

*Propuestas*

---

# Teológicas contemporáneas

*Reflexiones bíblicas, eclesiales y contextuales*

Editores académicos

**Jonny Alexánder García Echeverri**

**Manuel David Gómez Erazo**





*Propuestas*

# Teológicas

## contemporáneas

*Reflexiones bíblicas, eclesiales y contextuales*

Editores académicos

**Jonny Alexander García Echeverri**

**Manuel David Gómez Erazo**



## Catalogación en la publicación – Universidad Católica de Oriente

Propuestas teológicas contemporáneas : reflexiones bíblicas, eclesiales y contextuales / Editores académicos: Jonny Alexander García Echeverri y Manuel David Gómez Erazo. -- Rionegro (Antioquia): Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente, Universidad Católica Luis Amigó, 2023

271 páginas, 21 cm.

Referencias bibliográficas al final de cada capítulo

ISBN 978-628-7521-47-6

E- ISBN 978-628-7521-48-3

1. Teología -- Investigaciones -- Colombia 2. Biblia -- Crítica e interpretación -- Colombia i. García Echeverri, Jonny (editor – autor) ii. Gómez Erazo, Manuel David (editor – autor) iii. Cardona Ramírez, Hernán (autor) iv. Bedoya Bonilla, Diego Fernando (autor) v. Gómez Zuluaga, Luz Dary (autora) vi. Mayor Tamayo, Jhon Fredy (autor) vii. Padilla Ramírez, Adriano (autor) viii. Meza Rueda, José Luis (autor) ix. Rojas Cadena, Leonardo (autor) xi. Reyes Fonseca, José Orlando (autor) xii. Herreño Marín, Arturo (autor) xiii. Londoño Betancur, Juan Esteban (autor) xiv. Zapata Tamayo, David Oswaldo (autor) xv. Mendoza Carmona, David Steven (autor) xvi. Trujillo Ríos, Jhon Edward (autor) xvii. Mesa Beleño, María del Pilar (autora) xviii. Ramírez López, Natalia María (autora) xix. Agudelo Grajales, Diego (autora) xx. Universidad Católica de Oriente xxi. Universidad Católica Luis Amigó

230.041 -- 23

Archivo descargable en formato MARC en: <https://tinyurl.com/uco0042>



© Universidad Católica de Oriente

© Universidad Católica Luis Amigó

ISBN (Impreso) 978-628-7521-47-6

ISBN (Digital) 978-628-7521-48-3

**Primera edición:** mayo 2023

### Editores académicos

#### Autores

Jonny Alexander García Echeverri	José Orlando Reyes Fonseca
Manuel David Gómez Erazo	Arturo Herreño Marín
Hernán Cardona Ramírez	Juan Esteban Londoño Betancur
Diego Fernando Bedoya Bonilla	David Oswaldo Zapata Tamayo
Luz Dary Gómez Zuluaga	David Steven Mendoza Carmona
Jhon Fredy Mayor Tamayo	Jhon Edward Trujillo Ríos
Adriano Padilla Ramírez	María del Pilar Mesa Beleño
José Luis Meza Rueda	Natalia María Ramírez López
Leonardo Rojas Cadena	Diego Agudelo Grajales

#### Revisión de textos

Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente

#### Diseño y diagramación

Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente

#### Editado por

Fondo Editorial Universidad Católica de Oriente  
Sector 3, Carrera 46 n.o 40B-50  
054040 Rionegro (Antioquia)  
[fondo.editorial@uco.edu.co](mailto:fondo.editorial@uco.edu.co)



**Fondo Editorial Universidad Católica Luis Amigó**

Transversal 51A #67B 90, Bloque 1,  
Medellín, Colombia



### Hecho en Colombia – Made in Colombia

Se permite la reproducción del libro o de sus contenidos, siempre y cuando se dé el debido crédito a los autores, a la Universidad Católica de Oriente y Ceniflores.

---

# Contenido

Universidades al servicio de la investigación teológica en Colombia.....	7
<b>REFLEXIONES BÍBLICAS .....</b>	<b>11</b>
Salmo 133: de camino a la amistad social. Una apropiación de Fratelli Tutti .....	12
La proximidad, rango distintivo de Dios, partiendo de la parábola del samaritano (Lc, 10, 25-37).....	36
<b>REFLEXIONES ECLESIALES .....</b>	<b>63</b>
Teología y signos de los tiempos.....	64
Sinodalidad en la Iglesia: entre desafíos y apuestas que generan esperanza .....	88
<b>REFLEXIONES TEOLÓGICAS CONTEXTUALES .....</b>	<b>123</b>
Una teología para todos. Intencionalidades y percepciones de la Formación teológica a no teólogos en Colombia.....	124
Teología y contexto: perspectivas a futuro en la Universidad Católica Luis Amigó .....	146
Aproximaciones al síndrome del <i>Burnout</i> en los clérigos. Discusiones emergentes .....	178
Transhumanismo y teología: la condición humana entre el potenciamiento y la vulnerabilidad.....	206
Poder-escritura- resistencia de Sor Juana Inés de la Cruz y de Santa Laura Montoya.....	240

---

---

Este libro contiene capítulos resultado de investigación procedentes de diferente grupos adscritos a variadas universidades. La compilación se llevó a cabo en coedición entre la Universidad Católica de Oriente y la Universidad Católica Luis Amigó.

Propuestas teológicas contemporáneas.  
Reflexiones bíblicas, eclesiales y contextuales

### **Editores académicos**

#### **Jonny Alexander García Echeverri**

Doctor en filosofía, Teólogo, Licenciado en Etnoeducación por la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de tiempo completo de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Colombia). Líder del grupo investigativo Humanitas. Coordinador de la Maestría en Humanidades (UCO).



ORCID: 0000-0002-4273-9917.

Correo electrónico: [agarcia@uco.edu.co](mailto:agarcia@uco.edu.co)

#### **Manuel David Gómez Erazo**

Candidato a doctor en teología, Universidad Pontificia Bolivariana; especialista en estudios bíblicos, Universidad Claretiana; licenciado en filosofía y ciencias religiosas, Universidad Santo Tomás. Docente del programa de Teología, del departamento de Identidad Amigoniana y Formación Sociohumanística, coordinador de la Maestría en Estudios Teológicos Contemporáneos y miembro del Grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica, línea de investigación en Métodos y Conocimiento Teológico, Universidad Católica Luis Amigó.



ORCID 0000-0002-7879-8345.

Correo electrónico: [manuel.gomez@amigo.edu.co](mailto:manuel.gomez@amigo.edu.co);  
[immanueldavidg@gmail.com](mailto:immanueldavidg@gmail.com).

---

# Universidades

## al servicio de la investigación teológica en Colombia

Nos encontramos en una época en que la construcción teológica se encuentra recogiendo los grandes avances, discusiones y logros de las escuelas teológicas del siglo XX al sumar los interrogantes y las esperanzas puestas en muchos contextos de diversa índole, ya sean estos sociales, políticos, culturales, éticos, eclesiales, religiosos o ecológicos. En este momento histórico las universidades colombianas que cuentan con sus programas teológicos en su ejercicio histórico e identitario para la comunicación de la sabiduría teológica, dan continuidad a la pregunta sobre la presencia de Dios en la historia y la respuesta de fe que sobre tal acontecer hacemos los seres humanos en las más diversas y complejas realidades.

Hoy, en tiempos de un magisterio que insiste sobre una iglesia en salida para la reforma sinodal de la fraternidad humana y el cuidado del ambiente, propone una teología creativa, arriesgada, transformadora,



misionera y dialógica, coherente con la revelación de El Padre del amor, la justicia y la misericordia al encarnar en la persona del Hijo, abierta siempre al don del Espíritu que hace nuevas todas las realidades, los contextos, las culturas y las personas.

Por eso, decir *Veritatis Gaudium* (2017) junto a Francisco, inaugura los amables y exigentes tiempos para el quehacer teológico interdisciplinar que atiende los signos de los tiempos, sobre todo al interior de un país como el nuestro que busca caminos de justicia, verdad y esperanza. Pensamos, apoyados en Olegario González de Cardedal y Ángel Cordovilla, que la Teología debe ser una acción pública en la academia, la Iglesia y la sociedad. Por esto, en esta obra, se piensa, se vive y se proyecta nuestra labor, la cual verificaremos en estos quince capítulos divididos en tres apartados que promueven la investigación de teólogas y teólogos de nuestras universidades colombianas, convocadas por el empeño editorial de las universidades Católica de Oriente y la Universidad Católica Luis Amigó.

En el primer apartado de la obra, titulado “Reflexiones bíblicas”, se recogen los aportes de los siguientes docentes y estudiantes: P. Hernán Cardona Ramírez (Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá) y P. Diego Fernando Bedoya Bonilla (Universidad Pontificia Bolivariana). En sus estudios, los investigadores abordan las raíces bíblicas veterotestamentarias y neotestamentarias de la carta encíclica *Fratelli Tutti* (2015). El segundo apartado, “Reflexiones eclesiales”, se construyó a partir de los aportes hechos por Luz Dary Gómez Zuluaga (Universidad Católica de





Oriente) y Jhon Fredy Mayor Tamayo (Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium). En sus textos, los investigadores se direccionan a temas tan actuales como los signos de los tiempos y la sinodalidad.

En el último apartado, denominado “Reflexiones contextuales”, los investigadores Adriano Padilla Ramírez (Pontificia Universidad Javeriana), José Luis Meza Rueda (Pontificia Universidad Javeriana), Leonardo Rojas Cadena (Pontificia Universidad Javeriana), José Orlando Reyes Fonseca (Pontificia Universidad Javeriana), Arturo Herreño Marín (Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium), Juan Esteban Londoño Betancur (Universidad Católica Luis Amigó),

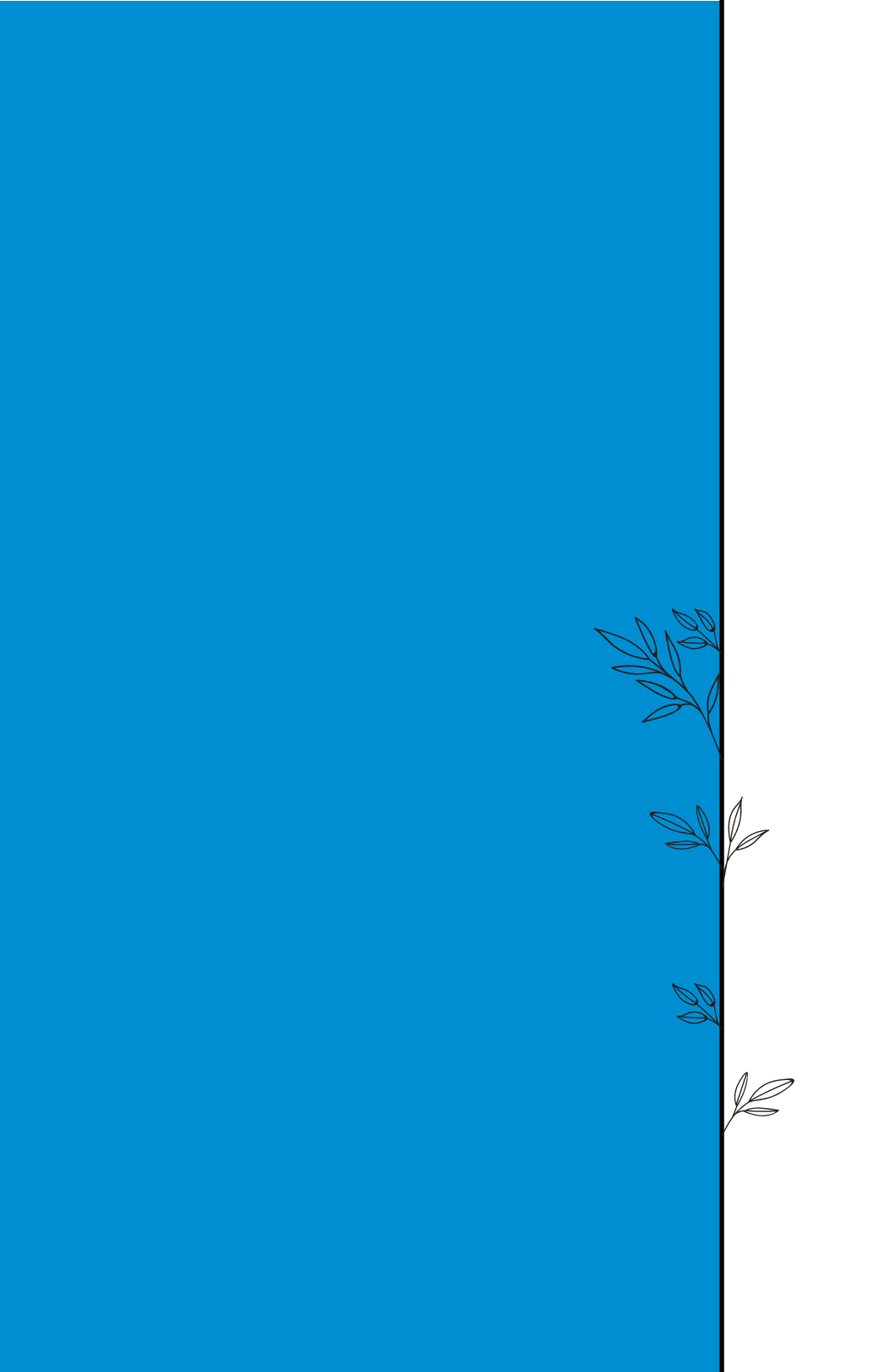
Manuel David Gómez Erazo (Universidad Católica Luis Amigó), David Oswaldo Zapata Tamayo (Universidad Católica Luis Amigó), David Steven Mendoza Carmona (Universidad Católica Luis Amigó), Jonny Alexander García Echeverri (Universidad Católica de Oriente), Jhon Edward Trujillo Ríos (Universidad Católica de Oriente) y María del Pilar Mesa Beleño (Universidad Pontificia Bolivariana) han abordado temas como la formación sacerdotal y religiosa, la educación, la cultura y la tecnología, en los cuales, se refleja un amplio campo de reflexión y acción teológico.

**Jonny Alexander García Echeverri**

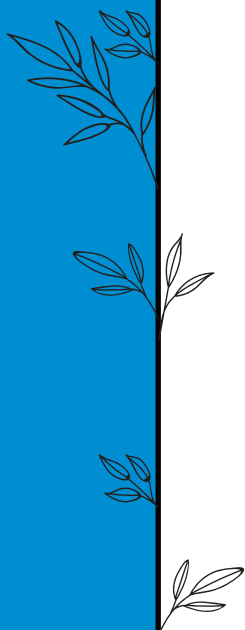
**Manuel David Gómez Erazo**

Rionegro, 7 de febrero de 2023





*Reflexiones*  
**bíblicas**



### **Hernán Cardona Ramírez, SDB**

Doctor en Teología, Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Docente Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana. Miembro del grupo de investigación Academia, Pontificia Universidad Javeriana. Director de los Posgrados en Teología, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia).



ORCID: 0000-0003-4290-3075.

Correo electrónico: [hd.cardonar@javeriana.edu.co](mailto:hd.cardonar@javeriana.edu.co).

# Salmo 133:

## de camino a la amistad social<sup>1</sup>

### —Una apropiación de Fratelli Tutti—

“El beato Carlos de Foucauld, porque se identificó con los últimos, fue hermano de todos, el hermano universal” (Fratelli Tutti, 2020, n. 287).

#### Introducción

“Oh miren, qué bueno, que agradable, habitar los hermanos también en unidad” (Sal 133,1). Así comienza el Salmo con el cual se celebra en Israel la gracia de tener en el canon el descanso del *shabat* o para acompañar las danzas populares. Este aire atañe al repertorio de diversas celebraciones judías antiguas y actuales, además es popular en los cantos, la televisión y el cine.

---

<sup>1</sup> Este capítulo es un producto del proyecto de investigación Hermenéutica bíblica latinoamericana (HBL), registro SIAP: 09972, adscrito al grupo Academia bajo su línea Lectura Latinoamericana de la Biblia. Fue financiado y aceptado por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá-Colombia). Sobre este producto se han publicado resultados preliminares en la siguiente obra: Ramírez, H. (2022). Fraternidad y sororidad en la literatura poética y sapiencial: de camino a la amistad social. En: Ramírez, C. (Ed). *La hermandad desde la Biblia: aproximaciones textuales, contextuales e intertextuales a propósito de Fratelli Tutti* (pp. 107-118). Verbo Divino.



Una imagen así refleja una de las constantes del pensamiento bíblico, la exigencia de la solidaridad en un pueblo pequeño, poco numeroso, urgido de la unión para afrontar los desafíos y los avatares de la historia. Pero la Biblia hebrea presenta otras imágenes menos idílicas de la vida entre parientes en el seno de una familia. La primera es una narración bíblica sobre dos hermanos que describe un fratricidio (Gn 4,8) y deja resonando la pregunta de Dios a Caín: “¿Dónde está Abel tu hermano?” (Gn 4,9).

Otro relato presenta a los gemelos Esaú y Jacob, cuyos destinos quedan marcados desde su nacimiento por un oráculo divino: “Dos naciones están en tu vientre, dos pueblos se revuelven en tus entrañas. Uno será más fuerte que el otro y el mayor servirá al menor” (Gn 25, 23). No es la fraternidad la que rige la familia, sino la sórdida rivalidad, la cual desemboca en dar la vuelta a las jerarquías familiares más estrictas de la antigüedad.

Un ejemplo célebre es la historia de ‘José y sus hermanos’. El exegeta alemán, Gerhard Von Rad comparó el relato de Gn 37-50 con los dramas griegos de *Atrides* o de *Labdacides*. Si bien el relato bíblico no finaliza con el derramamiento de sangre de alguno de sus protagonistas como sucede en las tragedias de Agamenón, *Edipo Rey*, Orestes o *Antígona*. En las narraciones griegas, las personas vierten sangre, incluso los hermanos de José estuvieron cerca de hacerlo (Gn 37,18-20). Después de un largo desenlace, los lectores asisten a la reconciliación de los hermanos, un final al cual se llega luego de varias dificultades.

Las tensas relaciones de los hermanos también la viven las hermanas (en hebreo, ‘àhot). Basta citar a



*Lía y a Raquel* –las hijas de Labán– y luego esposas de Jacob, quienes luchan entre ellas para obtener la preferencia –sobre los hijos– de su esposo Jacob (Gn 29,31-30,23). Además, la Biblia describe la conducta de vida idílica en los hijos e hijas de Job cuando, bajo la instigación de Satán, la familia es barrida por un torbellino de pruebas tan terribles como inexplicables.

Estos pocos ejemplos muestran cuán difícil es hablar de las relaciones entre hermanos y hermanas en la Biblia o en el mundo antiguo sin introducir numerosos adjetivos. Por estas razones es oportuno, más allá de evocar ideas abstractas, retomar un texto significativo, en este caso un poema (el salmo 133), para destacar la tensión en dichas relaciones.

La palabra *’àh* (hermano) aparece unas 630 veces en la Biblia hebrea, y los libros de Génesis y Deuteronomio la usan con mayor frecuencia. Las familias representan la base de los orígenes de Israel (Gn 1,27-28) antes de la conformación del pueblo, bajo el liderazgo de Moisés, gracias al éxodo. La fuerte solidaridad de la familia incluye a los hermanos y hermanas. Quien no tiene un hermano, un grupo familiar de respaldo, queda indefenso (Gn 4,14; 2Sm 11,15; Qo 4,8-12). Y, en el libro del Deuteronomio (Dt 7,6-9), el pueblo de Israel tiene el reto de conformarse como un pueblo, o una nación, de clanes, tribus y familias (Ringgren, 1983, 188-193).

El vocablo hermano se usa en la familia y con sentido onomástico. Hay nombres teóforos como Ahías (*YHWH* –es mi hermano–), un uso típico en el antiguo semítico occidental para referirse a la divinidad como un pariente, alguien de la familia. Ahimelec –el rey es



mi hermano—; incluso Melec puede ser un nombre divino. *Ahab* —el hermano del padre—, *Ahitob* —mi hermano-Dios es bueno—; *Ahiram* —mi hermano es excelso o divino—.

Cuando la asamblea de judíos creyentes se reúne en el templo o en la sinagoga, convive en la aldea, en el pueblo, en la sociedad más amplia; el vocabulario hebreo se amplía con la expresión *rēā'* —prójimo, vecino— y de esta manera, la fraternidad-sororidad crece para recoger a los creyentes e incluso a los vecinos pacíficos quienes llegan a ser como hermanos de sangre (Kellermann, 2004, pp. 522-532).

La literatura poética y sapiencial de Israel, de manera reiterada, evidencia la centralidad de la solidaridad fraterna. El salmista canta la belleza de los “hermanos que viven juntos y están de acuerdo” (Sal 133,1) (Monti, 2018, p. 1543) y, en algunos casos, el amigo bueno supera al hermano (Pr 18,24; 27,10; 17,17: hermano y amigo están en paralelo), pero también la comunión fraterna puede romperse (Pr 18,19;19,7). “Sembrar discordia entre los hermanos” (Pr 6,19) es una de las siete abominaciones detestables. El libro de las Lamentaciones describe la fractura de la comunión de quien sufre por el abandono de los hermanos, de los amigos, de los conocidos (Lm 1,2-4; 5,1-4.7.18).

### **El Salmo 133 (132): el valor bíblico de vivir juntos**

Los salmos 120-134 se identifican en los estudios bíblicos como los salmos de las peregrinaciones o las canciones de las subidas hacia el templo de Jerusalén, lugar sagrado y central para la comunidad judía. En este contexto, el salmo 133 es el número catorce de





la serie, un número significativo: dos veces siete, es decir, un número completo o perfecto. Es el himno de la hermandad-sororidad, en el pueblo de Israel.

El Salmo 133 retoma con brevedad y ritmo, después de la pausa del Salmo 132, los rasgos de los «salmos de peregrinaciones». El salmo recoge una imagen gráfica del clima en las procesiones de los viajeros mientras caminan hacia el templo en la ciudad santa de Jerusalén, todos llegan de varias regiones, de los pueblos y aldeas de Palestina junto con numerosos judíos de la diáspora. Es una atmósfera de significativa fraternidad. Cuando los creyentes están en el Templo y cantan afinados en un único concierto orante, el amor fraterno se experimenta y estrema las entrañas.

En su origen el salmo 133 –quizá– cantaba la unión entre los miembros de la comunidad sacerdotal y levítica del Templo (Aarón), o bien, la armonía de las comunidades sacerdotales y las comunidades civiles de Jerusalén. Pero también la oración continuada del salmo exalta los vínculos espirituales entre el templo y la ciudad santa. El gozoso aforismo del v1 da una visión de conjunto abierta al Nuevo Testamento: “En esto todos conocerán que ustedes son mis discípulos, por el amor que se tienen entre ustedes” (Jn 13,35) (Ravasi, 2011, p. 502).

El salmo canta el impacto de la reunión comunitaria en oración, bien sea en Israel, en un coro de monjes, en una comunidad solidaria, en una casa de familia o en un intenso llamado a la paz para una civilización. El salmo 133 forma una tríada con el salmo 127 (*YHWH guarda la ciudad y su heredad son los hijos*) y con el salmo 128 (*tu esposa como viñedo fecundo y tus hijos como renuevos*



*de olivo alrededor de la mesa*) que revela la relación estrecha entre tres ejes esenciales de la sociedad: los hermanos y hermanas, los esposos, la amistad con los vecinos (Francisco, 2020, nn. 142; 180; 245).<sup>2</sup>

En otro libro bíblico de la literatura sapiencial (el Eclesiástico) también se canta un himno de reconocimiento a la armonía entre los hermanos, los amigos y los vecinos:

Tres realidades desea mi vida con pasión y que agradan al Señor y a las personas: concordia entre hermanos, amistad entre los vecinos, una esposa y un esposo en perfecto acuerdo (Sir 25,1).

El género literario del Sal 133 es sapiencial<sup>3</sup>, visible en el tema, el lenguaje, la teología de la gratificación divina, la fraternidad, la familia, el grupo, la sociedad y la amistad. La literatura sapiencial repite con frecuencia un modelo antropológico «social» y dialógico, en los Proverbios (17-18), en frases sobre la amistad y la vida social (Sir 6,14-18) y la «sanación» de la soledad humana por medio de la comunión del varón con la mujer, en la célebre página sapiencial y programática de Gn 2,18-25. El culto es una expresión dilecta de esta comunión y genera, para el pueblo unido en torno a su Dios, la riqueza de sus bendiciones (Sal 133,3).

---

<sup>2</sup> La encíclica habla con fuerza de la amistad social (14 referencias).

<sup>3</sup> El género literario sapiencial es una manera de escribir en determinadas culturas, entre ellas, Israel. La palabra “sapiencial” procede del latín “sapientia” y traduce sabiduría. Este género literario, de manera poética o narrativa, busca inculcar en sus lectores, en las familias y en la sociedad, enseñanzas fundamentales fruto de la tradición y los maestros, necesarias para el bienestar de los seres humanos.



Con base en 2Cro 35,10-18<sup>4</sup>, el salmo 133 tiene aquí su espacio para la teología sacerdotal con frases como: "habitar juntos", traer a Aarón, el óleo, los vestidos, la bendición, Sion. Según Zac 3,1-9 (año 520 aec), aún no estaba en vigor la unción del Sumo Sacerdote y, por ello, el poema sería posterior al s. IV aec (Deissler, 1991, p. 261).

### **El texto:**

1. Cántico de las peregrinaciones; de David. Miren qué bueno y qué agradable habitar los hermanos también en unidad, 2. es como óleo precioso, sobre la cabeza, que desciende sobre la barba, barba de Aarón, que desciende sobre la abertura superior de sus vestiduras; 3. como el rocío del Hermón que desciende sobre los montes de Sion; porque allí mandó YHWH la bendición, la vida para siempre. (Sal 133,1-3)

Las cuarenta palabras hebreas del salmo ofrendan una pieza lírica cargada de humanidad y de amor fundada sobre un dato elemental: el ser humano desde su origen se soporta en un cuerpo social, político y cultural como lo describe el libro bíblico del Eclesiastés:

Mejor estar dos que uno solo, porque dos tienen mejor soporte en su trabajo. Porque, si uno cae, el otro lo levanta. Pero, ay de quien está solo: si cae, no tiene quien lo levante. Además, si dos duermen juntos, pueden calentarse; pero ¿uno solo

---

<sup>4</sup> Los dos libros de las Crónicas, en la Biblia hebrea, representan una obra característica del judaísmo posterior al exilio de Babilonia (587-538 aec). En este tiempo la comunidad judía goza de cierta autonomía política, aunque está dentro de una gobernación persa, este hecho le permite vivir bajo la guía de los sacerdotes y según las normas religiosas para la liturgia y el culto en el templo de Jerusalén.



cómo toma calor? Si uno es agredido, dos podrán resistirlo. La soga de tres cuerdas no se rompe tan pronto. (Qo 4,9-12)

La apuesta bíblica por la hermandad tiene importancia en la familia, en una comunidad animada por la experiencia religiosa, pero también en las diversas sociedades y culturas. La primera frase del salmo 133 va más allá de la comunidad judía reunida en el templo de Jerusalén:

“Miren qué bueno y qué agradable habitar los hermanos también en unidad” (v1). La progresiva cohesión fraterna atrae y significa. Según algunos rabinos amar a los hermanos, a la familia, al compañero de la tribu o el clan no se agota en las palabras, implica conocer sus luchas, necesidades, fracasos, triunfos y sufrir con el otro; padecer con el semejante es compasión (Anjel, 2017, p. 79).

El salmo parte de un arquetipo familiar y lo aplica a la comunidad social y sagrada, al Israel unido y recreado en la matriz doméstica del templo. Se abre con un clamor sapiencial: ¡Mira! (he aquí) los hermanos están juntos (Gn 13,6; 36,7; Dt 25,5). La comunidad se congrega en la asamblea cultural con el gozo de la fraternidad (Sir 25,4.5; Pr 15,23; 16,16; Sal 120), desde un matiz de antropología bíblica pues el ser humano está destinado a «asentarse» de manera estable en una comunidad. Quienes oran este salmo están «juntos», son hermanos, vuelven a la casa para «habitar» el seno materno, la corriente de vida (v. 3b) (Jacquet, 1979, p. 544)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> La alegría de la unión fraterna, salmo 133 (132).



En hebreo el v1 inicia con un juego de palabras significativo: *yashab* (morar, habitar, permanecer) y *yahad* (unidos, juntos). Estar «juntos» alude a la asamblea del culto en Israel, configura la máxima expresión de la comunidad cuando celebra la alianza con *YHWH*. Los dos adjetivos hebreos *tòb*, –precioso, bueno, bello, agradable, sagrado... –, y *na'im* –hecho placentero a la vista y a la experiencia de suavidad y gusto– expresan la dimensión ética y estética de la armonía entre los miembros de la pequeña tienda de la familia y la tienda grande de la “ekklesia o sinagoga” de Israel (Kraus, pp. 713-716)<sup>6</sup>.

El amor fraterno y la unidad en la comunidad representan una experiencia exultante y gloriosa. Se descubre en las siguientes frases la teología de los escritos joánicos con el amor de agápe (1Jn 4,8.16.19), y también la teología de Pablo sobre la Iglesia como cuerpo de Cristo, donde los miembros, en su diversidad y multiplicidad, logran la unidad del Espíritu (1Co 12,12-27) (Dickie, 2020, p. 4).

El versículo segundo del salmo 133 alarga con nuevos matices la presentación inicial: “Es como óleo precioso, sobre la cabeza, que desciende sobre la barba, barba de Aarón, que desciende sobre la boca superior de sus vestiduras” (v2). La fraternidad es como una fuerza sagrada, empapa la vida y el ser de Israel, su realidad más profunda, física y espiritual (la barba), su dignidad (los vestidos u ornamentos) con lo cual hace de Israel un pueblo sacerdotal (Ex 19,6). Esta primacía de la connotación sacral se acentúa

---

<sup>6</sup> La convivencia armoniosa entre los hermanos, salmo 133 (132).

con el contexto litúrgico y coral del templo donde la asamblea reunida vibra por su hermandad en YHWH.

La fraternidad se compara con el óleo perfumado preparado con cuidado para la consagración, según las normas de Ex 30,22-38; revela una experiencia armoniosa, interior, envolvente de la persona, casi sensual: cabeza, «boca», barba, vestidos, «desciende» hacia los pies, «inclinarse o arrodillarse» según la raíz hebrea *brk* (beraka).

El óleo perfumado es uno de los símbolos bíblicos de la santidad; la abundancia de esta efusión es cierta por el aroma en el cuerpo y en los vestidos, mientras la calidad sacerdotal de la consagración es evidente por la mención de Aarón, fundador del sacerdocio hebreo (Ex 28,1-4; Lv 8,12; Sir 45,6) (Radmacher et al., 2010, pp. 933-934)<sup>7</sup>. El sumo sacerdote, el día de su investidura, —y el rey en su entronización— es ungido con óleo precioso en la cabeza, signo de consagración, y el perfume, signo del poder de Aarón, desciende por una barba veneranda sobre el ornamento pontifical (Macdonald, 2011, pp. 513-514)<sup>8</sup>.

El óleo en la cabeza de Aarón y los sacerdotes, sus descendientes, marca la trayectoria de la dinastía sacerdotal (Ex 29,4-7; 30,30; Lv 8,12). El óleo desciende desde la cabeza del prototipo sacerdotal hasta la barba jamás rasurada (Lv 21,5) y, por lo tanto, tupida

---

<sup>7</sup> En Lv 8,12.20; Ex 28,1-4, Moisés consagra a Aarón como sacerdote y derrama óleo perfumado sobre la cabeza —Sal 133,2; Eclo 7,1; Ct 1,12; 4,14; Hb 1,9; Lv 8,10; Sal 92,10; Is 61,3—. En Sir 45,6, Dios en persona consagra a Aarón.

<sup>8</sup> Para el sumo sacerdote y el rey: cf. Ex 29,7; 30,22-23; 37,29; Lv 8,12; 21,10; Sal 45,8-9; 1Re 1,39; 2Re 9,3; 20,13.



y solemne. El óleo baja desde la barba (Bruni, 2020, pp. 2-4)<sup>98</sup> hasta el collar (en hebreo dice «boca» de los vestidos sagrados: Ex 39,23; Job 30,18), y el poeta piensa en la consagración de Aarón recreada luego con la solemne y fastuosa presentación del Sumo Sacerdote Simón II (220-195 aec, Sir 50,1-21).

En la Biblia, el bálsamo también es signo de hospitalidad, acogida, cordialidad, afecto, de ambiente festivo y embriagador, exultación gozosa (Sal 23,5; Ct 1,3; Qo 7,1; 9,8; Jr 6,20; Pr 27,9; Lc 7,36-50). El óleo es signo de gozo e insumo precioso (2Re 20,13; Jr 6,20) e impregna a la persona (barba, cabeza, vestidos: Sal 23,5; Mi 6,15; Sal 104,15).

El óleo, además, es un insumo de corredores: el masaje con aceite tonifica los músculos de los deportistas y según se creía, transmitía a los atletas la energía divina. El óleo es medicinal, signo de salud y de fuerza, es esencia cosmética pues perfuma, protege y cuida la piel del sol ardiente del medio oriente (Miq 6,15; Sal 23,5; 2Re 20,13; Ecl 7,1; Jr 6,20).

El perfume agradable de los aromas permea el salmo (v2) y es para los padres y madres de la Iglesia como aquel perfume del amor, el cual aparece con idéntico sentido en el libro bíblico del Cantar de los Cantares: "embriagante por la fragancia son tus perfumes; perfume de óleo es tu nombre, por eso las jóvenes te aman" (Ct 1,3). Y reconoce una dimensión eclesial

---

<sup>9</sup> La barba de Aarón (Lv 8,30-31) es signo de virilidad, belleza, vitalidad (2Sam 19,25); «besar la barba» es un signo de respetuoso saludo especial: 2Sam 20,9; pero cortar la barba del enemigo es signo de ultraje: 2Sam 10,1-5; Is 7,20.



y cristológica: somos delante de Dios el perfume de Cristo entre aquellos que se salvan y entre quienes se perdonan; para unos, olor de muerte por la muerte y para otros, olor de vida por la vida como lo recuerda Pablo de Tarso. (2Co 2,15-16).

El salmo continúa con su eje temático en la siguiente frase: “Es como óleo precioso [...] como el rocío del Hermón que desciende sobre los montes de Sion” (vv2-3<sup>a</sup>). He aquí el sugestivo paralelo entre el óleo perfumado y el fértil rocío de la mañana. El poema lírico trae un tejido de isotopías: intimidad, calor, protección, defensa.

El argumento sobre la fraternidad avanza gracias a un símil (vv2-3<sup>a</sup>): el óleo perfumado y el rocío del monte Hermón; se compara la imagen del óleo que baja por la barba del sacerdote con el rocío que desciende del Hermón, cima alta o monte sagrado, llamado en la antigüedad Baal Hermón y cuyas laderas guardan restos de antiguos templos o santuarios a la divinidad (Dickie, 2020, pp. 5-8).

El monte Hermón marca el confín norte de Palestina, y por su altura (2760 m) está forrado por nieves perennes sobre la cima, mientras en la parte media, donde acaba la nieve, es posible cultivar viñedos, álamos, pinos y robles. Sus pendientes son ricas en vegetación verdísima y, al alba, está cubierto de rocío (Sal 68,16; 89,13).

El rocío es un factor decisivo en la situación geoclimática de Palestina, en particular, en el fuerte verano<sup>10</sup>: es indicio de bendición, fecundidad, su

---

<sup>10</sup> En Palestina, los vientos marítimos del oeste traen, después de la pues-





ausencia (como lo canta David en su elegía sobre Saúl y Jonatán 2Sam 1,21) es signo de maldición y aridez. En el conocimiento popular del antiguo Oriente, el rocío se producía en la cima de los montes y se recogía en tanques sobre las montañas más altas de donde escurría en las noches a las tierras más bajas.

Se trata de una realidad esbelta, embellecida por la inspiración en poetas de todos los tiempos y pueblos<sup>11</sup>, en este contexto, el vate judío imagina una inundación procedente de los tanques del monte Hermón que con sus nieves llega hasta Sion, la raíz de la salvación judía. La imagen del rocío es fascinante y particular por su frescura, evoca un contraste con las colinas escarpadas sobre la cual está asentada la ciudad de Jerusalén rodeada de pequeños montes áridos y rocosos.

El recorrido imaginario de esta onda de rocío a través de la árida Palestina es una exaltación de la fuerza expansiva de Sion. Por el monte Hermón, todavía hoy, los rocíos de las noches sirias son abundantes, y muchas mañanas dejan la sensación de lluvias benéficas. El poeta imagina el descenso del fértil rocío del monte Hermón que inunda Palestina y circunda los montes de Jerusalén. Estas trasposiciones, a modo de exageraciones o hipérboles, exaltan el anuncio del texto.

---

ta del sol, humedad en primavera y otoño con copioso rocío (Ct 5,2; Jb 29,19). En la Biblia el rocío es vital para la tierra (Gn 27,28; Dt 33,28; Os 14,6), un don de YHWH (Mi 5,6; Is 45,8; Job 38,28; Pr 3,20), e imagen de un gran gentío (2Sm 17,12; Sal 110,3).

<sup>11</sup> El monte Hermón, fuente de inspiración de poetas, tiene rasgos definidos en la Biblia: Sal 29,6; 42,6; 68,15; 89,12; 133,3; Ct 4,8; 7,4; 1Cro 5,23; Dt 8,3.8-9; 4,48; Jos 11,3.17; 12,1.5; 13,5.11; 2Re 5,12.



Del deshielo del monte Hermón nace una de las fuentes primordiales del río Jordán (en hebreo, *yarden*: descende, baja), que serpea la geodesia de Israel en su recorrido de norte a sur, mientras fecunda sus orillas con las aguas del Hermón y fenece en el Mar Muerto, a pocos kilómetros de Sion (Jerusalén) (Rochester, 2011, pp. 1-3)<sup>12</sup>. De esta manera, en la figura poética, el rocío descende de la cima del monte Hermón sobre las colinas menores de la región, las colinas de Judá, y sobre el «monte de Sion» (Is 2,3; Jl 2,1; 4,17; Sal 2,6) y abarca a Jerusalén con sus colinas áridas en los alrededores en un plural de excelencia (Sal 76,3.5; 121,1).

Este dinamismo procede de YHWH y empapa –como óleo sobre los vestidos– a la entera familia de Israel, cohesionada en Sion por YHWH: “Seré para Israel como rocío” (Os 14,6) dentro de una cornisa topográfica orientada hacia el Líbano, en el monte Hermón: fresca, prados verdes, nueva estación [...] caen sobre la esperada fecundidad de Sion, madre común, a la cual todos los israelitas buscan (Sal 87,1-7).

La escarcha cuando descende del Hermón, sobre las áreas secas de los alrededores, es símbolo del rocío espiritual de la fraternidad capaz de fecundar la aridez humana. Al final de la profecía de Amós, la era mesiánica se describe como una auténtica transformación cósmica por la cual los áridos montes y las colinas de Judea destilan vino nuevo (Am 9,13).

La profecía de Ezequiel en su pintura de Jerusalén, ciudad de esperanza, cree que la fuente de agua del

---

<sup>12</sup> Rasgos del río Jordán en la Biblia: Sal 42,6; 60,6; 66,6; 83,8; 114,1; Sir 24,26; Job 40,23.



Templo fecundará el desierto de Judá, transformará y eliminará la sal del Mar Muerto en un piélago de aguas dulces y rico en peces (Ez 47,1-12). En un estrecho paralelo, el rocío del monte Hermón, según el poema, envuelve y transforma con su feraz rociada, de norte a sur, la árida superficie de Palestina.

El rocío en una tierra seca y aislada, en el sur de la región, es un signo de vida y alegría. La fraternidad es el rocío de la vida nacional y personal en Israel. La tradición popular y teológica apropia con pasión este símbolo (Dt 11,14; 32,2; 33,13.28; Os 14,6; Pr 19,12; Is 45,8; 2Sam 1,21; Job 38,28). El anciano Isaac cuando bendice a su hijo Jacob le augura “el rocío del cielo” (Gn 27,28). Aquella bendición cae, de hecho, sobre una lucha entre hermanos, pero en el salmo 133,3b la bendición del Señor desciende sobre una comunidad unida y en paz.

Y el salmo 133 termina con esta frase: “Porque allí mandó YHWH la bendición, la vida para siempre (v3b)”. La fraternidad aprehende la bendición divina, mientras el verso hebreo ora un juego sonoro de palabras: YHWH envía (*tsavah*) su bendición a Sion (*tsiyyon*), a los montes de su alrededor. En la geografía de Judea los montes del sur están sin vegetación, semidesérticos, son estepa (*tsiyyah*), terreno seco (*tsayyon*), sumidos en la aridez. La hermandad como bendición del Señor fecunda incluso las tierras mustias (Dickie, 2011, pp. 9-12).

La comparación entre Sion y el monte Hermón pone en paralelo el rocío (el Hermón) y la acción de Dios en Israel (Sion), la vida fraterna, la unión en torno al Señor en el culto, la comunión dentro del pueblo, como un

rocío, sutil y tierno pero prolífico e impregna la tierra de Israel en su geografía más escarpada y estéril.

Un sentido de frescura y novedad envuelve la tierra con su historia y transforma el salmo en un himno a la vida y la comunión, en un cántico del amor fraterno, fuente de un gozo físico, político, espiritual y religioso: la bendición de vida sobre la fraternidad al inicio del salmo (vl «aquí») revela a Sion, (v3b «allí») de la cual fluye la bendición y sella las últimas palabras del poema lírico.

De la fraternidad celebrada en Sion, dimana la bendición divina, don de Dios, raíz de fecundidad y fuente de vida que se infunde sobre esta comunidad en la matriz espacial de Sion (Sal 46; Sal 133,3b). En Isaías aflora una conexión poética entre el rocío y la vida: “tus muertos revivirán, resurgirán sus cadáveres. Se despertarán y gritarán de alegría quienes moran en el polvo, porque tu rocío es un rocío de luz y la tierra dará la luz a los muertos” (Is 26,19) (Mays, 2021, pp.133-134).

Unidos en el amor, en la fe y en el culto, casi se detiene el tiempo para que la Sion terrena ceda el paso al descenso de la Jerusalén celeste que, encarnada en esta tierra, construye un cielo y una tierra nuevos donde no hay más lágrimas, ni guerras, ni odios, ni luchas, ni muerte (Ap 21,4) y “una multitud inmensa de toda nación, raza, pueblo y lengua” (Ap 7,9) canta en perfecta sintonía un único himno de alabanza y de alegría. La convivencia armónica de los hermanos recibe las bendiciones de YHWH e irradia los ámbitos de la vida humana (Cf 2Co 13,11; Flp 4,9), incluso en aquellos resacos y recónditos lugares de la Tierra.



En síntesis, el salmo 133 –y por extensión muchos salmos y la poesía de Israel–, en su condición de breve poema, revela un cálido elogio del amor fraterno y sororo, de la amistad, la unión, la convivencia entre los vecinos con los cuales se peregrina hasta el templo. El texto invita de una manera gráfica y didáctica a saber vivir y obrar en los distintos eventos de la vida (la peregrinación, el culto, el sufrimiento, el fracaso, la siembra, la enfermedad, la muerte), y de manera cabal en su servicio a la familia, la comunidad y la sociedad.

La imagen de los peregrinos de camino hacia Jerusalén y el Templo, del campesino agricultor arando con cariño solidario el alimento en las parcelas, el pastor con las ovejas que enfrenta el lobo, el pescador en el lago de Galilea separando los mejores peces para los comensales pobres de las aldeas, el artista que moldea la arcilla, el joyero tallador de las piedras preciosas, la mujer de casa mezclando la levadura con la harina y la tejedora de bellas telas le revelan al orante del salmo y a su comunidad la habilidad y la agudeza para afrontar con resiliencia las contingencias diarias de la existencia (Ska, 2012, p. 123).

La amistad social en los textos poéticos –y sapienciales– se crea y se fortalece a partir de unos criterios básicos: la dedicación asidua al trabajo, oficio o profesión (Job 1,10; Pr 12,24; 19,24; Sir 2,22); la humildad como capacidad de sentirse creatura y hermano, vecino, prójimo de personas iguales (Job 26,12; Pr 15,33; 22,4); justipreciar la amistad familiar, social y cívica (Job 22,21; Pr 17,17; 18,24); condenar la mentira y el falso testimonio (Job 34,6; Pr 14,25; 19,5); valorar la fidelidad conyugal (Pr 5,15-20).



El llamado a la fraternidad y a la amistad social abre las puertas a la dimensión universal e incluyente de pueblos y personas, incluso cuando alguien se sorprende de hallar a Dios, allí donde ningún ser humano llega y cuando el mal y la desgracia parecen pronunciar la última palabra en la historia. El Dios bíblico dueño y Señor de la vida no es infiel ni un irresponsable, al contrario, es capaz de asumir la fragilidad y construir la comunión fraterna (Francisco, 2020, n. 58).

Dios vibra en el seno de la existencia de una persona creyente y se ocupa de las múltiples dimensiones de su vida: la familia, la comunidad, la ciudad. Para vivir, el creyente necesita la mano de los amigos; la presencia de una mujer prudente, madre o esposa; la acogida familiar; debe habérselas con la riqueza y la pobreza, con el trabajo y el descanso, la salud y la enfermedad, las peregrinaciones y el culto en la casa madre de Sion.

La novedad poética del salmo 133 no radica en esta verdad aceptada sin más por creyentes e indiferentes, sino en leer el entorno de modo sapiencial, es decir, descubrir cómo lo profano lleva dentro la presencia de Dios y, por tanto, los usos humanos pueden llevar a Él. No hay espacio, persona o hecho incapaz de hablar de Dios y, al final, solo existe contacto con Dios en la praxis humana. ¡Vaya reto para quienes se dejan sorprender por Dios! Aquí, en la historia, Dios salió al encuentro del ser humano.

## **Conclusiones**

La fraternidad, en el itinerario bíblico de los escritos poéticos de la Biblia, ofrece un punto de partida excepcional, una confesión de fe: Dios ha elegido a



su pueblo, la propiedad del Señor es su pueblo, y el pueblo pertenece solo a YHWH. Por esta razón, las relaciones entre las personas pasan por la fraternidad-sororidad, la proximidad, la amistad (Sal 33,12; 144,15). El fundamento de la comunión solidaria está en el vínculo de YHWH con sus creaturas. Él conduce a las personas al ensamble (*hābar*) de la comunión.

Los dos sustantivos *’ah* –hermano– y *rèa’* –prójimo, vecino–, en la Biblia hebrea, identifican a las personas unidas entre sí por un vínculo estrecho de sangre (la familia) o por la pertenencia a un contexto existencial compartido (vecinos, amigos, prójimo, semejante, el otro) e incluso alcanza a quienes profesan una fe hasta abarcar a la humanidad entera. Todos los seres de la creación somos hermanos.

En la Biblia, la palabra *hermano* recoge a quien pertenece al pueblo de Israel y al prójimo como un pariente de sangre pues, en el origen, los hijos de Jacob son también los patriarcas de las tribus. Del vínculo carnal se pasa a la fraternidad espiritual (Salmo 133). En la esfera religiosa, cultural y del templo, cuando se reúnen los peregrinos citados de diversos lugares, el parentesco carnal cede el espacio a todos: el prójimo y el pobre son mis hermanos y los hermanos fijan la comunidad de Israel (Sal 22,23).

Estas palabras, hermano-prójimo, designan una relación. El parentesco de sangre no depende de cada persona, es un don. Y el nexa con los amigos es fortuito o también un proceso. Una persona elige sus amigos y comparte simpatías; a los hermanos los busca o los pierde, nunca los crea.



Como aporte significativo de los textos poéticos a la fraternidad, la frontera de las relaciones humanas, en la Biblia, va más allá del círculo familiar para abrirse al prójimo, a los vecinos, hasta llamarlos hermanos; ellos son un regalo de Dios, se construye en concordancia el seno de las familias y en unión se configura la existencia.

Con el prójimo, según los salmos, se está al mismo nivel, allí nace la apertura y el respeto, el coloquio fecundo. La amistad descubre la solidaridad entre iguales. No basta llamar hermanos a los demás, es necesario vivir la fraternidad, la fe común, el amor servicial sin esperar recompensa.

La solidaridad bíblica revela el fundamento de las relaciones fraternas en Dios Creador y pasa de la coexistencia al existir-para-el-otro. "Solo en el cultivo de esta forma de relacionarnos haremos posibles la amistad social que no excluye a nadie y la fraternidad abierta a todos" (Francisco, 2020, n. 94).





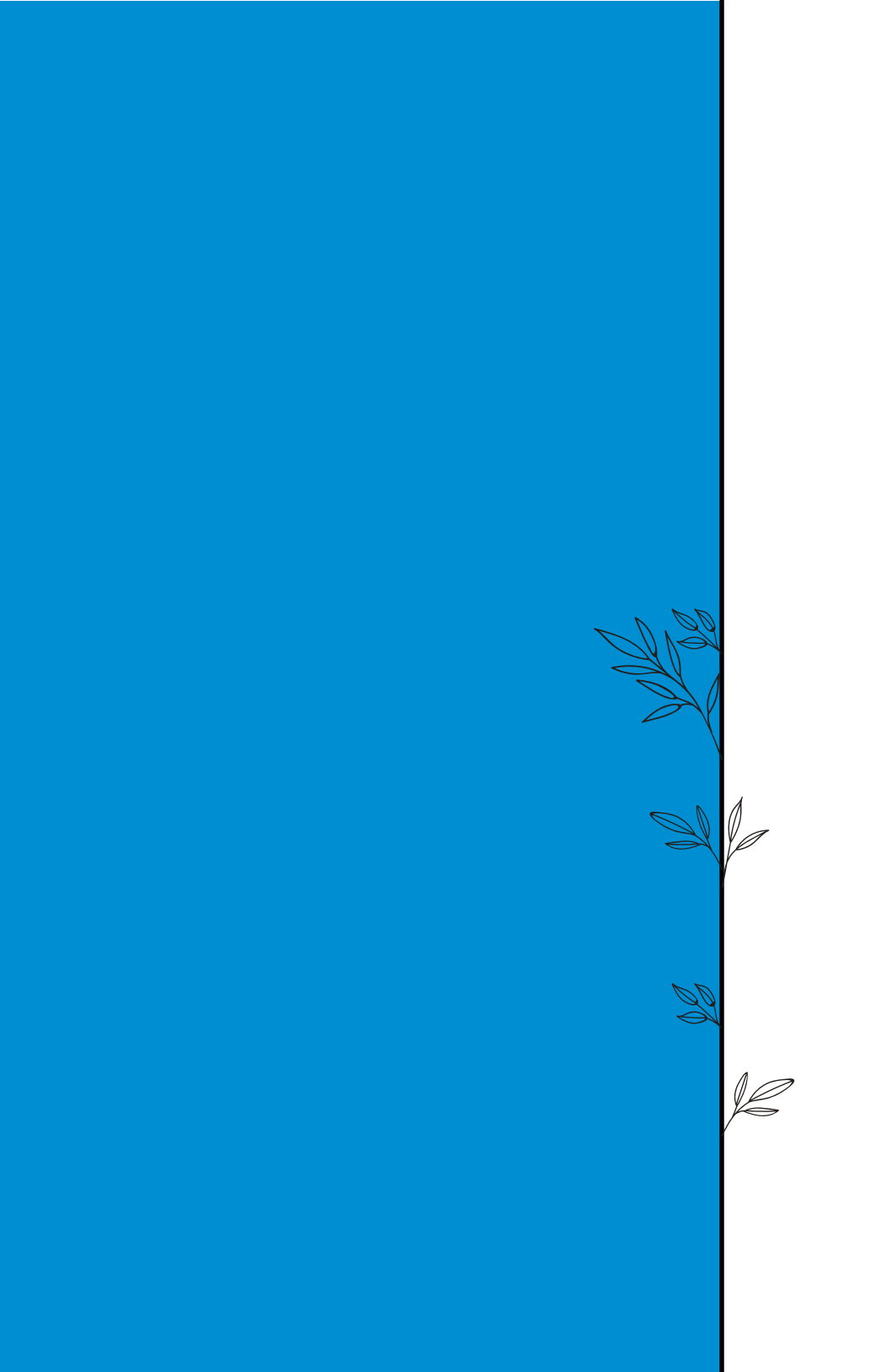
## Referencias bibliográficas

- Anjel, M. (2017). *Salmos (Tehilím)*. Universidad Pontificia Bolivariana —Pontificia Universidad Javeriana.
- Bruni, L. (2020). *Como perfume y rocío*. Avvenire. <https://www.luiginobruni.it/es/cb-ac/como-perfume-y-rocio.html>
- Deissler, A. (1991). *I salmi. Esegese e spiritualità*. Città Nuova Editrice.
- Dickie, J. (2020). "Psalm 133: Ancient Wisdom Interpreted by Contemporary South Africans". *Journal for Semitics* 29 (1), pp. 1-16.
- Francisco. (2020). *Encíclica Fratelli tutti*. Editrice vaticana. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)
- Jacquet. L. (1979). *Les Psaumes et le cœur de L'Homme, III*. Duculot.
- Kellermann, D. (2004). "Rëa". En *Theological Dictionary of the Old Testament. Volume XIII*. Editado por Johannes Botterweck, pp. 522-532. Eerdmans Publishing Company.
- Kraus, H. (1995). *Los Salmos II (60-150)*. Sígueme.
- Macdonald, W. (2011). *Comentário bíblico popular – Antigo e Novo Testamento*. Mundo Cristão.
- Mays, James L. (2021). *Salmi*. Claudiana.
- Monti, L. (2018). *I salmi: preghiera e vita*. Magnano: Monastero di Bose.
- 



- Radmacher, E.; Allen, R. y House, H. (eds.). (2010). O novo comentário bíblico AT, com recursos adicionais – A Palavra de Deus ao alcance de todos. Central Gospel.
- Ramond, Sophie. *Les Psaumes*. Paris : Editions du Cerf, 2021
- Ravasi, G. (2011). *Una comunidad lee los salmos*. San Pablo.
- Ringgren, H. (1983). "Ah, ahot". En *Theological Dictionary of the Old Testament, Volume I*. Editors Johannes Botterweck. Helmer Ringgren, pp. 188-193. Grand Rapids Michigan. William B. Eerdmans Publishing Company. 1983
- Rochester, K. (2011). "The Missing Brother in Psalm 133". *The Expository Times* 122 (8), 1-3  
<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0014524611404117>
- Ska, J.L. (2012) *Introducción al Antiguo Testamento*. Sal Terrae.
- 





### **Diego Fernando Bedoya Bonilla**

Doctorando en Teología y Magíster en Teología con énfasis en Sagrada Escritura por la Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Profesor de la Universidad Católica Luis Amigó.



ORCID: 0000-0002-5667-7948.

Correo electrónico: kabod12@hotmail.com

# La proximidad:

rasgo distintivo de Dios, partiendo de la parábola del samaritano (Lc 10, 25-37)<sup>1</sup>

## Introducción

Hablar de Dios hoy pudiera ser una cuestión obvia o inútil. La fenomenología de la religión, la teodicea y las teologías de las grandes experiencias religiosas de la humanidad han hecho un esfuerzo gigante por intentar decir algo sobre Dios que tenga sentido y sea bien acogido por el hombre contemporáneo. Sin embargo, el problema no radica en que no se quiera escuchar algún tipo de discurso sobre Dios, sino en que la teología no siempre tiene la capacidad de ofrecer una palabra digna de ser recibida y creída. Aquí es donde se inscribe esta reflexión, en la necesidad de decir a Dios con un lenguaje distinto al de la ontoteología tradicional<sup>2</sup> que lo ha encerrado

---

<sup>1</sup> Este capítulo pertenece al proyecto de investigación: "Ética ecológica integral: de la armonía de la cuaternidad a la construcción de la justicia y la paz", (Radicado 797B-06/17-24). Grupo de investigación Teología, Religión y Cultura de la Universidad Pontificia Bolivariana.

<sup>2</sup> Se entenderá la ontoteología como la plantea Jean-Luc Marion, en tanto la comprensión de la Teología desde los presupuestos de la metafísica



en categorías intelectuales imposibles de asimilar en lo concreto de la vida, al quedar Dios reducido a un asunto de erudición metafísica. Así las cosas, se volverá al lenguaje narrativo en el que fue escrita la Revelación judeocristiana al presentar de manera sencilla un rasgo de Dios que acontece en la parábola del samaritano misericordioso: la proximidad<sup>3</sup>. Este atributo se manifiesta en el acercamiento compasivo del samaritano de la parábola de Lc 10, quien se comportó como Dios haciéndose prójimo de quien yacía medio muerto al borde del camino. De esta manera, se revela un atributo no ontológico, sino experiencial de Dios que nos permite captar su Misterio como lo vive y lo entiende el mismo Jesús de Nazaret y el cual aparece narrado en la parábola ya referida.

---

tradicional, eclipsándose toda su fresca experiencia, sapiencial y narrativa (acontecial). Se referencia un texto donde se precisa la manera como entienden Heidegger, Levinas y Marion la ontoteología dejando claro que para Marion, la ontoteología no pertenece a la estructura misma del pensamiento, sino que pertenece a las opciones de los pensadores y épocas, dejando la posibilidad de superarse y recorrer otros caminos alternativos (Schrijvers, 2010).

<sup>3</sup> El sustantivo “proximidad” no es un neologismo de este artículo. Ha sido utilizado ya, en contexto filosófico, por Laín (1968). Este autor explica la categoría proximidad desde la exégesis y comentario de la parábola del Buen Samaritano. se hace una segunda aclaración: aunque el mismo Laín reconoce que la categoría es del cristianismo, él la usará en el ámbito antropológico de las relaciones; aquí se retomará en el ámbito cristiano, aplicándolo a Dios mismo. La siguiente cita lo precisa: “El autor (Lain) es consciente de que la palabra “proximidad” es propia del cristianismo; es la manera como enseña Cristo a vivir a los hombres entre sí: como prójimos. Por ello, aunque el punto de partida es el evangelio de Lucas 10: 25-27, Laín Entralgo seguidamente aclara: “viviré mi propia aventura” p. 17). Se atreve, entonces, a tener una experiencia que ilumine y se apropie, de un modo nuevo la propuesta establecida por el cristianismo; para hacerlo, intenta interpretar el contenido de la parábola, poniendo su contenido religioso entre paréntesis, como un suceso psicológico y moral que es natural al género humano (García, Gil y Escobar, 2021).



Decir que Dios es proximidad, a partir de los sentimientos y acciones del samaritano, es reconocer que en los seres humanos se dona el acontecimiento divino. Ver la manera en cómo se da esta manifestación de Dios en el samaritano y –desde él– en todo ser humano que se mueve por la compasión en favor de quien sufre es el propósito de este escrito.

En este capítulo se desarrollará el contenido de la siguiente manera: en primer lugar, se hará el planteamiento básico del tema de los atributos de Dios como los entiende la dogmática tradicional, a la vez que se planteará la necesidad de migrar a una consideración de tipo existencial, *acontecial*<sup>4</sup>. Luego, se hará un acercamiento a la parábola de Lc 10, 25-37 y se seguirá el proceso por el cual el samaritano se comporta como Dios, haciéndose prójimo de quien está tirado al borde del camino y, por último, se justificará por qué la proximidad es un atributo divino

---

<sup>4</sup> La palabra “acontecial” es utilizada por Romano (2009; Dika, Hackett y Romano, 2012), quien desarrolla ampliamente el tema de la fenomenología del “acontecimiento”. La hermenéutica *acontecial* de Romano también orientará la posibilidad de reconocer a Dios como “acontecimiento” donado en la forma de amor. Ahora bien, Dios puede ser considerado un acontecimiento, dado que como Misterio irrumpe inesperadamente, haciendo un llamado a responder y a modificar la vida, al reconfigurar la comprensión de ella y de la humanidad misma a la luz del nuevo sentido que introduce al manifestarse. Aunque Romano no habla de acontecimiento refiriéndose a lo religioso, sino al ser humano, reconoce que, al nacer, el hombre viene al mundo con un acceso a lo sagrado, en el que lo “de afuera”, lo puede tocar. “Lo otro que yo mismo” se da en la sobreabundancia propia del acontecimiento religioso, saturación de la saturación en categorías de Marion (Scannone, Walton y Esperón, 2017). Adicional a esto, en esta reflexión se tienen en cuenta los postulados de Jean Luc Marion en lo que él denomina “la fenomenología del don” de la llamada. Precisamente “lo dado” en su aparecer, es lo que permite comprender el acontecimiento. Según el pensador francés, el acontecimiento es uno de los “fenómenos saturados” (Capelle, 2015).



que revela lo que Dios es y hace al acercarse a los seres vivos misericordiosamente.

## **De los atributos esenciales a los rasgos acontecenciales de Dios**

La doctrina de los atributos divinos hace referencia a la manera en la cual se concibe a Dios desde su mismo ser y acontecer, al recurrir a la analogía como única vía posible de acceso al Misterio. Esto significa que lo que se diga de Dios nunca coincide completamente con el Misterio que se quiere expresar, y que las imágenes a las que se llega siempre pueden ser corregidas y superadas porque ninguna es absoluta ni definitiva<sup>5</sup>. En el caso del cristianismo, las imágenes con las que se habla de Dios se inspiran en lo que Dios mismo ha dicho de sí mismo en la historia, cuyo testimonio son las Sagradas Escrituras<sup>6</sup>. En nuestro trabajo, por lo

---

<sup>5</sup> Osorio (2015) hace una exposición muy completa sobre el tema de los atributos de Dios. El tema lo aborda de esta manera: en primer lugar, un acercamiento a los padres apologistas, quienes tocaron el tema de los atributos desde conceptos negativos, afirmando la trascendencia e infinitud de Dios. Luego, comenta la Suma Teológica donde santo Tomás de Aquino, con precisión metafísica, habla de Dios como acto puro de Ser, distinguiendo los atributos de la esencia divina de los del obrar divino. Entre los primeros, habla de simplicidad, perfección, bondad, infinitud, omnipotencia, inmutabilidad; entre los segundos, ciencia, vida, amor, justicia, misericordia (cfr. S. Th. I, q 2-26). También se presenta el tema de los atributos desde las perfecciones de Dios comunes a las divinas personas de la Trinidad, los cuales se desprenden de su esencia (ser, verdad, bondad, inteligencia, voluntad, increado, independiente, necesario, infinito, inmutable, eterno, incomprendible, inefable). Cfr. S. Th. I, q. 13, a. 12; C.C, lib. I, c. 35; In IV Sent, lib. I, dist. 2, q. 1, a.3. La misma doctrina fue afirmada por el Concilio de Letrán IV (1215) y recogida a su manera en el Vaticano I (1870), el cual habló de Dios como uno, verdadero, inmenso, omnipotente, inmutable, perfectísimo, incomprendible e inefable (DS 800; DS 3001). También se puede confrontar para el mismo asunto a Bouyer (1990).

<sup>6</sup> Si se tiene en cuenta que Dios es como se revela, la proximidad que se desarrollará en este capítulo no correspondería solo al plano de la historia





tanto, se acudirá al Segundo Testamento, ya que allí está presente la narrativa más original e inspiradora de nuestra fe.

Progresivamente se superará la rigidez del pensamiento griego que ha marcado la teología de la Iglesia católica en Occidente al retornar al estilo vivo propio de la Biblia, la cual presenta los atributos de Dios a partir de la historia de la salvación (Bedoya, 2020). En esta historia, el evento definitivo es la Encarnación del Hijo eterno de Dios. Esto quiere decir que cuando se asegura la presencia de Dios en el mundo con Jesús de Nazaret, lo que se diga de Dios tiene que pasar por el encuentro con este acontecimiento culminante que es la misma persona de Jesucristo. De esta manera, los atributos bíblicos de Dios que son captados por el camino de la experiencia concreta solo pueden ser expresados de tal modo que logren fascinar e involucrar; y esto es lo que hace Jesús en la parábola del samaritano como se verá a continuación.

Por el mismo Misterio de la Encarnación es posible narrar los atributos divinos, no desde el lenguaje esencialista típico de los manuales de Teología, sino con lenguaje acontecimental; es decir, afirmando que Dios es acontecimiento. O lo que sería lo mismo, permitiendo que la categoría de acontecimiento

---

salvífica (económica), sino también a su ser eterno en la comunión de las personas divinas (inmanente); proximidad esencial divina de cada una frente a las otras. Si se dice que Dios es proximidad al revelarse, es porque lo es en su acontecimiento trinitario eterno (lo que la Teología tradicional llamaría esencia eterna). En este planteamiento seguimos a Rahner, comentado por Forte (1988). Así no hay separación entre Dios, es su mismidad y la manera como se ha acercado a nosotros en nuestra propia historia, contando la suya que es eterna.



hable de Dios. Se recurre, no a la metafísica, sino a la existencia misma y la existencia no se explica, se narra.

Ahora bien, este acontecimiento de Dios ofreciéndose a los seres humanos, solo puede ser comprendido y expresado en el lenguaje de la metáfora. Por eso los atributos, rasgos, características, modos de presentarse de Dios a los hombres serán testimoniados al mejor estilo de las narraciones bíblicas. Incluso, más que hablar de atributos en sentido clásico, se hará acopio de descriptores lógicos de la naturaleza divina y de su acción. Aquí se propone contemplar a Dios sucediendo libremente entre su creación. Este es el camino abierto por la Biblia y que vive plenamente Jesús en toda su existencia histórica. Podríamos decir que en Él, el Verbo encarnado, todos los atributos de Dios se hacen persona, concreción histórica, se hacen vivencia palpable.

Por último, es preciso aclarar que ninguno de los atributos bíblicos abarca el Misterio de Dios o lo agota; simplemente, con delicadeza y finura exquisitas, buscan expresar lo que Dios deja percibir de sí mismo por medio de la experiencia. En el caso de la parábola que se ha elegido como inspiración, deseamos descubrir cómo Jesús nos dice algo de Dios, a partir de lo que Él mismo ha vivido. Así, el atributo no es fruto de la inteligencia que aprehende racionalmente algo del Misterio, sino una narrativa de la acogida existencial de aquello que Dios revela de sí mismo.

### **La parábola del samaritano (Lc 10, 25-37), reveladora de la proximidad de Dios**

No se tiene la oportunidad de realizar un acercamiento exegético exhaustivo a la parábola del samaritano misericordioso (Lc 10, 25-37), a partir de un estudio



sincrónico del texto<sup>7</sup>. Alguna aplicación del método narrativo sería de gran utilidad, pero sería un trabajo oneroso. Sin embargo, realizados estos estudios previamente, se concluye que en este relato la proximidad aparece como un rasgo acontencial de Dios. A continuación, se intentará argumentar esta tesis.

El texto de Lucas 10, 25-37 aparece canónicamente como una unidad literaria y teológica, aunque quizás en el origen de la tradición fueran dos perícopas independientes: el diálogo de Jesús con el legista sobre el mandamiento principal (en este caso la pregunta sobre cómo alcanzar la vida eterna Lc 10, 25-29) y la parábola propiamente dicha (Lc 10, 30-37)<sup>8</sup>. La pregunta del jurista: "¿Y quién es mi prójimo?" (Lc 10, 29) es la que provoca la respuesta de Jesús con la parábola; así fue como Lucas (o la tradición anterior a él) las unió. Así lo enuncia Bovon (2002, p. 110),

Esta (la parábola) se inserta en un debate en el que se juega el acceso a la vida eterna. Jesús y su interlocutor están de acuerdo en recurrir a la Escritura y en articular la herencia eterna con la práctica de la ley. La parábola sirve de respuesta a

---

<sup>7</sup> Es imposible dar cuenta de la extensa bibliografía que hay sobre la parábola del samaritano. Un texto clásico de estudios sobre el Evangelio de Lucas trae algunas referencias en alemán, francés e inglés. Son estudios exhaustivos, no recientes, pero sí de oportuna consulta (Fitzmyer, 1987).

<sup>8</sup> Sobre la delimitación del texto estudiado se puede tener en cuenta lo dicho por Cardona: "El pasaje del Samaritano misericordioso (Lc 10, 25-37) hace parte exclusiva del material de la obra lucana. El relato se halla dentro de la imagen del desplazamiento de Jesús y los suyos de Galilea hacia Jerusalén (Lc 9-19), uno de cuyos énfasis es la formación de los seguidores y las seguidoras de Jesús (Lc 8, 1-3)" (2006, 49). En cuanto al origen de la parábola y su vinculación con el diálogo con el Maestro de la ley, Fitzmyer (1987) sostiene que la parábola llegó al evangelista de su fuente particular "L". Solo en un momento posterior se unió con el pasaje anterior.



una cuestión concreta: ¿quién es mi prójimo? No puede perder su carácter exegético y moral, sus vínculos con el mandamiento del amor a Dios y con el amor de Dios por nosotros. Así pues, como el mandamiento es doble, siguen dos perícopas para ilustrarlo. Lucas, a quien le gusta hacer ver, invita a los lectores a vincular al samaritano con el amor al prójimo y a Marta y a María con el amor a Dios.

Para nuestro propósito, se presentará solo a la parábola, pero no perderemos de vista el diálogo con el jurista que le sirve de contexto y ambientación a la narración del samaritano.

Todos los estudios realizados sobre las parábolas confirman que estas metáforas no buscan solo ilustrar el mensaje de Jesús sobre el Reinado de Dios, sino ser una epifanía de la captación que por experiencia ha hecho Jesús del Misterio de Dios. Esto quiere decir que en cada parábola de los evangelios hay que encontrar a Jesús revelándose en ellas y revelando a Dios. La metáfora viva, utilizando una expresión de Paul Ricoeur,<sup>9</sup> no sería la imagen de un texto, con toda su fuerza y poder creador, sino una persona: Jesús de Nazaret, quien vive, realiza y actúa la parábola. En el caso particular de la parábola de Lucas que nos ocupa, Él es la proximidad fontal de Dios en suceso. A este respecto, dice Osorio (2015, p. 90),

---

<sup>9</sup> Elizabeth Monasterios, comentando el aporte de Paul Ricoeur al estudio de la metáfora, afirma que: "La metáfora, cuando está viva, tiene capacidad de inventar, de decir algo nuevo de la realidad. De producir, en suma, una ganancia de sentido" (Wood et al., 2000, p. 36). En este caso, Jesús es la metáfora viva que narra algo nuevo sobre Dios. Aparecerá Jesús como poeta de Dios con su fuerza creativa, no solo con un recurso retórico de imágenes y tropos (según Ricoeur), sino creador de un nuevo sentido para expresar el Misterio de Dios.



El conocimiento de Dios pasa por Jesús como su revelación plena. Dios se nos ha manifestado y se nos ha revelado en toda la historia, pero su última y plena revelación la tenemos en Jesús de Nazaret. Por Jesús podemos tener un acercamiento a la vida divina, sólo por él y en virtud de la revelación, tenemos acceso al conocimiento de Dios. En Jesús la divinidad se ha hecho presente en nuestra historia de una manera real y definitiva<sup>10</sup>

Por eso, Jesús es Dios acercándose amorosamente. Esto se confirma con estas palabras de Duquoc: "No se trata ya entonces del misterio de Jesús, sino del misterio de Dios. Pues bien, el misterio de Jesús consiste en que su trascendencia se da humanamente" (1992, p. 95). Él es el relato vivo de Dios<sup>11</sup>, ya que narra en la parábola lo que realizó siempre en sus gestos de compasión. La fuerza narrativa del relato se encuentra en las acciones concretas de Jesús. Por eso, aunque con los expertos se deba afirmar que esta parábola no ha salido directamente de los labios del Jesús histórico, sino que es una interpretación existencial hecha por la comunidad lucana a la luz de la Pascua (desde lo captado en Jesús). El hecho de que sea un "recuerdo creativo" (Wegner, 2020, p.134) de sus discípulos

---

<sup>10</sup> Allí se citan textos de autores como Pagola (2007) y Haight (2007). Al estudio se puede sumar el apartado titulado: *¿Qué significa "encarnación de Dios"?*, en Rahner (1979).

<sup>11</sup> Al continuar con el aporte de Ricoeur, la metáfora es creación y no solo sustitución. Solo los enunciados metafóricos, metáforas vivas, tienen estatus de evento, que significa, y de acontecimiento, que sucede. "Únicamente las metáforas auténticas, vivas, son simultáneamente significación y acontecimiento" (Wood et al., 2000, p. 44). La parábola del Samaritano adquiere un valor epifánico, teofánico. Las palabras humanas de Jesús interpretadas por la comunidad cristiana están habitadas por el mismo Dios, haciéndose acontecimiento revelador.



no le resta importancia; la vida de Jesús confirma lo que dice la parábola. Jesús “projimeó” su experiencia de Dios; la puso en acto al acercarse, al atender misericordiosamente a todos los que se encontraban en situación de especial vulnerabilidad. Y, como se mencionó anteriormente, si el cristianismo reconoce en Jesús la Encarnación de Dios, entonces las acciones de Jesús son las de Dios; el comportamiento compasivo de Jesús es un rasgo divino; el ser donado de Jesús es el ser mismo de Dios dándose sin medida. En resumen, Dios es como Jesús; por lo tanto, si Jesús fue prójimo de todos, entonces Dios es prójimo en su esencia y existencia donada.

Al no poder ampliar todos los detalles del texto, se hará énfasis en algunos aspectos que sirven al propósito de este escrito.

Lo primero que se nota es que la proximidad de Dios se revela en una dinámica de compasión que se realiza desde el “acercarse”.

El verbo griego utilizado por el evangelista es **Προσέρχομαι** (“acercarse”). Esta manera de proceder se muestra similar en otro texto de la obra lucana, el de la reanimación del hijo de la viuda de Nain (Lc 7,11-17)<sup>12</sup>. Allí se utiliza el mismo verbo que hemos citado.

---

<sup>12</sup> El verbo griego “acercarse” aparece también en el episodio del encuentro de Jesús con el joven que llevan a enterrar. Allí Lucas usa el mismo verbo (**Προσέρχομαι**) para mostrar la proximidad compasiva de Jesús en este momento límite frente a la muerte inminente. En ese texto se da el mismo proceso ya explicado: Jesús ve el dolor de la viuda, quien lleva a enterrar a su único hijo. No solo reconoce su indefensión por su condición de viuda, sino su sufrimiento por perder el único apoyo humano que le quedaba. Luego, movido a compasión, profundamente empujado por la misericordia, se acerca al féretro y lo toca. La realidad de la compasión sucediendo dentro de Jesús lo lleva a hacer lo impensable: tocar un ataúd



A continuación, se hará un análisis sencillo de algunos versículos del texto griego tomando de base el texto interlineal de Lacueva (1984):

**33 Σαμαρίτης δέ τις ὁδεύων ἦλθεν κατὰ αὐτὸν καὶ ἰδὼν ἐσπλαγχνίσθη, ἦλθεν κατὰ αὐτὸν”.**

En esta expresión, que es la primera que Jesús utiliza para describir el comportamiento del samaritano que va de viaje, se utiliza el verbo **ἔρχομαι**<sup>13</sup> que significa venir o ir, y se utiliza en una gran variedad de aplicaciones; también quiere decir acercar, arribar, llegar. Luego viene una preposición (**κατὰ**) que significa “junto a” o literalmente “hacia abajo” de Él, en el caso particular de la parábola, se refiere al herido por el pronombre en acusativo que está después (**αὐτός**).

Según lo dicho en el párrafo anterior, podríamos traducir el texto por: “se acercó a Él”; “vino junto a él”; “vino hasta debajo de él”, “llegó a él” (Kapkin, 2008, p. 50).

Estas traducciones permiten entender que “el acercarse”, “el llegar” del samaritano se hace con fuerza, con intensidad. El viajero se implicó completamente. Llegó hasta “cerca de él”, con una aproximación personal distinta a la del sacerdote y al levita que se acercan, pero se corren al otro lado para eludirlo y seguir adelante. El samaritano se acerca y se pone “debajo” del herido para tomarlo por completo. Lo que hará a continuación con el moribundo confirma

---

so pena de quedar impuro según las prescripciones de la Ley. Y con la fuerza de las palabras y este acercarse amorosamente, devuelve la vida al muchacho. Aparece el ver, sentir y actuar que describimos en la parábola del samaritano.

<sup>13</sup> El verbo está en aoristo activo, tercera persona del singular indicativo.



su dedicación total. Se ubicó de tal manera que todo el sufrimiento de aquel hombre fuera soportado por su misericordia.

**34 καὶ προσελθὼν κατέδησεν τὰ τραύματα αὐτοῦ ἐπιχέων ἔλαιον καὶ οἶνον, ἐπιβιβάσας δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος ἤγαγεν αὐτὸν εἰς πανδοχεῖον καὶ ἐπεμελήθη αὐτοῦ.**

En este versículo se utiliza el verbo griego: **προσέρχομαι**<sup>14</sup> que traduce: “acercarse”, “abordar” y está en profunda relación con el comentario hecho sobre el versículo 33. En este caso puede ser traducido por “acercándose”, “se acercó”, “habiendo venido hacia”, “habiéndose acercado”.

Jesús describe las cosas de la siguiente manera: el samaritano que iba de viaje “vino junto a él” (se acercó v. 33) y, “al verlo”, “fue movido a compasión”, y “habiéndose acercado” (v. 34), vendó las heridas [...]

El ver y el sentir misericordia están entre los dos acercamientos. Y de manera particular, el acercamiento del versículo 34 es la plataforma de todas las acciones que se describen a continuación. Podemos decir, entonces, que el “acercarse” es la acción fundamental y fundante de todas las demás. Al acercarse, después de ver y de sentir, el samaritano salvó al herido de la muerte. Kapkin (2008) lo explica de esta manera: “El v. 34 anota el término preciso que contrasta con el doblemente repetido antes “pasó frente a él de largo”; el samaritano, movido por la compasión al verlo, “se

---

<sup>14</sup> En el versículo 34 el verbo está en aoristo activo participio nominativo singular (προσελθὼν).





acercó a él”, se podría decir, para jugar con el término “prójimo (próximo), que “se aproximó a él”, su hijo prójimo, próximo suyo” (p. 53).

Hasta aquí el corto comentario sobre algunos detalles del texto griego.

Al retomar el comentario general a la parábola, Pagola la considera del samaritano como la forma utilizada por Jesús para diseñar la dinámica de la misericordia, que es el verdadero nombre de Dios según la revelación neotestamentaria. Así lo dice Pagola:

Jesús, que vive aliviando el sufrimiento de quienes encuentra en su camino, rompiendo si hace falta la ley del sábado o las normas de la pureza, le responde (al legista) con la parábola del “buen samaritano”, donde diseña de manera muy concreta la verdadera dinámica de la misericordia, por encima de todo legalismo que ignore el sufrimiento de las personas. (2017, p. 73)

Luego, al comentar el texto de Lucas, explicita dicha dinámica en tres momentos: la mirada compasiva, el acercamiento al que sufre y el compromiso de los gestos. Lo que llama la atención de dicho proceso es que, cuando describe lo que hace el samaritano, describe la actuación del mismo Dios (Pagola, 2017). Solo la misericordia como estilo de vida permite captar plenamente el Misterio de Dios porque se prologa su acontecer en todo gesto humano que alivie el sufrimiento<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Pagola (2015) desarrolla esta propuesta de romper con la indiferencia pensando desde el sufrimiento de las víctimas, haciendo sitio en la vida a los marginados y excluidos, promoviendo la solidaridad, teniendo en cuen-

Es necesario ampliar la cercanía misericordiosa de la que se ha hablado anteriormente:

En primer lugar es necesario identificar la necesidad, caer en la cuenta del dolor y la tragedia ajena (Lc 10, 33). El samaritano no pasa de largo como los hombres de culto, el sacerdote y el levita (Lc 10, 31-32). No es indiferente ante el dolor que se estrella contra la indolencia del corazón que no quiere implicarse. Este viajero, extranjero, de quien no se esperaría ningún atisbo de bondad en favor de un judío, ve la verdad de la situación y se deja afectar por ella.

En segundo lugar, desde el ver qué implica y compromete, se desatan los sentimientos (Lc 10, 33). En este caso la compasión, la conmoción de entrañas, la misericordia. No es un simple pesar, o lástima superficial. Hasta las vísceras del samaritano llegó el sufrimiento del herido que se estaba muriendo. Actúo como actúa Dios, con los mismos sentimientos de Jesús frente a la viuda de Naín (Lc 7, 11-17), con la misma pasión amorosa con la que el Padre bueno recibe a su hijo rebelde que regresa a casa (Lc 15, 11-32). El samaritano actúa "divinamente". Con esto confirmamos nuestro postulado: Dios es prójimo, ya que el samaritano se comportó como prójimo del hombre tirado al borde del camino y los gestos del samaritano son los gestos de Dios. Como lo diría

---

ta las necesidades de los últimos. El mismo Pagola, comentando la pasión del Señor según san Lucas escribe, a propósito del "Dios crucificado", afirma: "Este "Dios crucificado" no permite una fe frívola y egoísta en un Dios omnipotente al servicio de nuestros caprichos y pretensiones. Este Dios no pone mirando hacia el sufrimiento, el abandono y el desamparo de tantas víctimas de la injusticia y de las desgracias. Con este Dios nos encontramos cuando acercamos al sufrimiento de cualquier crucificado" (2019).



Pronzato: "Sólo [sic] la humanidad, el estremecimiento de las entrañas, la punzada sentida en el corazón, es sintonía inequívoca de lo divino" (2003, p. 9).

Por último, la misericordia mueve al samaritano a acciones concretas (Lc 10, 34-35). Las que estaban a su alcance y podían remediar la situación. No son acciones extravagantes o exageradas. Son pequeñas ayudas pero contundentes, las cuales le salvaron la vida en el momento justo. Además, no contento con prestar los primeros auxilios, buscó la recuperación total de aquel hombre (lo lleva a una posada, paga el cuidado posterior y promete regresar a mirar el proceso de recuperación Lc 10, 34-35). No es un fagonazo de misericordia, es una misericordia que asiste, rehabilita y cura completamente como la de Dios con sus hijos. Campana (2021), comentando la obra de Laín (1968) dice a este respecto,

Todo hombre es mi prójimo, todo hombre al que pueda hacerle bien y el samaritano no sólo [sic] se acerca y decide el encuentro, sino que se siente conmovido hasta las entrañas por ese hombre herido y maltrecho. Tiene compasión de él y obra en consecuencia ayudando al otro, dando espacio para crear la vinculación entre hombre y hombre, 'la relación de proximidad'. (p. 5)

En contraste con la indiferencia de los hombres de culto, Fitzmeyer (1987) comenta,

El sentimiento de lástima y las atenciones que presta un cismático samaritano al pobre hombre, víctima de salteadores de caminos, contrasta vivamente con la insensibilidad y la absoluta despreocupación, tal vez inspirada en la propia ley,



de los representantes del culto judío; precisamente aquellos que, por su función y su pertenencia a una determinada tribu, tenían por oficio “purificar” a los afectados por alguna contaminación de orden físico. (p. 279)

El papa Francisco lo expresaría de esta manera: “Uno se detuvo, le regaló cercanía, lo curó con sus propias manos, puso también dinero en su bolsillo y se ocupó de él. Sobre todo, le dio algo que en este mundo ansioso retaceamos tanto: le dio su tiempo” (2020, n. 63).

No quedan dudas, pues, de que el samaritano actúa como Dios y por eso sus acciones revelan el acontecer divino.

Por todo esto, se infiere que la proximidad es predicado no ontológico, sino existencial de Dios. En esta narración el acontecimiento de Dios se revela en un simple viajero sin nombre, que supo actuar oportunamente conmovido en sus entrañas frente al hombre herido en el camino de Jerusalén a Jericó. El Dios que se revela en el samaritano es el extranjero, el que no es bien recibido, el extraño, el transeúnte, el que no cuenta, el despreciado, el hereje. El que traspasa los límites de lo establecido por los códigos de la religión judía. El Dios que se escapa de los moldes y estructuras de la ontoteología tradicional para dejarse descubrir donde nunca lo se le buscaría, en un samaritano. Sería más lógico que Dios aconteciera en un sacerdote o en un levita, hombres sagrados, en contacto permanente con el mundo de la religión y no en un cismático y repudiable samaritano que no pertenece al mundo de lo “correcto” y lo “legal”. Así lo expresan Moreno y Arboleda: “se vislumbra un Dios



que está más allá del ser, que se encarna en el Otro que me interpela, un Dios que se dona y se manifiesta en la apertura del hombre y en la recepción del don” (2018, p. 354).

El acontecer de Dios consiste en este “aproximarse” y según la dinámica de la parábola, el escenario de este revelarse, de esta auténtica teofanía, es la historia sufriente de los seres humanos; de un hombre que bajaba de Jerusalén a Jericó y fue despojado, humillado, golpeado y abandonado. Así, las tragedias humanas se convierten en experiencias teologales que suscitan el aparecer del Misterio divino como proximidad amorosa. Gracias a Jesús la divinidad se ofrece en las personas como compasión.<sup>16</sup> En quien se acerca a atender a otro, está Dios mismo haciendo

---

<sup>16</sup> En cuanto a las lecturas que se han hecho de la parábola del samaritano, esta conclusión de González a propósito del sentido cristológico de la parábola nos puede iluminar: “una profundización cristológica en el sentido teológico de la parábola que permitiría superar la contraposición entre lecturas alegóricas y éticas del texto, merced a un significativo cambio de perspectiva. Pues si en los comentarios antiguos de la parábola, el samaritano era figura de Cristo que viene en auxilio del hombre pecador, representado en el apaleado, en las lecturas contemporáneas se reconoce a Cristo principalmente en el hombre que padece, de modo que el samaritano, que se compadece de su prójimo, se compadece en realidad de Cristo mismo. En esta segunda lectura, sería el sufrimiento redentor y solidario de Cristo lo que en primer término imprimiría valor y sentido al sufrimiento del hombre, comunicando también un valor y una proyección especiales a la acción de compadecerse del prójimo necesitado. Considérese que quien toma la iniciativa en la compasión es en primer término también Cristo, y así la invitación a obrar como el samaritano es también una invitación a identificarse con Cristo no solo en su dolor, sino en su compasión. Cristo padece y se compadece. En la medida en que quien escucha la parábola entiende que él está llamado a hacer lo mismo, entiende también que disponerse a la compasión y salir en ayuda del prójimo herido ya no son actitudes y acciones éticamente loables; pues, para un cristiano constituyen además manifestaciones propias de su alma sacerdotal” (2018, p. 556).



lo suyo como Dios. En expresiones de Baena (2015), Dios se trasciende en la criatura, haciéndola salir de sí misma al encuentro del otro. El acto creador de Dios nos mueve desde dentro a trascendernos en el servicio incondicional del otro, especialmente de los más desprotegidos y dolientes. En este mismo sentido, el papa Francisco (2013) en *Evangelii Gaudium* dice:

En una civilización paradójicamente herida de anonimato y, a la vez obsesionada por los detalles de la vida de los demás, impudorosamente enferma de curiosidad malsana, la Iglesia necesita la mirada cercana para contemplar, conmoverse y detenerse ante el otro cuantas veces sea necesario [...] Tenemos que darle a nuestro caminar el ritmo sanador de proximidad, con una mirada respetuosa y llena de compasión pero que al mismo tiempo sane, libere y aliente a madurar en la vida cristiana. (p. 169)

En este caso, la Iglesia actuaría con el ritmo de la proximidad divina. Y en *Fratelli Tutti*, anota Francisco(2020):

El relato, digámoslo claramente, no desliza una enseñanza de ideales abstractos, ni se circunscribe a la funcionalidad de una moraleja ética-social. Nos revela una característica esencial del ser humano tantas veces olvidada: hemos sido hechos para la plenitud que solo se alcanza en el amor. No es una opción posible vivir indiferentes ante el dolor, no podemos dejar que nadie quede “a un costado de la vida”. (n. 68)

La parte final de la parábola es muy importante. Jesús le hace una pregunta al legista con quien dialoga: “¿Quién te parece que se comportó como prójimo del que yacía herido al borde del camino?” A la que el



jurista responde: "El que practicó la misericordia con él". Aunque este hombre de ley esquivo la palabra samaritano, quizás para no contaminar sus labios con este gentilicio indeseable, describió de manera excelente al samaritano como "el que practicó la misericordia"; es decir, el misericordioso. Ya este sujeto no es identificado solo con su lugar de origen, Samaría, sino que será de ahora en adelante modelo de "prójimo"<sup>17</sup> por su compasión.

Prójimo es, literalmente, el que hace misericordia con el otro, el que hace lo propio de Dios con el hermano solo y desamparado al actuar de modo divino con quien está tirado en el camino. Dicha actuación permite dar al necesitado lo que se ha recibido de Dios (su misericordia) (Bedoya, 2007, pp. 417-418).

El samaritano, en síntesis, se hizo prójimo misericordioso como lo es Dios.

### **Consideraciones finales**

Decir que Dios es "proximidad" no es definir a Dios estrechándolo en categorías intelectuales, ni pretender establecer una identidad absoluta entre los términos "Dios" y "prójimo", como ya lo aclaramos en los párrafos precedentes (McFague, 1994). Lo que sugerimos es ofrecer una categoría que nos hable

---

<sup>17</sup> Desde el punto de vista lingüístico, la traducción común de Lc 10, 36 por "llegar a ser el prójimo de alguien" es válida si se tiene en cuenta que en Josefo y en Filón esta frase significa: "acercarse a una cosa o a una persona (Josefo, Bell VI, 258, 346; Ant I, 254; Filón, Virt 40)" (Balz y Schneider, 1998, p. 1008. Según eso, parece que Lc 10, 36 combina el sentido espacial del término con el objetivo ético de la manera tradicional de hablar acerca del prójimo: lo importante es "llegarse al prójimo". Al respecto, confrontar "πλησίον" en los autores anteriormente citados.



de Dios al estilo del lenguaje utilizado por Jesús; un lenguaje experiencial donde el punto de referencia es la vida misma con todos sus dramas y posibilidades.

Es necesario admitir que no es lo último que se puede afirmar, ni lo único. Por supuesto que hay muchas metáforas dichas y por descubrir, que son iluminadoras para alcanzar el objetivo (McFague, 1994)<sup>18</sup>. Por lo tanto, las líneas aquí escritas quedan abiertas para nuevos descubrimientos, ampliaciones, ajustes y correcciones.

En la parábola del samaritano se integran muy bien el acercamiento y la misericordia, vecindad y compasión, proximidad y amor donado<sup>18</sup>. Cuando se reconoce que el “acercarse” es propio de Dios, se está describiendo concretamente la manera como Dios se revela dándose<sup>19</sup>. En este orden de ideas, el acercarse

---

<sup>18</sup> Cuando se habla de Dios como donación, se pasa de la metafísica tradicional como plataforma epistemológica para hablar de Dios a la fenomenología que presenta a Dios como “siendo-dado”. Así lo expresa Marion: “Su donación por excelencia implica que “Dios” se está dado sin restricción, sin reservas, totalmente. “Dios” no se da particularmente según tal o cual esbozo, como un objeto constituido que, sin embargo, solo ofrece la mirada intencional de una cara de su visibilidad sensible, dejando a la presentación la tarea de volver a dar lo que no se da: pero se da absolutamente, sin la menor reserva y sin esbozo alguno, ofreciendo toda su cara” (2005, p. 94). Y en otro texto dice: “Dios no es porque Él no tiene que ser, sino que ama, entonces, por definición, ninguna condición puede ya restringir su iniciativa, su amplitud ni su éxtasis. El amor ama sin condición, por el simple hecho de que ama. Ama también sin límite ni restricción” (2010, p.79).

<sup>19</sup> “Para la experiencia bíblica esto acabó haciéndose tan evidente que al final, tras la culminación definitiva en Jesús de Nazaret, lo define como amor: Dios es ágape (1 Jn 4, 8.16), es decir, “Dios consiste en estar amando”. Y amando no como el que en el amor interpretado como “eros” busca algo para sí, lo que llevó a Aristóteles a pensar que no tiene sentido hablar de un amor de Dios a los hombres; sino amando con aquel amor que, desde el Éxodo hasta la vida de Jesús, se muestra preocupado únicamente por el bien del hombre y de la mujer, empezando por el pobre, el sufriente y el oprimido. Cabe atreverse a decir, con todo rigor teológico, que Dios





más radical de Dios ha sido la Encarnación. Toda la capacidad comunicativa y salvífica de Dios se ha hecho humanidad en Jesús de Nazaret (Jn 1, 14-16). Este es el centro de la fe cristiana y dicha encarnación no es más que la proximidad absoluta de Dios quien ha venido a habitar en medio de los hombres. Así lo expresa Osorio:

En Jesús la realidad divina se ha revelado como donación. Es propio de Dios el darse, el donarse, el vaciarse. Es propio de la naturaleza divina el don, la disponibilidad, el amor hasta el extremo. La capacidad de gasto, estar desasido de sí mismo, la donación, el amor, no son solo predicados o modos de Dios, como una adición a su identidad, ellos hacen parte de la naturaleza divina. No es algo añadido al ser de Dios. Es Dios mismo. (2015. p. 108)

Y este es el Dios que se acerca y acontece como prójimo nuestro en Jesús. Así, Dios mismo es proximidad.

Al ir a la parábola se comprueba que la proximidad no es un atributo esencial sino acontecimental de Dios. Más aún, se habla de un rasgo revelatorio para trascender el discurso metafísico. No se desconoce ni se descalifica la manera esencialista de hablar de Dios, pero en este caso se ha optado por presentar el descubrimiento de sus atributos o características propias apelando al lenguaje concreto que aflora en las parábolas evangélicas. Y en el caso de la parábola de Lc 10, de la narración hecha por Jesús ha brotado una palabra con la cual se dirá a Dios a partir de la actuación concreta de este samaritano: la proximidad. Dicha palabra, categoría, cualidad, atributo, rasgo

---

"ni sabe ni quiere ni puede hacer otra cosa que amar", porque esa es su "esencia" más íntima" (Torres, 2013, p. 45).



de Dios se ha concretado en el mismo Jesús en cuya persona Dios es prójimo del ser humano.

Finalmente, es necesario enfatizar que la proximidad de la que se habla no ocurre de manera extrínsecista, es decir, desde afuera, sino desde dentro de la persona, como se narra en la parábola.

Dentro del samaritano estaba Dios haciéndolo prójimo. No se necesitaron intervenciones milagrosas realizadas desde afuera de la situación para cambiarla favorablemente, sino desde dentro de las entrañas de un hombre que supo actuar como Dios. Mardones (2007) expresa de esta manera nuestra posición:

Colocar a Dios fuera de nosotros es otra imagen muy habitual de muchos creyentes. Dios está allá, lejos, distante y externo a nosotros. Este extrínsecismo o externismo de la figura de Dios tiene graves consecuencias para la relación con Dios. Permanece alejado y fuera de nosotros [...] La espiritualidad cambiaría mucho si Dios se viviera como el que nos envuelve y penetra, como la intimidad más íntima a nosotros mismos. (p. 113)

### **Intimidad que se hace proximidad.**

Aunque la interpretación casi unánime de la parábola apunta a encontrar en la misericordia la clave de lectura de la parábola, respetando su intención original, aquí se concluye que hay otras posibilidades que no pueden descartarse. Dentro de este abanico de posibilidades hermenéuticas se ha propuesto ver la proximidad como un atributo de Dios. De esta forma, el samaritano se convirtió en los labios y en la vida de Jesús, en teofanía palpable del acontecimiento de Dios entre nosotros. Por eso, cada vez que se experimenta la proximidad de un ser humano movido a compasión,



## Referencias bibliográficas

- Baena, G. (2015). *Revelación, teología, vida cristiana*. Publicaciones VID.
- Balz, H. y Schneider, G. (1998). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento. Volumen III*. Sígueme.
- Bedoya B., D. F. (2007). Un acercamiento exegético a la parábola del samaritano misericordioso (Lc 10, 25-37). *Cuestiones Teológicas*, 34 (82), 401-421.
- Bedoya B., D. F. (2020). Una migración necesaria... del Dios del concepto al Dios del acontecimiento y de la experiencia. *Camino*, 1 (7), 51-59.
- Bouyer, L. (1990). *Diccionario de Teología*. Herder.
- Bovon, F. (2002). *El evangelio según san Lucas II (Lc 9, 51-14, 35)*. Sígueme.
- Campana, S. J. (2021). De la proximidad a la hospitalidad: hacia el rostro desnudo de la íntima vulnerabilidad. *Sapientia*, 75 (246), 137-154.
- Capelle, P. (ed.) (2015). Le don, la donation et le paradoxe. En *Philosophie de Jean-Luc Marion. Phénoménologie, théologie, métaphysique* (pp, 11-30). Hermann.
- Cardona R., H. D. (2006). Los samaritanos de los evangelios en la vida religiosa: algunos matices bíblicos. En *Jesús Resucitado camino de Emaús* (p. 49). UPB.
- Dika, T., Hackett, W. y Romano, C. (2012). Les concepts fondamentaux de la phénoménologie: Entretien avec Claude Romano. *Journal of French and Francophone Philosophy*, 20 (2), 173-202. doi: <https://doi.org/10.5195/jffp.2012.555>
- 

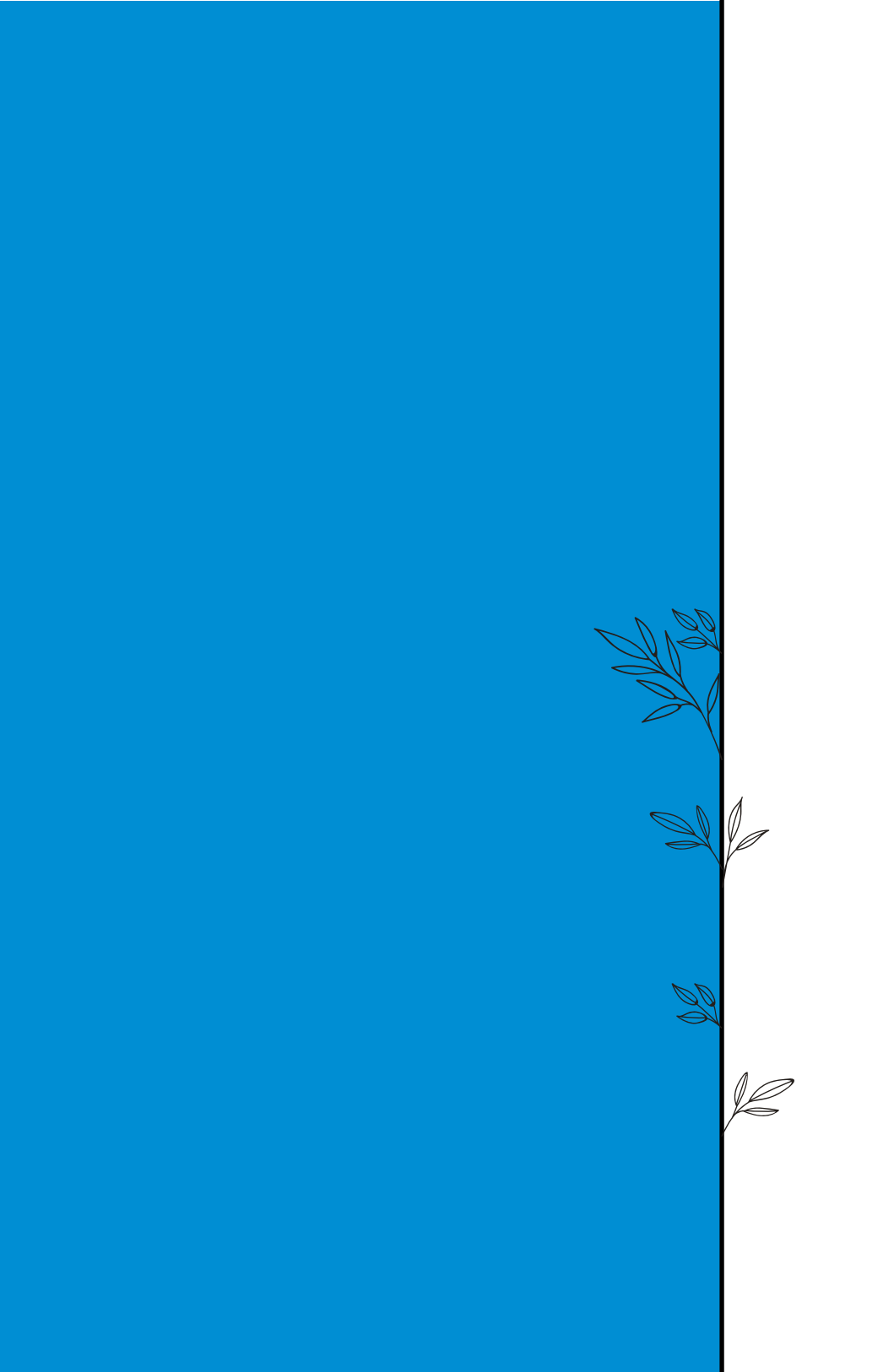


- Duquoc, C. (1992). *Cristología. Ensayo dogmático sobre Jesús de Nazaret el Mesías*. Sígueme.
- Fitzmyer, J. A. (1987). III. Traducción y comentario capítulos 8,22-18,14. En *El Evangelio según Lucas* (pp. 288-291). Cristiandad.
- Forte, B. (1988). *La Trinidad como historia*. Sígueme.
- Francisco (2013). *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*. Libreria Editrice Vaticana.
- Francisco (2020). *Carta encíclica Fratelli Tutti*. Libreria Editrice Vaticana.
- García E., J., Gil V., W. y Escobar V., A. (2021). Pedro Laín Entralgo: la parábola del samaritano misericordioso (Lc 10: 25-37) como propuesta antropológica para la actualidad. *Perseitas*, 9, 187-211. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.3907>
- González, A. M. (2018). En torno al Buen Samaritano. Lecturas del siglo XX. *Scripta theologica*, 50 (3), 533-559.
- Haight, R. (2007). *Jesús, símbolo de Dios*. Trotta.
- Kapkin, D. (2008). *Lucas: Hacia Jerusalén (9,51-13,21)*. Impresos Calderón.
- Lacueva, F. (trad.) (1984). *Nuevo texto interlineal griego-español*. Editorial CLIE.
- Laín E., P. (1968). I. Otredad y Proximidad. En *Teoría y Realidad del otro* (pp. 13-28). Revista de occidente.
- Mardones M., J. M. (2007). *Matar a nuestros dioses. Un Dios para un creyente adulto*. 3rd ed. PPC.
- Marion, J. L. (2005). *Acerca de la Donación. Una perspectiva fenomenológica*. UNSAM.
- Marion, J. L. (2010). *Dios sin el ser*. El lago Ediciones.
- McFague, S. (1994). *Modelos de Dios: teología una era ecológica y nuclear*. Sal Terrae.
- Moreno, J. y Arboleda M., C. (2018). Experiencia y donación. *Perseitas*, 6 (2), 352-386. doi: <https://doi.org/10.21501/23461780.2842>
- 



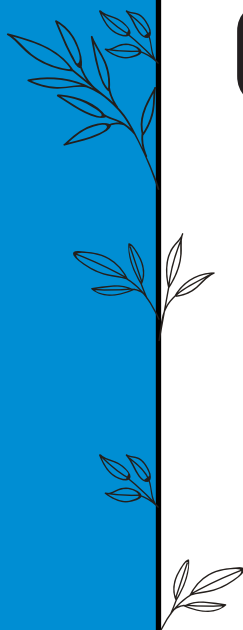
- Osorio H., B. L. (2015). *Kénosis y donación: una clave de lectura del Acontecimiento Jesús*. UPB.
- Pagola, J. A. (2007). *Jesús. Aproximación histórica*. PPC.
- Pagola, J. A. (2015). *Recuperar el proyecto de Jesús (1)*. PPC.
- Pagola, J. A. (2017). *Caminos de Evangelización (4)*. PPC.
- Pagola, J. A. (2019). ¿Qué hace Dios en una cruz? En *Vida Nueva Digital*: <https://www.vidanuevadigital.com/tribuna/que-hace-dios-en-una-cruz-jose-antonio-pagola/>
- Pronzato, A. (2003). *Tras las huellas del samaritano: peregrinación al santuario del hombre*. Sal Terrae.
- Rahner, K. (1979). ¿Qué significa "encarnación de Dios"? En *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo* (p. 253). Herder.
- Romano, C. (2009). *Event and World* (trad. por Mackinlay, S.). Fordham University Press.
- Scannone, J. C., Walton, R. y Esperón, J. P. E. (eds.) (2017). *El acontecimiento y lo sagrado*. Editorial Universidad Católica de Córdoba.
- Schrijvers, J. (2010). Marion, Levinas and Heidegger on the question concerning ontotheology. *Continental Philosophy Review*, 43 (2), 207-239. doi: <https://doi.org/10.1007/s11007-010-9140-y>.
- Torres Q., A. (2013). *Alguien así es el Dios en quien yo creo*. Trotta.
- Wegner, J. D. (2020). Jesus the Samaritan: synthesizing Two Approaches to the Historical Jesus and their Conceptions on the Continuity between Jesus and the Gospels. *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 19 (1), 134-169. doi: <https://doi.org/10.1163/17455197-01803004>
- Wood, D., Ricoeur, P., Clark, S. R. L. y Valdés, M. J. (coord.) (2000). *Con Paul Ricoeur. Indagaciones hermenéuticas*. Editorial Azul.
- 





*Reflexiones*

# eclesiales



### **Luz Dary Gómez Zuluaga**

Magíster en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana, profesional en Trabajo Social de la Universidad de Antioquia. Docente de tiempo completo de la Facultad de Teología y Humanidades, Universidad Católica de Oriente.



ORCID: 0000-0002-7722-2125.

Correo electrónico: ldgomez@uco.edu.co.



# Teología y signos de los tiempos

## Introducción

Los tiempos actuales presentan grandes desafíos al quehacer teológico, *signos* que exigen lectura, reflexión y discernimiento. Para responder de una manera creativa y eficaz a lo que exige este tiempo, el teólogo indefectiblemente debe *querer* ver la realidad en su profundidad y complejidad, sin temores y con mente abierta para llevarla a su reflexión teológica y este no termine sumergido en profundas elucubraciones, desencarnadas de los dramas humanos y ofreciendo reflexiones que no encuentran eco en los hombres y mujeres de nuestro tiempo, “ni en sus gozos y esperanzas, sus tristezas y sus angustias especialmente en los pobres y en cuantos sufren” (GS n.1).

La presente reflexión se aborda partiendo del pasaje de Mateo 16, 1-3 en el que Jesús reprocha a fariseos y saduceos su ceguera espiritual porque les impide identificar los signos elocuentes de la presencia del



Mesías entre ellos. *Ceguera voluntaria*, que no afecta solo a los personajes del pasaje citado, sino a muchos miembros de la Iglesia y de manera particular, al quehacer teológico. Esta ceguera se manifiesta contraria a la revelación del Dios de Abraham, Isaac y Jacob, un Dios de vivos, que ve, escucha (Ex 3,7) y se compromete con su pueblo, su sufrimiento y su restauración hasta el punto de asumir la frágil condición humana encarnándose en Jesús en quién Dios mismo sigue viendo, escuchando, sanando, restaurando, consolando e invitando seguir sus pasos.

La expresión *signo de los tiempos* y la invitación a prestarles atención especial, que Jesús menciona en este pasaje, es recogida por el Papa Juan XXIII al convocar el Concilio Vaticano II y luego se mencionará más explícitamente en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, a partir de la cual seguirá profundizando el magisterio pontificio hasta nuestros días.

La reflexión girará en torno a ¿qué entender por signos de los tiempos?, ¿cuáles son los *signos* de este tiempo? y ¿cómo responder a ellos?, específicamente desde el quehacer teológico y las exigencias y responsabilidad que esto conlleva.

### ¿Qué entender por **Signos de los tiempos**?

Un pasaje del Evangelio en el que Jesús se refiere al tema puede servir de marco inicial. Se trata de Mateo 16, 1-3. Aunque en este caso concreto, se refería a los signos que acompañarían la llegada del Mesías esperado por el pueblo de Israel y que se estaban cumpliendo en Él, el pasaje ofrece elementos importantes que permiten abordar una reflexión sobre el tema:



Se acercaron los fariseos y saduceos y, para ponerle a prueba, le pidieron que les mostrase una señal del cielo. Mas él les respondió: «Al atardecer decís: “Va a hacer buen tiempo, porque el cielo tiene un rojo de fuego”, y a la mañana: “Hoy habrá tormenta, porque el cielo tiene un rojo sombrío.” ¡Conque sabéis discernir el aspecto del cielo y no podéis discernir las señales de los tiempos! (Mateo 16, 1-3)

El contexto de este pasaje es uno de los muchos encuentros de Jesús con los fariseos y saduceos, dos grupos importantes a quienes separaban sus diferencias pero los unía su animadversión frente a Jesús. En esta ocasión, nuevamente quieren ponerlo a prueba y le piden *una señal del cielo* que confirmara su procedencia divina, era una provocación evidentemente porque estaban bien enterados de los múltiples signos extraordinarios que había realizado y por los que empezó a ser considerado como alguien que venía de parte de Dios; unos decían que era “Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que un profeta de los antiguos había resucitado” (Lc 9,19), incluso algunos fariseos así lo reconocían, como bien lo recoge el Evangelio de Juan, presentando el diálogo nocturno de Jesús con Nicodemo, un rico fariseo del Sanedrín quien le dice: “Rabbí, sabemos que has venido de Dios como maestro, porque nadie puede realizar las señales que tú realizas si Dios no está con él” (Jn 3,2). Sin embargo, eran pocos los que así pensaban. Los más, le pedían signos que confirmasen su procedencia divina, como ocurre en el pasaje que nos ocupa.

Jesús, “sabiendo lo que había en el corazón” (Mt 9,4) de quienes lo interpelaban en ese momento, les ofrece una respuesta que, con sutil ironía, los confronta con



su ceguera espiritual, les reprocha que saben distinguir muy bien las señales de la naturaleza, pero no las señales de El Cielo que son múltiples y evidentes, para aquellos que *quieren verlas*. Esta respuesta de Jesús se puede entender como un llamado de atención y una invitación. Les llama la atención, como ya lo había hecho en otras ocasiones, sobre su ceguera espiritual, que no solo les impedía reconocer las señales divinas, sino conocer la voluntad de Dios "Id, pues, a aprender qué significa aquello de: Misericordia quiero, que no sacrificio. Porque no he venido a llamar a justos, sino a pecadores" (Mt 9,13). Podría pensarse que Jesús, en su particular manera, también los invita a tener una mirada más profunda de la realidad, de lo que acontece a su alrededor.

### **La ceguera espiritual**

En diferentes ocasiones recogidas por los evangelistas, Jesús reprocha a escribas y fariseos con fuertes palabras, su *ceguera espiritual*, como lo recoge Mateo 23,24 donde los llama "guías ciegos", evidenciando el riesgo de esa ceguera por la gran responsabilidad que tienen frente al pueblo: "¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! ¡Guías ciegos, que coláis el mosquito, pero tragáis el camello!". A diferencia de la ceguera física, de la que Jesús curó a varios que la padecían, sin responsabilidad alguna de su parte como era el caso del ciego de nacimiento (Jn 9, 1-13), la *ceguera espiritual*, tiene una alta cuota de responsabilidad personal porque involucra la inteligencia, la libertad y la voluntad de la persona que la padece. Es la ceguera de *quien no quiere ver* lo evidente o de quien, por temor a *alterar el normal funcionamiento de las cosas*,



o a que lo saquen de su *zona de confort*, no se atreve a mirar más profundamente la realidad, las personas y dejarse interpelar por ellas.

La ceguera espiritual suele estar asociada a una *rigidez incuestionable* disfrazada de verdad que hace de fortín detrás del cual suele estar escondido un gran temor a lo desconocido, a lo diferente, a lo que no se puede controlar; fortín del cual se puede salir cuando se supera la *falacia de control* para vivir en *la libertad de los hijos de Dios*, cuando se logra tener una mirada de la realidad, de los acontecimientos, de las personas desde el Espíritu de Dios. En realidad, es poco o nada lo que efectivamente se puede controlar, y cuando se vive en la intimidad del Espíritu, en apertura a sus mociones amorosas, se renuncia a cualquier pretensión de control, pues como explicaba Jesús a Nicodemo: "El viento sopla donde quiere, y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va. Así es todo el que nace del Espíritu" (Jn 3,8).

### **Un Dios vivo, que ve, escucha, se compadece, interviene**

Esta ceguera espiritual que Jesús reprocha a escribas y fariseos es contraria a la fe de Israel que, al superar no pocas dificultades, se había consolidado como la fe en el Dios Vivo, "el Dios de Abraham, Isaac y Jacob" (Ex 3,6). El Dios de Israel se relacionaba de manera personal con su pueblo, no era entendido como una idea abstracta, o un ídolo de oro o piedra como los dioses extranjeros, sino que es un *Dios que ve, escucha*, conoce los sufrimientos del pueblo e interviene en favor suyo: "Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo



en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores, pues ya conozco sus sufrimientos" (Éxodo 3,7). Más adelante, en Éxodo 3,14, Dios al autodenominarse "Yo soy", se revela como un Dios para los hombres. Es lo que planteará Ratzinger (1976) en *Introducción al cristianismo*, refiriéndose a este pasaje, dirá: "el "yo soy" significa algo así como "yo estoy ahí para vosotros; se afirma claramente la presencia de Dios. Su ser se explica no como un *ser en sí*, sino como un *ser-para* [...] ahí está para nosotros" (p. 101).

*Estar ahí* para el otro, *ver, escuchar, intervenir* en favor de quien sufre es garantía de la presencia del Dios que se ha manifestado a Israel, pues la característica de los ídolos de los pueblos extranjeros es precisamente que sus dioses "tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven, tienen oídos y no oyen" (Sal 135 16-17). Entre muchos otros pasajes del Antiguo Testamento, Isaías expresará esta cercanía de Dios con su pueblo:

Pero dice Sión: «Yahveh me ha abandonado, el Señor me ha olvidado.» **¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de sus entrañas?** Pues, aunque éstas [sic] llegasen a olvidar, yo no te olvido. Míralo, en las palmas de mis manos te tengo tatuada. (Isaías 49. 14-16)

### **En Jesús, Dios ve, escucha, se compadece, interviene...**

En Jesús, Dios sale al encuentro y se acerca definitivamente a la humanidad, encarnándose, asumiendo la condición humana para ver, escuchar, compadecerse, sanar, liberar, consolar (Mt 13, 53-58/Mc 6, 1-6/Lc 4, 16-20) y enseñar a los que se acercan a Él, quien cómo el Buen Samaritano (Lc 10,25-37), no



pasa de largo frente a la humanidad que yace herida en medio del camino, sino que la ve, se detiene, la levanta, se compromete hasta verla restablecida. En Jesús, su ser y misión, su palabra y su acción están en perfecta coherencia, con la fe en el Dios revelado a Israel. Así lo manifestó en la Sinagoga de Nazaret (Lc 4,18) al hacer la lectura del profeta Isaías (61,1), se identifica con el Siervo de Yahvé y confirmará que el Espíritu de Dios está en Él y sus obras lo corroboran:

El espíritu del Señor Yahveh está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahveh. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos; a pregonar a los cautivos la liberación, y a los reclusos la libertad; a pregonar año de gracia de Yahveh... para consolar a todos los que lloran, para darles diadema en vez de ceniza, aceite de gozo en vez de vestido de luto, alabanza en vez de espíritu abatido. (Isaías 61,1) (Lc 4,18)

No ver al que sufre, no escuchar sus lamentos, no sanar sus heridas, no compadecerse, no consolar, no levantar al que está caído, no anunciar con alegría la Buena nueva revelada en Jesús son síntomas de una ceguera espiritual, frente a la que Jesús, como lo hiciera ayer con escribas y fariseos, llama hoy la atención, invitando a mirar la realidad desde el Espíritu de Dios.

### **El Concilio Vaticano II y los signos de los tiempos**

Será el Papa Juan XXIII quien en la Constitución apostólica *Humanae Salutis*, a través de la cual convoca al Concilio Vaticano II recogerá la invitación de Jesús a *discernir los signos de los tiempos* "siguiendo la recomendación de Jesús cuando nos exhorta a distinguir claramente los signos [...] de los tiempos"



(Mt 16,3)” (Juan XXIII, 1961, No.3). Más adelante, en el mismo documento seguirá diciendo: “Aunque la Iglesia no tiene una finalidad primordialmente terrena, “no puede desinteresarse en su camino de los problemas relativos a las cosas temporales ni de las dificultades que de éstas [sic] surgen” (Juan XXIII, 1961, No.11). Según Patricio Merino (2006),

se trataría de una invitación a discernir en el transcurrir de los acontecimientos aquellos indicios que nos pueden dar noticia de la presencia de Dios y que pueden ser vistos en relación con el Reino de Dios. A estos indicios, el Papa los llama Signos de los tiempos y su descubrimiento resulta de la confrontación de la vida con la fe. (p. 4)

En sintonía con el Papa Juan XXIII que discernía como el querer de Dios para la Iglesia y su misión en el mundo, la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, empieza invitando a los discípulos de Cristo a prestar atención a lo que acontece a los hombres y mujeres de hoy afirmando:

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia. (GS n. 1)

Según Carolina Bacher (2017), en la *Gaudium et spes*, se propone “la acción pastoral de escutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del evangelio como una práctica necesaria para la Iglesia en orden a la misión y al descubrimiento de la presencia y





los planes de Dios” (p.14). Es tarea ineludible de la Iglesia de todos los tiempos escrutar a fondo estos signos para ofrecer respuestas a las preguntas más hondas de la humanidad sobre el sentido de la vida y los acontecimientos; “es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza” (GS No.4).

Pablo VI, al asumir su pontificado en medio del Concilio, recogerá esta espiritual inquietud de Juan XXIII y seguirá usando la expresión signo de los tiempos aunque acentuando dos líneas:

En primer lugar, los Signos de los Tiempos no sólo [...] los considera como síntomas o características de una época, sino también en un sentido más profundo, como signos que interpelan a la Iglesia a descubrir en ellos la presencia de Dios que actúa por medio de su Espíritu en el mundo y la historia. En segundo lugar, consecuentemente con lo anterior, recalca la necesidad de su discernimiento. (Merino, 2006, p. 4)

Haciendo eco de la invitación de Jesús a discernir los signos de los tiempos y en referencia a las tareas del Concilio, Pablo VI en la audiencia del 9 de octubre de 1964, refiriéndose a la mirada que debe tener el concilio dirá que debe tener “por un lado, la mirada alerta para descubrir los signos de los tiempos como dijo Cristo (Mt. 16, 3), es decir, los acontecimientos humanos, las necesidades de los hombres, los fenómenos de la historia, las vicisitudes de nuestra vida” y seguirá diciendo: “Y por otro lado, la mirada del concilio debe buscar y descubrir los signos de Dios, su



voluntad, su presencia operante en el mundo y en la Iglesia". De este modo, a partir del Concilio Vaticano II se configuró el doble uso del término signo de los tiempos. En expresión de Merino,

un uso más histórico (sociológico) - pastoral, que llama a estar atentos a los síntomas y notas características de cada época, con el fin de que la pastoral de la Iglesia pueda responder a ellos. Y otro más histórico - teológico, en el que la Iglesia está llamada a discernir en la historia la presencia de Dios que actúa por medio de su Espíritu. (2006, p. 7)

### **Francisco y los signos de los tiempos**

El Papa Francisco, recogerá esta herencia del Concilio y sus predecesores haciendo eco de su formación jesuita y profundizará en el tema del discernimiento de estos signos. Al respecto, dirá en una de sus homilías en Casa Santa Marta: "Los cristianos tenemos esta libertad de juzgar lo que sucede fuera de nosotros, pero para juzgar, debemos conocer bien aquello que sucede fuera de nosotros. Los tiempos cambian, es propio de la sabiduría cristiana, conocer estos cambios" e invita a preguntarse: ¿Cuál es el mensaje que el Señor quiere dar con esa señal de los tiempos? Para ello es necesario silencio, reflexión y oración. Solamente así se podrá comprender, lo que Jesús quiere decirnos (Francisco, Homilía, 23 octubre 2015).

En el numeral 2 del *Instrumentum laboris* del Sínodo para los jóvenes se profundiza un poco más en el discernimiento como "una manera de estar en el mundo, un estilo, una actitud fundamental y, al mismo tiempo un método de trabajo pastoral, un camino para recorrer juntos" (2018, n. 2), en una clara alusión



a la sinodalidad. En sintonía con lo que planteaba el Concilio, se refiere al discernimiento de los signos de los tiempos como una actitud espiritual: “consiste en observar la dinámica social y cultural en la que estamos inmersos con la mirada del discípulo. El discernimiento conduce a reconocer y sintonizarse con la acción del Espíritu en auténtica obediencia espiritual”. Más adelante, al hacer alusión a la importancia que reviste el discernimiento para que la Iglesia pueda cumplir su misión en el mundo dirá que “como obediencia al Espíritu, el discernimiento es sobre todo escucha, que también puede convertirse en un impulso propulsor para nuestra acción, capacidad de fidelidad creativa a la única misión desde siempre confiada a la Iglesia” (2018, n. 2).

En este y en otros documentos, el Papa Francisco se referirá al discernimiento como un camino pastoral para la Iglesia que le puede permitir identificar caminos transitables para cumplir con su misión en el mundo, que “invita a abrir y no a cerrar, a hacer preguntas y a plantear cuestionamientos sin sugerir respuestas preestablecidas, a considerar alternativas y sondear oportunidades” (2018, n. 2) en medio del acontecer histórico. Hacerlo implica comprender el acontecer histórico, las dinámicas sociales y culturales, y especialmente, la presencia de Dios actuante en el mundo y en la Iglesia. En la *Evangelii gaudium* (2013), recogiendo la enseñanza del Magisterio en la *Lumen Gentium*(1964) dirá:

Dios dota a la totalidad de los fieles de un instinto de la fe —el *sensus fidei*— que los ayuda a discernir lo que viene realmente de Dios. La presencia del Espíritu otorga a los cristianos una cierta



connaturalidad con las realidades divinas y una sabiduría que les permite captarlas intuitivamente, aunque no tengan el instrumental adecuado para expresarlas con precisión. (119)

La expresión *sensus fidei*, a la que hace referencia el Papa Francisco, no aparece ni en la sagrada escritura ni en el magisterio de la Iglesia antes del Concilio Vaticano II, será a partir del Concilio, específicamente en la Constitución dogmática *Lumen Gentium* (12), que el término se presenta en el magisterio y la reflexión teológica. A este respecto, el Papa Emérito Benedicto XVI (2012), dirigiéndose a la Comisión Teológica Internacional afirmaba lo siguiente: "Observamos que precisamente los fieles sencillos llevan consigo esta certeza, esta seguridad del sentido de la fe. El *sensus fidei* es un criterio para discernir si una verdad pertenece o no al depósito vivo de la tradición apostólica". Desde esta perspectiva se puede inferir que el Espíritu Santo capacita para el discernimiento a los fieles cristianos, que se disponen a escuchar "lo que el Espíritu dice a las iglesias" (Ap 2,11). Es decir, el discernimiento de los signos de este tiempo es tarea de todos los bautizados.

### **¿Cuáles son los signos de este tiempo?**

En diferentes catequesis, discursos, homilias, exhortaciones apostólicas, encíclicas, el Papa Francisco ofrece un diagnóstico del mundo actual tomando elementos de análisis de las diferentes ciencias. En este sentido, en la *Evangelii gaudium*, especialmente a partir del numeral 52, se referirá a que se está viviendo un giro histórico, un cambio de época con múltiples manifestaciones de una cultura que



endiosa el bienestar frente a mayorías viviendo en la precariedad, donde la idolatría del dinero tiene sus efectos en una cultura del descarte, una economía que excluye a grandes multitudes. Se refiere a la pérdida de la alegría de vivir, del sentido de vida, del miedo y desesperación presentes incluso en los llamados países ricos, a la proliferación de atentados contra la vida y la dignidad humana. Mencionará también los enormes saltos cualitativos, cuantitativos, acelerados y acumulativos que se dan en el desarrollo científico, en las innovaciones tecnológicas y las nuevas formas de un poder muchas veces anónimo, a la persecución religiosa, a la indiferencia relativista, a la crisis de la familia, al individualismo posmoderno y globalizado.

En esta misma exhortación apostólica también hará un análisis de la realidad eclesial y en este sentido, a partir del numeral 76 de se refiere a los múltiples signos que afectan la vida y la misión de la Iglesia como el relativismo práctico, individualismo, crisis de identidad, caída del fervor, acedia egoísta, el pesimismo estéril, la mundanidad espiritual, la crisis con el compromiso comunitario, las rivalidades y conflictos entre los miembros de la Iglesia.

### **¿Cómo responder a los signos de este tiempo?**

El discernimiento antecede la acción. Se discierne para tomar una postura, una decisión, para intervenir en una situación determinada. Frente a los múltiples signos de este tiempo es preciso responder desde nuestra vocación humana y eclesial. El Papa Francisco invitará a incorporar en la propia vida el dinamismo trinitario, que es un dinamismo de salida de sí, hacia el encuentro del otro, de los otros "la persona humana



más crece, más madura y más se santifica a medida que entra en relación, cuando *sale de sí misma* para vivir en comunión con Dios, con los demás y con todas las criaturas". (Francisco, 2015, n.º 240); además, corroborará la importancia para los discípulos de Cristo, de vivir en este dinamismo, pues forma parte de la vocación eclesial: "fiel al modelo del Maestro, es vital que hoy la Iglesia *salga* a anunciar el Evangelio a todos, en todos los lugares, en todas las ocasiones" (Francisco, 2015, n.º 23).

En la *Evangelii gaudium*, el Papa Francisco planteará que para responder a los desafíos de este tiempo es necesaria una renovación personal, eclesial, teológica que, a la luz de la revelación, implique un cambio de foco, que ponga a las personas, a la Iglesia y a la Teología, "fuera de sí", dispuesta a "salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan la luz del Evangelio" (EG 20); viviendo en "la dinámica del éxodo y del don, del salir de sí, del caminar y sembrar siempre de nuevo, siempre más allá" (EG 21). En esencia, la propuesta del Papa se sintetiza en una Iglesia y una Teología en salida, no autorreferencial, egocéntrica, no acomodada en su zona de confort, sino dispuesta a asumir el desafío de responder a los signos de este tiempo, a hacer suyas "los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren" (GS No.1).

Son muchos los hombres y mujeres que, en el hoy de nuestra historia, viven en condiciones indignas, sin un horizonte claro, sin un sentido de vida que los motive a luchar y salir adelante. Por eso el Papa Francisco insistirá, en cada oportunidad que tiene,



en la invitación a salir al encuentro de los demás, venciendo temores, inseguridades, complejos,

salgamos, salgamos a ofrecer a todos, la vida de Jesucristo [...] 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. 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)

En la *Fratelli tutti* seguirá invitando a vivir ese dinamismo de salida, a ampliar el radio de acción no solo a los más cercanos, sino a salir, derribar muros que separan y hacerse cercano, próximo a los otros, proponiendo "hacerse presentes ante el que necesita ayuda, sin importar si es parte del propio círculo de pertenencia" (p. 81); para ilustrar su invitación retomará la parábola del Buen Samaritano, quien siendo "extranjero", "extraño", "diferente", se hizo cercano, prójimo del judío que yacía herido por los salteadores. Poniéndolo como modelo de lo que este tiempo nos pide, dirá que este samaritano "para volverse cercano y presente, atravesó todas las barreras culturales e históricas" (p. 81), priorizando la atención y el cuidado de este hombre herido que encontró en el camino de su vida. El Papa Francisco terminará evocando las palabras con las que Jesús termina este relato: "Tienes que ir y hacer lo mismo" (Lc 10,37).



## **Aportes para una Teología que responda a los signos de este tiempo**

La Teología existe para ayudar a los seres humanos de cada tiempo a adentrarse en el misterio de Dios, por eso no es una disciplina estática, sino dinámica, que se desarrolla en diálogo constante con Dios, con las personas y sus circunstancias, con los acontecimientos, con las diferentes culturas y con otros saberes. En este servicio que presta al Pueblo de Dios y a la humanidad toda, también está invitada a salir de sí sin traicionar su esencia,

la teología no puede escapar a esta renovación, y ha de estudiar cómo traducirla en su propio ámbito. Cuestionarse continuamente si está siendo una teología abierta, en anuncio, en salida constante hacia las periferias, en escucha y diálogo con la realidad. Así como la Iglesia, la teología no debe temer entrar en un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma. (Merchán et al, 2021, p. 38)

La Teología, como ciencia dinámica, necesita ponerse al día con los signos que este tiempo presenta. El Teólogo, como discípulo de Cristo, necesita ver, con sus ojos, su corazón, su razón, *los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren* (GS 1). En la *Veritatis gaudium*, el Papa Francisco se refiere a la necesidad de una “auténtica hermenéutica evangélica” que permita comprender mejor el mundo y el hombre de hoy e invita a teólogos y filósofos a aportar en esta tarea al insistir en que este servicio debe hacerse “con la mente abierta y de rodillas” apuntando que: “El teólogo que se complace en su





pensamiento completo y acabado es un mediocre. El buen teólogo y filósofo tiene un pensamiento abierto, es decir, incompleto, siempre abierto al *maius* de Dios y de la verdad, siempre en desarrollo" (VG No.3). Aclara el Papa que la Teología "debe estar enraizada y basada en la Sagrada Escritura y en la Tradición viva, pero precisamente por eso debe acompañar simultáneamente los procesos culturales y sociales, de modo particular las transiciones difíciles (VG No.4), como las que ofrece el mundo y la cultura actual.

En esta misma línea, puede afirmarse que otro de los desafíos que el tiempo de hoy presenta a la Teología, es el diálogo interdisciplinario, en apertura a otras perspectivas, a otros ángulos desde los que se observan los mismos acontecimientos; en este sentido dirá el Papa Francisco que "La investigación compartida y convergente entre especialistas de diversas disciplinas constituye un servicio cualificado al Pueblo de Dios [...], así como un apoyo a la misión de la Iglesia que está llamada a anunciar la Buena Nueva de Cristo a todos" (VG No.5).

Los desafíos que este tiempo presenta a la Teología, implican que el teólogo asuma el dinamismo trinitario de su existencia, que parte de una relación con el otro, para desde ahí, salir al encuentro con los otros y con lo otro. Asumir este dinamismo de salida de sí, lo dispone a una escucha respetuosa y compasiva de las personas y su realidad, para discernir a la luz del Evangelio caminos que dignifiquen y humanicen a las personas. En este sentido el Papa Francisco dirá que:

la Teología y la cultura de inspiración cristiana han estado a la altura de su misión cuando



han sabido vivir con riesgo y fidelidad en la frontera. «Las preguntas de nuestro pueblo, sus angustias, sus peleas, sus sueños, sus luchas, sus preocupaciones poseen valor hermenéutico que no podemos ignorar si queremos tomar en serio el principio de encarnación. Sus preguntas nos ayudan a preguntarnos, sus cuestionamientos nos cuestionan. Todo esto nos ayuda a profundizar en el misterio de la Palabra de Dios, Palabra que exige y pide dialogar, entrar en comunicación. (VG No.5)

Este ejercicio exige reflexionar con humildad, sobre los acontecimientos, *pasar* por la reflexión y la oración lo que ve y escucha, confrontándolo con el Evangelio, apostando por hacer una teología de *rodillas* y no de *escritorio*. Una reflexión enriquecida por la observación atenta sobre lo que acontece, dispone al teólogo para acoger la acción del Espíritu que ilumina la mente y los sentidos, para discernir en esos acontecimientos, la acción de Dios o la invitación que hace a través de ellos. Se trata de proponer una "teología encarnada en los procesos históricos, como el Verbo que habitó entre nosotros y se hizo carne, humano, historia" (Merchán et al., 2021, p.39), de esta manera se puede evitar caer en el solipsismo de las propias reflexiones y proponer de una manera creativa una teología abierta al acontecer histórico, comprometida con los hombres y mujeres de este tiempo.

El quehacer teológico no puede pasar de largo frente a los múltiples dramas humanos y superar la indiferencia frente a quien sufre o necesita ayuda, haciéndose prójimo, cercano, sin importar las diferencias de cualquier tipo que lo puedan *separar*. En su modo particular, el teólogo debe hacer suyo el dinamismo presente en la parábola



del Buen Samaritano, quien “para volverse cercano y presente, atravesó todas las barreras culturales e históricas” (Francisco, 2020, p.81) y responder, desde su quehacer, al pedido con el que Jesús concluye: “Tienes que ir y hacer lo mismo” (Lc 10,37).

De alguna manera, esta parábola puede verse como “una denuncia profética contra un culto y una teología (simbolizado en la persona del sacerdote y el levita) sin vinculación con el ser humano, indiferente ante su dolor” (Merchán et al., 2021, 39), una teología que pasa de largo frente a los hombres y mujeres que yacen heridos en medio del camino, satisfecha de sus elevadas elucubraciones, de la pulcritud de sus postulados, pero insensible al llanto desesperado de tantos. La teología cristiana, si quiere ser fiel a su fuente, fiel a la Revelación, está llamada a ser teología, del amor, de la cercanía, del compromiso con el prójimo y sus circunstancias, a “acompañar a las personas, de la mano de la Iglesia, en sus procesos de curación, de crecimiento, de madurez y de liberación” (Merchán et al., 2021, 39).

Una teología que responda a los signos de este tiempo brota de una Iglesia en *salida*, en disposición al encuentro de los otros, de *acercarse* a los hombres, mujeres, jóvenes y niños de nuestro tiempo que yacen tirados en los bordes de los caminos para acogerlos, consolarlos, sanarlos, saciarlos, alegrarlos con el anuncio comprometido de la Buena Nueva del Evangelio. Esta teología será el fruto maduro que como Iglesia podemos entregar y poner al servicio del Pueblo de Dios y de toda la familia humana, al escuchar lo que el espíritu dice a la Iglesia (Ap 2,29), haciendo nuestros, los gozos y las esperanzas, las



tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren; esa teología será ese "buen pasto" que pueda saciar a la "multitud hambrienta" a la que Jesús, mirando y escuchando compasivo, una y otra vez "nos repite sin cansarse: "¡Dadle vosotros de comer!" (Mc 6,37).

## Conclusiones

La teología cristiana, como servicio al Pueblo de Dios y a la humanidad toda, y en coherencia con el Dios revelado a Israel y manifestado en Jesús, Dios encarnado, necesita querer *ver* la realidad de manera cada vez más profunda y dejarse interpelar por ella; identificar los gozos, las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres y mujeres de este tiempo, especialmente, escuchar el clamor de los pobres y de todos los que sufren, para responder desde la riqueza y la coherencia de la fe revelada.

En su quehacer teológico y a ejemplo de su Maestro, el teólogo cristiano, necesita aprender a *estar ahí para* los hombres y mujeres de hoy, *hacerse cercano* a sus dramas, *comprenderlos* desde el diálogo con los diversos saberes, *confrontarlos* con el Evangelio en su reflexión y oración, e *intervenir* en favor de ellos, desde su quehacer particular.

Si bien el Espíritu Santo capacita a los fieles para *discernir* la presencia y los planes de Dios para la Iglesia y la humanidad en los acontecimientos dramáticos de nuestro tiempo, para discernir los signos de los tiempos, compete al teólogo una gran responsabilidad en esta tarea eclesial. En este empeño le hará bien acoger la sugerencia que hacia el Papa



Francisco en una de sus homilías en Casa Santa Marta: "per capire i segni dei tempi, è necessario il silenzio: fare silenzio e guardare, osservare. E dopo riflettere dentro di noi. «silenzio, riflessione e preghiera. Soltanto così potremo capire i segni dei tempi, cosa Gesù vuol dirci" (Homilía 23 de octubre 2015).

Discernir y responder a los múltiples y dramáticos signos de este tiempo exige vivir en la dinámica trinitaria de *salir de sí*, de *estar ahí para*, de *acercarse*, *bajarse* de la *cabalgadura*, trascender barreras y *hacerse prójimo*, no pasar de largo frente a tantos hombres, mujeres, jóvenes y niños que yacen malheridos ante la indiferencia de tantos en el borde del camino.



## Referencias bibliográficas

- Bacher, C. (2017). El discernimiento de los signos de los tiempos en el Pueblo de Dios. Una lectura desde la teología pastoral fundamental. *Revista Teología*. Tomo LIV, Nº 122, Mayo. Recuperado de: <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/6937/1/discernimiento-signos-tiempos-pastoral.pdf>
- Benedicto XVI. (2012). Discurso a la Comisión Teológica Internacional. Recuperado de:
- Biblia de Jerusalén. Versión 1975.
- Concilio Vaticano II. Constitución dogmática *Lumen Gentium* (21 de noviembre de 1964). Recuperado de: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19641121\\_lumen-gentium\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html)
- Concilio Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (7 de diciembre de 1965). Recuperado de: [https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html)
- Francisco. (2013). Exhortación apostólica «*Evangelii gaudium*» sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual. Roma: Libreria Editrice Vaticana. Recuperado de: [http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html).




- Francisco. (2015). Homilía 23 octubre. Recuperado de: [https://www.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie\\_20151023\\_i-tempi-cambiano.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie_20151023_i-tempi-cambiano.html)
- Francisco. (2017). Constitución apostólica «Veritatis gaudium» sobre las universidades y facultades eclesísticas. Recuperado de: [http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20171208\\_veritatis-gaudium.html](http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html)
- Francisco. (2021). Carta encíclica Fratelli tutti. Recuperado de: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)
- Juan XXIII, Constitución Apostólica Humanae Salutis (25 de diciembre de 1961). Recuperado de: [https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/apost\\_constitutions/1961/documents/hf\\_j-xxiii\\_apc\\_19611225\\_humanae-salutis.html](https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/apost_constitutions/1961/documents/hf_j-xxiii_apc_19611225_humanae-salutis.html)
- Merino Beas, P. (2006). La categoría teológica "signos de los tiempos": usos e implicancias en el Magisterio y la teología católica. *Revista Anales de Teología de la Universidad Católica Santiago de Chile* 8 (2006) 65-167. Recuperado: [http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/download/merino\\_p\\_signos-tesis.pdf](http://www7.uc.cl/facteo/centromanuellarrain/download/merino_p_signos-tesis.pdf)
- Merchán et al. (2021). *Teología en salida*. Rionegro: Editorial UCO.
- Ratzinger, J. (1976). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- 



### **Jhon Fredy Mayor Tamayo**

Magister en Educación de la Universidad ICESI de Cali, Magister en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín y candidato a Doctor en Teología de la misma Universidad. Actualmente Director del Instituto Bíblico Pastoral Latinoamericano de UNIMINUTO. Integrante del Grupo de Investigación Yeshua al cual se inscribe este producto.

 ORCID: 0000-0001-7926-1729.

Correo electrónico:

[jhon.mayor@uniminuto.edu](mailto:jhon.mayor@uniminuto.edu)

[jmayortamayo1983@gmail.com](mailto:jmayortamayo1983@gmail.com)



# Sinodalidad en la Iglesia:

entre desafíos y apuestas  
que generan esperanza<sup>1</sup>

## Introducción

Aunque es cierto que en los últimos años se habla con mayor insistencia en la Iglesia de la sinodalidad, y en especial desde el magisterio del Papa Francisco, es claro que el término y lo que ello significa es de vieja data, tanto que supera en tiempo a la época del Concilio Vaticano II<sup>2</sup> y se extiende hasta los mismos orígenes de la Iglesia. De ahí que cuando se habla de sinodalidad en realidad se está hablando de la naturaleza de la Iglesia como pueblo de Dios, donde la comunidad de bautizados unidos en la fe en Cristo edifica, mantiene y anuncia la buena noticia en todos los lugares donde sea posible.

---

<sup>1</sup> Este capítulo es derivado del proyecto de investigación “La Sagrada Escritura en las prácticas pastorales de la Arquidiócesis de Cali: 1965-2019” – Fase 1, desarrollada entre febrero de 2020 y febrero de 2021, de la Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium – UNICATÓLICA.

<sup>2</sup> A partir de aquí CVII.



Ahora bien, lo que sí es importante reconocer es que la sinodalidad en la Iglesia ha adquirido mayor fuerza gracias al giro eclesiológico del CVII y el magisterio de Francisco, estos dos hitos han permitido que en la actualidad el deseo de volver a una Iglesia de los orígenes, caracterizada por la dimensión comunitaria, la misión y la capacidad de entrar en diálogo con el mundo y la sociedad empiece a ser una realidad. Aunque hablar de sinodalidad es hablar de la esencia de la Iglesia,<sup>3</sup> es oportuno mencionar que para retornar a esa esencia es preciso superar una larga herencia que ha impuesto una manera de ser Iglesia y de hacer las cosas dentro de la misma. Si bien los obstáculos con los que se encuentra el deseo de renovación de la Iglesia que empezó con el Vaticano II no son sencillos de superar, lo que ha venido siendo el camino de la Iglesia en los últimos 60 años y lo que ha propiciado el Papa Francisco son motivos para creer que tal renovación será posible.

Es en este marco eclesiológico y eclesial que se presenta lo que ha venido siendo la respuesta de la iglesia particular de la Arquidiócesis de Cali que desde la promulgación del Concilio ha intentado responder (entre aciertos y desaciertos) al proyecto de renovación de la Iglesia. Sin embargo, como el deseo de ser una iglesia, según lo propuesto por el Concilio no terminan todavía, lo que se pretende ahora es indicar cómo a través del plan pastoral 2019-2023, la iglesia particular de Cali se pone en camino hacia

---

<sup>3</sup> El Documento de la Comisión Teológica Internacional, 'La sinodalidad en la vida y en la misión de la iglesia', describe a lo largo del texto que esa es la característica fundamental de la Iglesia.



la sinodalidad, apuesta que sin duda alguna no será fácil pues esta iglesia particular tendrá que afrontar los mismos desafíos de la Iglesia Universal, como la reivindicación del *sensus fidei* y la toma de decisiones. Consciente de esos desafíos, el mismo plan pastoral evidenciará la sentida necesidad de dar el giro de una Iglesia jerárquica y piramidal a una Iglesia sinodal.

Lo que se pretende en este texto es dar cuenta de tres momentos. Un primer momento ofrece una contextualización del proceso sinodal en la Iglesia, a partir de la eclesiología del CVII y el magisterio de Francisco. Un segundo momento aborda dos categorías fundamentales que la Iglesia Universal necesita recuperar, el *sensus fidei* y la toma de decisiones, para entrar en la configuración de una Iglesia sinodal, lo cual pasa por el cambio de una concepción de Iglesia piramidal y jerárquica a una Iglesia pueblo de Dios que se expone en el primer momento. El tercer momento pretende ver en la acción pastoral de la iglesia particular de Cali (una acción que ha configurado un modo de ser iglesia en la ciudad y la región) y en el plan pastoral vigente (2019-2023) el deseo por ser una iglesia sinodal, que sin dejar de lado la historia de migraciones, violencia, muerte, pobreza y corrupción que han marcado este territorio, no pierde la esencia de ser una iglesia que anuncia la salvación y cree en la restauración de la sociedad. En efecto, no se deja de lado la realidad local y regional, porque es precisamente a partir de ese contexto tan complejo y las respuestas que la Iglesia ha ido dando, que se puede entender la respuesta de la iglesia caleña al proyecto (si se puede decir así) de transitar hacia una Iglesia sinodal.



## **Del Concilio Vaticano II al Magisterio de Francisco: el camino de la sinodalidad**

Antes de adentrarnos al abordaje de los dos primeros desafíos que tiene la Iglesia para entrar en la mentalidad sinodal, expresar que esta apuesta de renovación tiene su fuente en el CVII, este hito representa la apuesta de renovación más grande que la Iglesia haya llevado a cabo en los últimos cinco siglos. La necesidad de renovación tuvo como base dos grandes presupuestos. En primer lugar, la forma como la Iglesia debía ejercer y entender su lugar en la historia y en la sociedad, lo que implicaba un siguiente paso, revisar la naturaleza de la misma. El gran hito de renovación lo plasmó el Concilio en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, allí se fijó el giro de una eclesiología jerárquica y piramidal a una Iglesia pueblo de Dios y sinodal<sup>45</sup>. Con este giro la Iglesia del Vaticano II no pretendía solamente adaptarse a los tiempos que vivía, más bien era la posibilidad de volver a las raíces, al evangelio mismo. Si bien “el Concilio será conocido como el Concilio Eclesiológico”, es significativo que “la Eclesiología de este período será distinguida como la Eclesiología de la Comunión y de la Participación” (Parra, 1979, p. 117), lo que nos pone en la ruta del camino a la sinodalidad.

Dado que “la eclesiología constituye el centro de perspectiva de la teología del Vaticano II” (Álvarez-

---

<sup>4</sup> Si bien, como expone la Comisión Teológica Internacional, en el documento ‘La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia’, “el término y el concepto de sinodalidad no se encuentran explícitamente en la enseñanza del Concilio Vaticano II, se puede afirmar que la instancia de la sinodalidad se encuentra en el corazón de la obra de renovación promovida por él” (n. 6).



Suárez, 2010, p. 325) es preciso que para comprender lo que significó el giro eclesiológico del Concilio y los retos que propuso a la Iglesia, es preciso situarse rápidamente en lo que había antes. Los primeros tratados de eclesiología datan de los siglos XIV y XV, en ellos se “presenta la Iglesia como sociedad puramente espiritual, desprendida totalmente de bienes materiales e incluso de ministerios al ser Cristo su única cabeza” (Bueno, 1998, p. 8). De ahí que, “la Iglesia se convierte en una realidad invisible, perceptible únicamente en la fe, formada por individualidades salvadas y predestinadas, sin vínculo recíproco entre ellas que las haga presentarse como sacramento en medio del mundo y de la historia” p. 8). De esta forma los tratados de eclesiología creaban distancias insalvables entre todos los bautizados (fieles y consagrados) y acentuaban el poder de la jerarquía en la Iglesia. Frente a estas posturas más espirituales, estaba la de Juan de Torquemada (año 1489), quien a finales del s. XV concibe la Iglesia como realidad social y sacramental cuando dice que al estar provista la Iglesia de órganos santificadores (sacramentos) y unificadores (jerarquía), ella adquiere dicho carácter (p. 8).

Las definiciones a las que se llegó en la baja Edad Media recogían lo que de plano ya se venía haciendo, y al mismo tiempo marcaría la pauta para otro periodo clave de la historia en la vida de la Iglesia, el periodo de la modernidad. La respuesta de la Iglesia a las reformas del s. XVI consolidaron expresiones eclesiales más de corte espiritual que situacional y más piramidal que comunitaria. Pero como la Iglesia no inicia con la eclesiología de este periodo,



y tampoco es una institución espiritual estática que no la afecta el paso de la historia ni los cambios que tienen lugar en la sociedad, el CV II será el momento decisivo para replantear tales comprensiones, lo que tendrá de fondo la superación de los impactos del modelo eclesiológico del medioevo.

De ahí que el doble desafío del CV II es sacar a la Iglesia de su "eclesiocentrismo y jerarcología" (Bueno, 1998, p. 15), por eso será de gran importancia que la primera constitución del Concilio tenga por objeto a la Iglesia y la describa como luz para las gentes en razón de que ella es sacramento y signo del misterio salvífico de Cristo. Esto quiere decir que la Iglesia es un signo visible de la presencia del Padre, del amor del Hijo y la fuerza del Espíritu. Ahora bien, ¿qué giros debía dar la Iglesia para lograr dicho propósito? Eloy Bueno (1998) expone dos:

- a. salir del planteamiento societario, que coloca a la Iglesia en paralelo con las sociedades civiles, para insertarla en el entero evento salvífico" y b. "dejar de girar en torno a la jerarquía para reencontrarse como comunión de todos los bautizados, enriquecida con los dones, carismas y ministerios de cada uno de ellos; todos ellos proceden de la dimensión misteriosa de la Iglesia de cara a la misión que ha de cumplir en el mundo y en la historia. (p. 15)

En palabras más actuales, los desafíos que presenta Bueno describen la ruta inicial que la Iglesia ha de transitar para llegar a la sinodalidad.

Con el CV II no solamente hay una nueva eclesiología, en realidad también hay una nueva ruta pastoral que busca poner a la Iglesia en el contexto de lo que está



ocurriendo a su alrededor, para lo cual es necesario salir de sí misma e ir al encuentro del otro. Y para lograr dicho propósito la Iglesia necesitaba salir de la concepción de dominio y superioridad que la había caracterizado desde los tiempos del medioevo. Al concebir a la Iglesia como luz de las gentes, como pueblo de Dios, la eclesiología del Vaticano II quiso poner a la Iglesia en contexto (salir de sí misma), para ir al encuentro del hombre, o como lo ha llamado el Papa Francisco, "una Iglesia en salida" (2013, n. 20). De ahí que:

El Concilio deja atrás la concepción de una Iglesia fría, hierática e inamovible, basada en conceptos y verdades establecidas y permanentes y dogmáticas, para presentarnos una Iglesia más dinámica, eficaz y pastoral, con una dimensión itinerante, peregrina, sujeta a cambios y a revisión constante. (Álvarez-Suárez, 2010, p. 368)

De acuerdo a los alcances que se propuso en el Concilio Vaticano II, "la Constitución dogmática sobre la Iglesia, *"Lumen Gentium"*, es considerada como el corazón del Concilio, la encarnación y el esquema central del que reciben sentido y medida todos los demás documentos" (Álvarez-Suárez, 2010, p. 325). Lo anterior asegura una coherencia entre lo expresado y lo deseado por el Concilio, porque allí es donde reside la nueva eclesiología y, por ende, el epicentro de la renovación.

Aunque es evidente el cambio renovador de la Iglesia que se propuso en el Concilio es oportuno decir, junto con Eloy Bueno, que "desde una perspectiva más serena hay que reconocer que el concilio produjo



un gran impacto por la novedad eclesiológica que representaba. Su recepción y acogida no podía ser más que lenta y cargada de tensiones” (Bueno, 1998, p. 17). Tensiones y lentitud que en los últimos años se han profundizado más a la par del deseo por una Iglesia sinodal, como si nos moviéramos entre dos extremos a nivel eclesial, entre los que quieren el cambio y ser fieles al Vaticano II y los que buscan la conservación de lo establecido, pero que teológica, eclesial e históricamente ya no tiene mucho sentido.

Si bien han transcurrido más de cinco décadas desde el Concilio, es evidente que la Iglesia no puede permanecer más tiempo en las ideas del pasado. Es necesario consolidar una iglesia en salida desde varios frentes: en salida del modelo jerárquico y abstracto que se asumió desde los tiempos de la contrarreforma; en salida de la pre-modernidad hacia la posmodernidad; en salida de las zonas de confort en las que se permaneció por tanto tiempo, en salida hacia un mundo que cambia vertiginosa y exponencialmente todos los días para llegar a un Iglesia-pueblo de Dios que le muestre a los hombres y mujeres de este tiempo otro estilo de vida, otra experiencia de Dios (más existencial que dogmática y ritual), otra forma de ver el futuro (no con miedo, sino con esperanza); en salida de un monólogo a un diálogo con todos los que hacen, viven y construyen la sociedad global. Además. no cabe duda de que eso será posible si como Iglesia se logra salir de sí misma para ubicarse en la realidad actualizada.

El camino hacia la sinodalidad en la Iglesia que inauguró el Concilio y que ahora tiene un gran impulso





en el magisterio de Francisco, en el caso particular del continente latinoamericano ha contado con un buen respaldo por las Conferencias Episcopales (CELAM) que han tenido lugar en este territorio (Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida<sup>5</sup>). Cada una de ellas, desde su particularidad y realidad del momento histórico, ha respondido al llamado de renovación que la Iglesia necesita. Gracias a la comprensión que la Iglesia del continente ha hecho de sí misma como pueblo de Dios, como sacramento de salvación que debe estar al lado de los pobres, ha asumido la realidad del territorio como lugar teológico<sup>6</sup>, donde viven hombres y mujeres reales que sufren a causa de un sistema económico y político que les arrebatara la dignidad y la vida.

### **El primer desafío de la sinodalidad: convertir la obediencia en comunión gracias al *sensus fidei***

Lo que en este punto se define es “convertir la obediencia en comunión gracias al *sensus fidei*” y se sustenta en lo que Vitali llama la circularidad entre el *sensus fidei* y el magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia (2016, pp. 207-227). En su planteamiento, el autor habla de superar

---

<sup>5</sup> Aquí podrían citarse los artículos de Rolando Ibérico, “La eclesiología de Medellín: Memoria y desafío para la Iglesia hoy” (2018); Alberto Parra, “La eclesiología de Comunión en Puebla” (1979); y Víctor Codina, “Eclesiología de Aparecida” (2008).

<sup>6</sup> Además del texto clásico de José Comblin (Teología de la ciudad, 1960), la categoría no ha sido ampliamente trabajada en la reflexión teológica del continente latinoamericano y caribeño. Hoy es preciso una teología de la ciudad o urbana que contribuya a entender mejor esta categoría. Ver: Virginia Azcuy (Teología Urbana. Prácticas de espiritualidad popular, 2018, Ágape Libros) y Jhon Fredy Mayor (Teología de la ciudad: Dilemas entre la “gran ciudad” y la “Ciudad Santa”, 2021, Sello Editorial Unicatólica).



las estructuras y figuras de poder en la Iglesia para asegurar la participación de todos los bautizados. Sin el ánimo de pretender abolir el magisterio (como jerarquía), lo que se plantea es cómo asegurar la circularidad entre el sentir de la fe en el pueblo de Dios y quienes han hecho de guardianes de la misma. Apelando a lo expuesto por Vitali en su texto, se considera que aquí hay una reflexión que contribuye a superar el primer desafío de la sinodalidad que a su vez trae dos grandes obstáculos.

Es preciso mencionar que el cristianismo primitivo, como el nuevo pueblo de Dios<sup>7</sup>, se caracterizó más por lo carismático que por la autoridad, más por el servicio que por el poder. De ahí que desde sus orígenes el sentido de la fe es cuestión natural en la Iglesia que ninguna autoridad puede negar, y que más bien todos deben reconocer si en verdad están en comunión. Precisamente lo que se busca indicar aquí es que, si la Iglesia está en un proceso de "conversión", uno de los aspectos que se debe considerar es el necesario paso de una Iglesia jerárquica y de poder que se fortaleció con la obediencia de los creyentes a una Iglesia de comunión y sinodal en la que todos los bautizados tengan una participación, gracias al *sensus fidei* o la condición natural del creyente.

No obstante, como expone Vitali, a pesar de los avances todavía "el *sensus fidei* no ha abierto una brecha en la praxis y en la conciencia eclesial" (Vitali, 2016, p. 210). Seguramente la razón puede ser "la ignorancia del pueblo de Dios sobre una prerrogativa

---

<sup>7</sup> Las Cartas de Pedro abordan este tema de principio a fin.



que le corresponde –prerrogativa que también los guías del pueblo de Dios en general no conocen o no reconocen– y, por otra parte, el sustancial silencio del magisterio sobre el tema desde el Concilio hasta nuestros días” (p. 210). Y si bien en las últimas seis décadas el Vaticano II recuperó el *sensus fidei* (dando así origen a una teología del pueblo de Dios), lo que expresa un fuerte deseo de reconocer el papel protagónico de todos los bautizados en la iglesia – en especial ahora de los laicos–, es evidente que ese camino de conversión sigue siendo una “fatigosa maduración” que tiene sus raíces mismas en lo que de cierto la Iglesia hizo con los laicos: reducirlos a una masa sin forma, sin voz, obediente y dependiente de la jerarquía y del magisterio.

Lo anterior consolidó lo que se podría indicar como los dos grandes obstáculos para la sinodalidad: el clericalismo (jerarquía) y la dependencia pasiva de los laicos (ignorancia). El clericalismo como “plaga” no es más que el resultado de una iglesia que se concentró en fortalecer más su organización piramidal y de poder que en conservar la verdad de la fe por la vía de la comunión y del consenso. Por su parte, la ignorancia de los laicos constituye un doble desafío, la ignorancia misma y la superación de la dependencia del clero. Lo anterior me lleva a decir que se está ante una necesaria conversión en dos escenarios: jerarquía y laicos. Ambos necesitan comprender que son parte de la misma iglesia y que son hermanos en la fe que, si bien tienen roles distintos dentro de la comunidad eclesial, ambos son sujetos activos que necesariamente deben participar juntos en el discernimiento eclesial. Por lo anterior, aquí se considera que la salida a esto



puede estar en la comprensión de cada sujeto sobre la vida en comunión.

¿Por qué la comunión? El deseo de Jesús es que todos lleguen a ser uno como Él y el Padre son uno, para que siendo uno el mundo, crea (cfr. Jn 17, 21). Precisamente este fue el gran desafío de las comunidades de las primeras generaciones, conservar la comunión en medio de la diversidad carismática. Si bien a lo largo de los diferentes periodos de la historia del cristianismo esa búsqueda de la unidad y la comunión se transformó en un ejercicio de poder, como anota Vitali en su texto, es claro que ahora resulta más que necesario superar lo que nos dividió en facciones y subordinó a unos sobre los otros en nombre de la fe.

Llegados a este punto, Vitali indica que para el magisterio resulta difícil reconocer el papel de otro sujeto de inteligencia de la fe, y para superar eso propone que es necesario “demostrar” la presencia del *sensus fidei* en la tradición. Sin embargo, lo que se requiere es pasar al “reconocer” y “aceptar” lo que el mismo Francisco (2013) ha dicho en *Evangelii Gaudium*: “Como parte de su misterio de amor hacia la humanidad, Dios dota a la totalidad de los fieles a un instinto de la fe –el *sensus fidei*– que les ayuda a discernir lo que realmente viene de Dios” (n. 119). Si el pueblo de Dios es portador del Espíritu, eso lo capacita para ser autoridad doctrinal, por tanto, no se requiere nada más. Ahora bien, si “la totalidad de los fieles, que tienen la unción del Santo, no puede equivocarse cuando cree” (n. 119), entonces el reconocimiento de esa condición natural que ya se ha anotado no puede ser solamente una decisión o un querer del clero,



también debe ser un deseo y un pedido de los laicos. Por lo que los laicos no pueden esperar a que el clero lo decida, ellos deben tomar la iniciativa.

Aunque es valioso ver y reconocer los grandes gestos del Papa Francisco en esta apuesta por la sinodalidad en la Iglesia que, como se ha visto, pasa por una participación activa de todos los bautizados en la vida eclesial por el hecho de que todos hacemos parte del pueblo de Dios –capacitados para la inteligencia de la fe–, es evidente la resistencia de la jerarquía y parte del magisterio a negar esa posibilidad. Frente a esto el Concilio que “en la Iglesia no tiene prioridad el ejercicio de las funciones –de servicio y de poder–, sino la vida de fe como “lugar” de la salvación cristiana, y por eso también como factor de inteligencia de la fe” (Vitali, 2016, p. 213), por tanto, no hay razones para seguir negando algo que ya no tiene validez y que tampoco hace bien a la Iglesia en este momento histórico. Si en el medioevo “la condición de pasividad del cuerpo de los fieles [...] dejó el paso libre a la *authoritates* capaces de conservar y transmitir la fe” (p. 220), en la actualidad este principio ya no se puede sostener, no después de tener una teología del pueblo de Dios y la conciencia que hay ahora en la teología de la sinodalidad.

Aunque aquí se coincide con Vitali en que todos en la Iglesia deben reconocer el *sensus fidei* como función de inteligencia de la fe, y que a esa función le corresponde un sujeto específico, irreductible al magisterio y a la teología: la totalidad de los bautizados, que en quienes se debe reconocer es en los laicos dado que la jerarquía siempre ha sido poseedora de esa condición. Ahora de lo que se trata es de reconocerla en quienes



se ha negado, pero no como un ejercicio democrático, sino en un gesto de profunda espiritualidad, es decir, en un gesto que le apuesta a lograr la comunión entre los bautizados; principio que es el mayor don del que puede gozar una verdadera comunidad en sintonía sinodal porque representa la superación del poder para traducirlo en fraternidad.

Así las cosas, para empezar a superar este gran desafío en la Iglesia, que es indispensable para lograr la sinodalidad, es pasar de una vida eclesial basada en la obediencia y fidelidad a la jerarquía y su autoridad (de poder más que doctrinal) a una vida eclesial de comunión, que es lo que debe caracterizar a una comunidad de fe que vive, celebra y anuncia la buena noticia. Es el momento de superar la tradición que ha querido y quiere ver a los laicos como servidores y ovejas de la jerarquía y no como hermanos en condiciones iguales. La ruta para llegar a esta meta es empezar por reconocer a los laicos como sujetos de inteligencia de la fe y escucharlos como propone Vitali, lo que implica darles un lugar dentro de la comunidad donde puedan aportar, discutir, proponer. Esto quiere decir, un lugar en el que sea posible no solamente vivir la fe, sino también un lugar para el discernimiento eclesial donde todos los bautizados entran en una comunión como la quería Jesús y en condiciones de verdadera fraternidad, donde nunca la fe se impone, sino que se comparte.

### **El segundo desafío de la sinodalidad: que la toma de decisiones sea una responsabilidad de todos los bautizados en la vida eclesial**

El segundo desafío que tiene la sinodalidad es la toma de decisiones. Entendida desde lo que se ha



mencionado en este escrito, que todos los bautizados como sujetos eclesiales están capacitados para participar activamente en la vida de la Iglesia ¿cómo puede ser esto posible?

Si partimos del principio que expone *Evangelii Gaudium*, que “cada uno de los bautizados, cualquiera que sea su función en la Iglesia y el grado de ilustración de su fe, es un agente evangelizador” (Francisco, 2013, no. 120), es posible afirmar que ninguna decisión que afecte a la Iglesia puede prescindir de alguno de sus miembros, lo anterior porque “sería inadecuado pensar en un esquema de evangelización llevado adelante por actores calificados donde el resto del pueblo fiel sea solo receptivo de sus acciones” (n. 120). Contrario a eso, insiste Francisco que “la nueva evangelización debe implicar un nuevo protagonismo de cada uno de los bautizados” (n. 120).

De acuerdo con lo anterior, la participación efectiva de todo el pueblo de Dios en el discernimiento, toma de decisiones, planeación y ejecución de lo concerniente a la Iglesia es un derecho y un deber de “todos” y no de “algunos” o mucho menos de “uno”. De ahí que la expresión “participación” ha de ser lo característico de una Iglesia que se entiende como pueblo de Dios”. Sin embargo, como en el modo de ser eclesial actual (todavía en algunos aspectos preconiliar, tridentino y piramidal), la participación de todos no es la constante. Francisco, fiel al deseo renovador del Vaticano II, ha avivado ese deseo apostando desde su magisterio por la sinodalidad como se señalaba al inicio, lo que en efecto es fruto de la recepción que ha tenido el Concilio en el continente latinoamericano.



Consciente de la gran apuesta de renovación del ser y el hacer de la Iglesia que propuso el Concilio, Francisco ha recuperado y potenciado categorías que ya se habían propuesto hace más de 50 años y que el magisterio –en una mentalidad todavía piramidal– no asimiló. Dichas categorías como pueblo de Dios y el *sensus fidei* se constituyen en aspectos centrales para la sinodalidad en la Iglesia, ya que ponen de manifiesto el reconocimiento de una condición natural de todos los bautizados: que son miembros de la Iglesia (activos, no pasivos) al participar del sacerdocio común que se confiere a todos los bautizados, lo cual capacita ya al creyente en sujeto activo en la vida eclesial. Pero como en la Iglesia (jerarquía y fieles) estaban acostumbrados a otra manera de ser Iglesia (piramidal y no circular), la reforma que exige el Vaticano II implica un cambio de estructuras y mentalidades, así como de una forma de gobierno, es decir, la manera en cómo se hacen las cosas en la Iglesia.

El camino hacia la sinodalidad ha mostrado a todos los bautizados (a quienes no lo querían reconocer y a aquellos que no lo sabían, parafraseando a Vitali) que la Iglesia no es una institución de jerarquía piramidal, sino una comunidad eclesial en la que el todo es superior a las partes (y a las formas) y, por tanto, ningún sujeto eclesial puede quedar por fuera de cualquier situación que en ella se deba discernir, tomar, planear y ejecutar.

Ahora bien, aunque por fin ha llegado la hora de hacer realidad las apuestas del Concilio, la renovación de la Iglesia como pueblo de Dios es claro que todavía quedan por delante varios desafíos, entre ellos la





circularidad entre el *sensus fidei* y el magisterio y la toma de decisiones, donde todos sus miembros participan en condiciones de fraternidad (más que de igualdad) por el simple hecho de que todos son bautizados. ¿Por qué es necesario insistir en este aspecto? Porque de este dependen otros, como el tan anhelado proyecto renovador del CVII. Precisamente Aparecida, cuando dice que “los laicos deben participar del discernimiento, la toma de decisiones, la planificación y la ejecución” (DA, 2007, n 371), nos está diciendo que el asunto va más allá de la participación, en realidad, está diciendo que la comunión eclesial se logra cuando todos los sujetos en la iglesia participan activamente. De ahí que lo que está en juego es que en el nuevo modo de ser eclesial ya no esté bajo la dinámica de la relación jerarquía–fieles–obediencia, sino como bautizados–comunidad eclesial–participación.

Lograr que en la Iglesia todos puedan participar y no obedecer lo que decidan por todos algunos o uno es la mejor comprensión de que “una Iglesia ministerial basa sus relaciones en los carismas y dones, antes que en el orden y la potestad” (Luciani, 2020, p. 197). Llegar a esta comprensión de la Iglesia es fruto de la circularidad eclesial, la cual deriva del entender que se es parte de en una Iglesia de sujetos en la que se respeta y se garantiza el derecho de todos los bautizados a participar en lo que afecta a todos.

Teniendo en cuenta que “la sinodalidad se puede definir como un modo eclesial de proceder” (p. 188), que implica “la revisión continua de estilos de vida (espíritu) y prácticas de discernimiento (método) que se ejecutan a todos los niveles y estructuras de gobierno” (p. 189)



es preciso indicar que a este modo eclesial se debe apostar porque no es bueno para la Iglesia permanecer de manera estática en el tiempo como si lo que acontece en la realidad que la circunda no la afectara. Una Iglesia que siempre está atenta a los signos de los tiempos y que muchas veces asume tales signos como lugar teológico necesita asumir la renovación que se ha propuesto desde ella hace casi seis décadas como un imperativo, como un deseo de Dios para la Iglesia del tercer milenio, como lo ha dicho Francisco.

La participación de los laicos en el discernimiento, la toma de decisiones, la planeación y ejecución es fruto de una iglesia que no solamente sabe leer los signos de los tiempos, sino que también sabe escuchar. En efecto, escuchar será el gesto que indica que ella no se encierra en sus estructuras y mucho menos en un narcisismo jerárquico y piramidal. Ahora bien, como “el ser una iglesia sinodal, es “un estilo [...] que tiene que ser formado, y cuyas actitudes son la escucha, el discernimiento, el diálogo y la capacidad de construir consensos, y sin las cuales no se generarán los procesos de reforma que se requieren” (p. 191), es menester que todos en la Iglesia se abran a este camino (no nuevo) que de cierto implicará lo que Aparecida (2007) definiera como conversión pastoral (n. 366) y renovación eclesial (n. 367).

En este orden de ideas, se resalta el pensamiento de Luciani, donde plantea que “sin modalidades y mecanismos de participación inclusiva efectiva capaces de generar el vínculo entre «uno, algunos y todos» se pone en juego la misión de la Iglesia y su propia credibilidad” (2020, p. 194). De ahí que para asegurar la participación de “todos” en el discernimiento, toma



de decisiones, planeación y ejecución de decisiones en la vida eclesial sea una responsabilidad de todos los bautizados, y como responsabilidad de todos no puede quedar al querer de algunos.

### **Hacia una Iglesia sinodal en la Arquidiócesis de Cali: los retos del Plan Pastoral 2019-2023**

Aunque el impulso para consolidar una Iglesia sinodal goza de gran aceptación es evidente, como lo señaló en el 2018 la Comisión Teológica Internacional –en el documento sobre la sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia– que todavía persisten grandes desafíos<sup>8</sup> para hacer realidad el deseo de renovación del Vaticano II. Entre los puntos que señala la Comisión Teológica (2018) está “la revitalización de las estructuras sinodales”, lo que a juicio de la comisión “se expresa en la respuesta a la gratuita llamada de Dios a vivir como su Pueblo que camina en la historia hacia la consumación del Reino” (n. 103).

Señala también la Comisión Teológica (2018) como gran desafío la conversión pastoral en los siguientes términos:

El gran desafío para la conversión pastoral que hoy se le presenta a la vida de la Iglesia es intensificar la mutua colaboración de todos en el testimonio evangelizador a partir de los dones y de los roles de cada uno, sin clericalizar a los laicos y sin secularizar a los clérigos, evitando en todo caso la tentación de «un excesivo clericalismo que mantiene a los fieles laicos al margen de las decisiones» (n. 104).

---

<sup>8</sup> Por ejemplo, se podrían señalar lo indicado en el punto dos y tres de este escrito.

Coincide el planteamiento de la Comisión Teológica con lo ya dicho en dos frases por Eloy Bueno, al decir que el doble desafío del Vaticano II era sacar a la Iglesia de su “eclesiocentrismo y jerarcología” para dar el paso a una Iglesia renovada y atenta a los signos de los tiempos. Lo mismo ha dicho Codina con ocasión de la Conferencia de Aparecida, al decir que el gran desafío era “pasar de una Iglesia conservadora a una Iglesia en estado de misión” (2008, 84). No cabe duda que los desafíos aquí mencionados pasan por lo que la misma Comisión Teológica y otros autores incluido el Papa Francisco, han llamado conversión pastoral, porque sin una conversión pastoral de la Iglesia no será posible hablar de una Iglesia sinodal.

Al tener en cuenta que la iglesia particular de Cali tiene los mismos desafíos que la Iglesia universal, lo que se pretende aquí es indicar cómo esta iglesia particular está respondiendo a corto y medio plazo al proceso de sinodalización en la Iglesia, lo anterior se ha podido observar en la revisión que se ha hecho al plan pastoral 2019-2023 que ha diseñado la Arquidiócesis de Cali (2018). Lidera esta apuesta el arzobispo, quien durante varios meses en el año 2019 publicó diferentes artículos en el periódico arquidiocesano sobre el tema y quien le sigue apostando a este sueño renovador del Concilio.

### **La Arquidiócesis de Cali y su respuesta para ser una Iglesia sinodal**

A la Arquidiócesis de Cali la caracteriza una larga trayectoria de acción pastoral al servicio de la sociedad y la ciudad, y que tiene sus orígenes en las apuestas



renovadoras del CVII<sup>9</sup> y que a mi juicio sirven de base para la apuesta hacia la sinodalidad. La manera como la Iglesia de la ciudad ha respondido a las diferentes problemáticas que viven sus habitantes da cuenta de una Iglesia interesada en el bienestar de las personas (no solo en la necesidad sacramental y espiritual), lo que le ha exigido estar atenta a los signos de los tiempos que ve en su territorio, los mismos que la desafían a estar en salida y le exigen seguir formando discípulos y misioneros que anuncien la buena noticia del Señor Jesús. Este recorrido por llegar a ser una Iglesia sinodal se expresa no solo en lo hecho hasta ahora,<sup>10</sup> también se observa en lo que se quiere seguir haciendo en los próximos cinco años con el plan pastoral (2019-2023).

En el plan pastoral se ve claramente la apuesta por una Iglesia que quiere vivir la sinodalidad, en tres puntos concretos: el objetivo general, la presentación del plan que hace el arzobispo de la ciudad (Darío de Jesús Monsalve Mejía) y los lineamientos o ejes transversales. En cuanto al objetivo general se afirma:

Propiciar en la Iglesia particular de Cali **la evangelización Kerigmática** en y desde la Eucaristía, de manera que **lleve al encuentro personal con Cristo**, a través de **la misión permanente**, sirviendo

---

<sup>9</sup> Aunque tampoco se pretende decir aquí que la iglesia particular de Cali ha asumido en su ser y hacer la totalidad de lo pedido por el CVII, más bien la intención es indicar que entre aciertos y desaciertos esta iglesia ha intentado responder lo mejor que ha podido a dicho pedido.

<sup>10</sup> El proyecto de investigación realizado: "El papel de la Sagrada Escritura en las prácticas pastorales de la Arquidiócesis de Cali (1965-2019)", recoge en su primera fase lo que ha sido el trabajo pastoral de la iglesia en este territorio específico.



***al desarrollo humano integral y solidario de todos (Arquidiócesis de Cali, 2018, p. 4).***

El objetivo, además de incluir los elementos característicos de la eclesiología del Concilio y la eclesiología latinoamericana, da cuenta de la conciencia y la identidad que la Iglesia particular ha construido durante su andar en la ciudad, siempre atenta a servir al desarrollo humano integral y solidario de todos. Cabe resaltar, como lo ha expresado el Vaticano II, que la fuente de esa acción pastoral y evangelizadora de la iglesia caleña está en la eucaristía, donde no solamente se da el encuentro con el Señor resucitado, también la comunión de la comunidad que hermana y moviliza a la misión. En el objetivo del plan pastoral queda claro a qué eclesiología le apuesta la Arquidiócesis de Cali en su peregrinar en la ciudad.

En concordancia con el objetivo, la presentación que hace el arzobispo del plan pastoral confirma que la Arquidiócesis apuesta por la pirámide invertida de la que habló el Papa Francisco. Destacan tres aspectos: identidad, interioridad y esponsalidad. Decir que la Identidad de la Iglesia de Cali es ¡Ser cuerpo de Cristo! revela ante sus miembros que en esta iglesia particular no hay distinción de creyentes porque todos son miembros del cuerpo de Cristo, por tanto, todos están llamados a acoger el plan pastoral (y la sinodalidad que subyace en el texto). Luego está la interioridad, sobre la cual expresa que es el rasgo característico de la Arquidiócesis, ser una iglesia al servicio de todos. Después está la esponsalidad, que aquí se describe como la espiritualidad eucarística a la que han de llegar todos en esta iglesia particular.



Tras el abordaje de lo que podría llamarse valores identitarios y programáticos, el arzobispo aborda dos temas centrarles de la sinodalidad: *La superación de la estructura piramidal en la Arquidiócesis y la conversión pastoral*. De la primera, confirma que en la Iglesia existe un cuerpo de servidores y no una estructura piramidal dominante, al respecto dice:

La Asamblea Parroquial de servidores o Agentes Pastorales, identificará que el Párroco es UN SERVIDOR CON OTROS SERVIDORES, que reconoce su carisma o gracia propia como capacidad para reconocer, acompañar y regular los carismas de todos los creyentes y ayudarles a ponerlos al servicio de la comunidad eclesial y de la sociedad humana. (Arquidiócesis de Cali, 2018, p. 8-9)

Como era de esperarse, el mensaje del arzobispo se dirige a la comunidad parroquial (asamblea de servidores), lugar natural donde participan los bautizados y donde también es preciso que los cambios que exige la sinodalidad, como modo de ser de la Iglesia, se lleven a cabo en primera instancia (*sensus fidei* – toma de decisiones). Al presentar al sacerdote como un servidor entre los servidores, el plan pastoral presenta un desafío a la comunidad, redescubrir el papel del sacerdote. Esta nueva comprensión pasa sin duda alguna por la buena formación que reciben todos los bautizados<sup>11</sup>. Coincide este planteamiento

---

<sup>11</sup> Aquí es preciso destacar los diferentes procesos de formación que la Arquidiócesis ha tenido desde hace décadas, en especial la formación catequística y la preparación para la misión, precisamente desde hace casi una década se cuenta con el Centro de Evangelización Arquidiocesana, una entidad que aglutina todos los procesos de formación de laicos comprometidos en la ciudad. No obstante, a pesar de la formación permanente



del arzobispo con lo dicho aquí en la primera parte, al afirmar que la identidad de la iglesia particular de Cali es “ser cuerpo de Cristo” y no una iglesia jerárquica o piramidal.

Después de reubicar la posición del sacerdote en la comunidad, servidor entre los servidores, en una apuesta hacia la sinodalidad que busca superar el clericalismo; el arzobispo otorga todo el reconocimiento y centralidad a la Asamblea, así lo expresa en la presentación del documento: “Con la Asamblea como órgano sistemático de la comunión y comunidad parroquial, del servicio a los fieles y a la sociedad dentro de la cual viven como levadura en la masa, como sabor y luz de Cristo, se iniciará todo el proceso del “plan quinquenal 2019-2023” (Arquidiócesis de Cali, 2018, p. 9). Es sumamente interesante que se diga que el plan pastoral tiene como punto de partida la transformación de la concepción de la comunidad parroquial (la Asamblea) y por tanto no deje exclusivamente el desarrollo de este únicamente en manos de los sacerdotes. Es decir, todos los bautizados de esta Iglesia particular trabajaran juntos por la comunidad y la sociedad en un espíritu de fraternidad y comunión y no de autoridad y obediencia, garantizando así la participación de los laicos en la toma de decisiones.

Por otra parte, cabe señalar que el arzobispo es consciente que todo este proceso de transformación de la vida parroquial pasa no solamente por la

---

de los laicos, todavía falta transformación en las estructuras y el modo de gobierno de la iglesia particular.





aceptación y disposición de la comunidad, también por la comprensión del sacerdote respecto de lo que implica la sinodalidad. De ahí que el texto diga, con respecto a este cambio, que el primer y necesario paso que se requiere es la “conversión del pastor, superando el clericalismo, el enfoque meramente cultural y devocional, todo autoritarismo y tendencia al abuso que, en tantas y dolorosas formas, tenemos qué erradicar” (Arquidiócesis de Cali, 2018, p. 9-10). Coincide en este aspecto el arzobispo con la Comisión Teológica Internacional en el n 104. Sin conversión del clero (incluido el obispo) no será posible la renovación que la Iglesia necesita para salir de la pastoral de conservación.

Valorar la dignidad de todos los bautizados (miembros todos del cuerpo de Cristo), reconocer en cada miembro de la comunidad un servidor sin distinción de posiciones y ministerios, reconfigurar la Asamblea como órgano sistemático de la comunión y comunidad parroquial e invitar a la conversión a los pastores, son rasgos propios de una Iglesia que va en salida del modelo jerárquico y piramidal y busca ser una Iglesia sinodal. Lo que sigue ahora es la conversión pastoral.

Si se acepta el postulado de Juan María Mena (2017) cuando dice que “sólo una iglesia en camino de conversión puede ser una iglesia misionera” (p. 384) es posible decir que con el Plan Pastoral 2019-2023 la Iglesia particular de Cali está en camino de conversión, lo que de cierto posibilita la tan anhelada conversión pastoral, que no es más que salir de los viejos esquemas para recuperar su identidad misionera. El arzobispo



expresa en el plan pastoral frente a la evangelización en la ciudad, con ocasión de este segundo desafío eclesial, que:

Desde la asamblea, debidamente conformada y motivada, se podrá iniciar o hacer un seguimiento a todos los sectores del territorio parroquial, a los diversos sectores humanos, generacionales y situacionales, dando inicio a procesos de primer y nuevo anuncio del Evangelio. Iniciación cristiana para adultos (sin descuidar la niñez y los adolescentes), la participación en pequeñas comunidades de discipulado y misión permanente, procurando la construcción del tejido familiar, de tejido social, de convivencia y cuidado de la casa común en el territorio parroquial. (Arquidiócesis de Cali, 2018, p. 10)

Entender la evangelización desde estos referentes: *la Asamblea como centro, la presencia en todos los sectores de la parroquia, la cercanía con los diferentes grupos humanos, la revitalización del primer anuncio, la formación para la misión, la construcción de tejido social y el cuidado de la casa común* pone en evidencia a una Iglesia que está saliendo de la estructura piramidal y de la pastoral litúrgica-cultural (pastoral de conservación) porque quiere salir de sí misma para responder a los desafíos que la realidad le demanda (pastoral misionera). La comprensión de la evangelización que hace la Arquidiócesis en su Plan Pastoral da cuenta de lo que pide la reforma misionera de la Iglesia en clave sinodal: “la reforma comunitaria, la reforma de iniciación, la reforma ministerial y la reforma de las prácticas evangelizadoras” (Mena, 2017, p. 396). Y aunque en la práctica no resulte ser una tarea sencilla



responder acertadamente al plan de evangelización que concibe la Arquidiócesis es evidente el deseo de seguir apostando por la renovación de la Iglesia.

Al mismo tiempo, como la iglesia particular de Cali no quiere renunciar a su identidad, *sirviendo al desarrollo humano integral y solidario de todos*, para la Arquidiócesis, la primera incidencia de los procesos de evangelización es la reconciliación (Arquidiócesis de Cali, 2018, p. 11), pues la dura realidad histórica de conflicto y violencia en que se ha visto atrapado el país, y en particular el suroccidente colombiano, requiere una respuesta asertiva de la Iglesia en este aspecto al que también se debe unir la apuesta por el perdón como don de Dios que libera, sana y renueva, de tal suerte que se renuncie a la venganza y el odio, motores que avivan la violencia en nuestra sociedad<sup>12</sup>.

En razón de la dura realidad local y regional que afronta esta porción del país, la Iglesia Particular de Cali, en proceso de conversión eclesial y pastoral, asume el desafío misionero y pastoral de la reconciliación y el perdón en la sociedad como aspecto central de su quehacer evangelizador, pues "el Amor de Cristo nos apremia" ante la enorme degradación social y corrupción institucional que el narcotráfico, la sed de dinero y el desbordamiento de los instintos, están causando en todos" (Arquidiócesis de Cali, 2018, p. 11). Así las cosas, la apuesta hacia una conversión pastoral en la

---

<sup>12</sup> Es preciso destacar aquí los aportes que en cuanto a reconciliación, perdón y paz, que ha hecho la Iglesia de Cali, en especial en el periodo de monseñor Darío de Jesús Monsalve Mejía, quien se ha convertido en un líder a nivel regional y nacional en la apuesta por la paz a partir de la reconciliación y el perdón.

Arquidiócesis se evidencia en la comprensión teológica que se logra hacer de la realidad al ver lo que ocurre en la ciudad y la región como un signo de los tiempos, como un lugar teológico en el que Dios se manifiesta.

Finalmente, el Plan Pastoral 2019-2023 de la Arquidiócesis de Cali apunta a que todo lo proyectado permita a la Iglesia Particular de Cali empezar el itinerario hacia la sinodalidad. Pone su esperanza en las “casitas católicas”, donde las familias en actitud misionera permanente sean testimonio de Cristo. Ir por el camino sinodal es para la Arquidiócesis fruto del “aprendizaje de CAMINAR JUNTOS CON JESÚS” (Arquidiócesis de Cali, 2018, p. 12). Es, por tanto, “el aprendizaje sinodal, que deberá llevar a cada comunidad parroquial a constituirse como una realidad con vida y vitalidad comunitaria, sin parar mientes en límites y limitaciones, y generando una cultura de solidaridad interna eclesial en arciprestazgos y zonas pastorales” (p. 12). Si llegar a ser una Iglesia sinodal no es algo sencillo, porque “la sinodalidad implica actitudes adecuadas, especiales formas de proceder, determinadas dinámicas relacionales, precisas garantías jurídicas (Schickendantz, 2017, p. 40), es posible decir con lo dicho hasta aquí que el Plan Pastoral es esa garantía que la Iglesia particular de Cali necesita para responder al deseo de Dios.

## **Conclusiones**

El camino hacia la sinodalidad no será fácil para la Iglesia, porque la superación de una era milenaria de jerarquía y poder está en medio y sin la mejor actitud frente al cambio. Sin embargo, la apuesta no puede decaer “pues la sinodalidad es lo que Dios quiere para



la Iglesia del tercer milenio” como bien lo dijo el Papa Francisco. En ese orden de ideas, y ante la dificultad que esto puede traer para la misma Iglesia y para quienes lideren y asumen este paso a una Iglesia de los orígenes, es fundamental conocer, valorar y respaldar todas las iniciativas eclesiales que transiten –entre aciertos y desaciertos– hacia la experiencia sinodal. En ese sentido es importante destacar los aciertos y señalar los aspectos que todavía se deben revisar, ajustar y crear en la iglesia caleña para no perder el impulso emprendido.

Aunque no es posible decir que la Iglesia Particular de Cali ha interiorizado totalmente lo que es una iglesia sinodal –el plan pastoral todavía está en ejecución– es importante apoyar la apuesta que aquí está naciendo. A favor está la manera como la iglesia caleña ha hecho presencia en la ciudad a través de su doble acción pastoral, lo que ha configurado un modo de ser Iglesia más cercana a lo querido por el Vaticano II. Con su presencia y acción pastoral, la iglesia caleña ha comprendido lo que significa ser sacramento de salvación. Por un lado, atendiendo la función litúrgico-sacramental y catequética, y por el otro, asumiendo un compromiso evangélico con la realidad social de la ciudad, estando atenta a los signos que allí tienen lugar. Poco a poco, en ese proceso de salida de sí misma para ir al pueblo de Dios que sufre espiritual, moral y materialmente, ella se va configurando como esperanza de salvación en la ciudad, desde el servicio y la solidaridad y no desde el poder y la autoridad<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Esta expresión recoge el título de la ponencia presentada en el Congreso Internacional “Hecho Religioso en América Latina”, realizado entre el 12 y 16 de abril de 2021, organizado por la Universidad del Valle.

De igual manera, así como se valora lo que está haciendo la Iglesia Particular de Cali por entrar en el espíritu sinodal, también es preciso llamar la atención sobre lo que todavía se puede hacer con respecto a los cambios estructurales que esta apuesta requiere. Porque la sinodalidad no es una moda o un discurso, "es el deseo de Dios", de ahí que se requieren cambios estructurales y de forma que no pueden obviarse, porque de no hacerlos, aunque se hable de sinodalidad, no se transita hacia allá. Lo primero es contar con un mecanismo eclesial que pueda verificar la creación y buena funcionalidad de las Asambleas eclesiales en las parroquias. Esta apuesta no puede quedar a criterio del sacerdote. Lo anterior es necesario porque a las comunidades todavía les falta ganar en autonomía para ser ellos mismos los veedores de esto. Dada la gran posibilidad que hay aquí de entrar en el espíritu sinodal es preciso que las Asambleas parroquiales se consoliden como espacio de comunión y participación donde se puedan tomar decisiones en conjunto.

Un segundo punto por considerar es la participación de laicos en la proyección pastoral arquidiocesana, porque si bien no se menciona una comisión al frente del plan pastoral 2019-2023 lo que sí se observa en el documento es que no se habla de laicos participando (con voz y voto) de esta gran proyección en la Iglesia Particular de Cali. Cabe mencionar que esta ausencia de los laicos en la creación de planes pastorales y evaluación de los mismos no es nueva<sup>14</sup>. Por tanto, es

---

<sup>14</sup> El proyecto de investigación: La Sagrada Escritura en las prácticas pastorales de la Arquidiócesis de Cali (1965-2019), evidenció en la revisión de los planes pastorales que datan del año 1985 hasta el 2019, que no hubo participación de los laicos en la elaboración y evaluación de estos. Se ob-



preciso superar estas falencias, las cuales ponen en evidencia la dificultad para transformar estructuras y formas en la manera de ejercer autoridad en la Iglesia. Lo mismo tendría que ocurrir con la administración de la curia arquidiocesana. Es fundamental considerar esta indicación porque la participación de los laicos en la toma de decisiones permite que ellos sean escuchados, y una iglesia que escucha a los laicos no puede seguir funcionando de la misma manera.

Un tercer aspecto es el cuidado que se debe tener con la reconfiguración del papel de los laicos en los procesos pastorales. Como bien lo señaló el obispo en el plan pastoral, hay que tener cuidado de clericalizar a los laicos y secularizar a los sacerdotes. En una Iglesia sinodal cada bautizado ejerce su ministerio en función de contribuir a una comunión eclesial, de tal manera que ningún miembro del pueblo de Dios está por encima de otro y mucho menos excluido. Para enfrentar mejor este reto es fundamental cuidar bien la formación de laicos y sacerdotes, evitando replicar modelos de formación que consoliden estructuras jerárquicas que en nada contribuyen a tener una Iglesia sinodal.

Es evidente que la iglesia particular de Cali, en su camino hacia una Iglesia sinodal, tiene grandes retos por superar en los próximos años, con seguridad el plan pastoral 2019-2023 es un buen inicio. El camino recorrido desde el Concilio hasta el tiempo presente

---

serva que esta es una deuda histórica del clero y el obispo con los laicos. En: 'La eclesiología del concilio vaticano II y latinoamericana en los planes y prácticas pastorales de la arquidiócesis de Cali'. Mayor Tamayo y Olaya Arenas, 2021, pp. 343-366.



es un factor de gran fortaleza y esperanza. Se espera para la Arquidiócesis de Cali, como lo dijo la Comisión Teológica Internacional, que “ser verdaderamente “sinodal” [sea] avanzar en armonía bajo el impulso del Espíritu” (Comisión Teológica, 2018, n. 48).





## Referencias bibliográficas

- Álvarez-Suárez, Aniano (2010) «Repensando la Iglesia como “Pueblo de Dios”, desde la “Lumen Gentium”.» En: *Teresianum* 61: pp. 325-370.
- Arquidiócesis de Cali (2018) *Plan Pastoral 2019 – 2023*. Cali.
- Bueno, Eloy (1998) *Eclesiología*. Madrid: BAC.
- CELAM (2007) *Documento de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Centro de Publicaciones del CELAM.
- Codina, Victor (2008) «Eclesiología de Aparecida.» *Revista Iberoamericana de Teología*. Número 6: pp. 69-86.
- Comisión Teológica Internacional. «La *sinodalidad en la vida y en la misión de la iglesia*.» Marzo 02 de 2018. Consultado el 27 de noviembre de 2020. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20180302\\_sinodalita\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html)
- Francisco. «Exhortación Apostólica. *Evangelii Gaudium*. A los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a los fieles laicos, sobre el anuncio del evangelio en el mundo actual.» 24 de Noviembre de 2013. Consultado el 15 de Enero de 2021. [http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/](http://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/)
- 



- papa-francesco\_esortazione-ap\_20131124\_evangelii-gaudium.html.
- Luciani, Rafael (2020) "LA REFORMA COMO CONVERSIÓN PASTORAL Y SINODAL. ECLESIOGÉNESIS DE UNA RECEPCIÓN CONCILIAR". En Reforma de estructuras y mentalidades. Retos y desafíos para una Iglesia Sinodal, pp. 173-202.
- Mena, Juan María (2017) «La conversión pastoral y misionera desde la perspectiva de su complejidad.» En: *Salmanticensis*, N° 64: pp. 371-401.
- Mayor Tamayo, Jhon Fredy y Olaya Arenas, Alejandro (2021). *La eclesiología del Concilio Vaticano II y Latinoamericana en los planes y prácticas pastorales de la Arquidiócesis de Cali*. En: *Revista Cuestiones Teológicas*, Vol. 48 N° 110 (2021): pp.343-366.
- Parra, Alberto (1979) «La eclesiología de comunión en Puebla.» En: *Theologica Xaveriana* 51: pp. 117-136.
- Schickendantz, Carlos (2017) «La reforma de la Iglesia en clave sinodal. Una agenda compleja y articulada.» En: *Revista Teología y Vida* 58, N° 1: pp. 35-60.
- Vitali, Dario (2016) *La circularidad entre sensus fidei y el magisterio como criterio para el ejercicio de la sinodalidad en la Iglesia*. En: GALLI, Carlos María – SPADARO, Antonio (eds.). *La reforma y las reformas en la Iglesia*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae, pp. 209-227.
- 





*Reflexiones*

**teológicas  
contextuales**

Los autores citados conforman el equipo investigativo y pertenecen a las siguientes instituciones: Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá y Cali, Universidad la Salle de Bogotá y Fundación Universitaria *Lumen Gentium* de Cali.

**Adriano Padilla Ramírez**

Pontificia Universidad Javeriana

 ORCID: 0000-0002-5054-6736


**José Luis Meza Rueda**

Pontificia Universidad Javeriana,

 ORCID: 0000-0002-6520-2653

**Leonardo Rojas Cadena**

Pontificia Universidad Javeriana Cali, Colombia

 ORCID: 0000-0001-6426-031X


**José Orlando Reyes Fonseca**

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

 ORCID: 0000-0001-9249-2927

**Arturo Herreño Marín**

Fundación Universitaria Católica Lumen Gentium,

 ORCID: 0000-0003-2138-1618

# Una teología para todos.

## Intencionalidades y percepciones de la Formación teológica a no teólogos en Colombia<sup>1</sup>

### Introducción

El presente estudio pretende caracterizar las intencionalidades formativas institucionales y las percepciones de los estudiantes en torno a las prácticas de enseñanza de la formación teológica ofrecida a estudiantes inscritos en programas académicos distintos al teológico en cuatro universidades de fundación e inspiración católica en Colombia. La investigación se realizó con la metodología estudio de caso múltiple con enfoque cualitativo concentrado en dos categorías: formación teológica y prácticas de enseñanza. Este trabajo analiza los hallazgos respecto

---

<sup>1</sup> Este capítulo es un producto del proyecto *Prácticas de enseñanza en la formación teológica en contexto universitario. Estudio de caso múltiple en universidades de fundación e inspiración católica de Bogotá y Cali* (enero 2019 - julio 2020), ejecutado en el periodo de enero de 2019 a julio de 2020 y adscrito al grupo De Humanitate bajo. El proyecto fue financiando y aceptado por la Pontificia Universidad Javeriana de Cali y Bogotá (Colombia).



a *intencionalidades formativas* institucionales y las *percepciones* de los estudiantes. Por una parte, existen coincidencias en torno al espíritu humanístico, ético y crítico de la formación teológica ofertada, mientras que por otra, disimilitudes en el sentido de la obligatoriedad, cierto adoctrinamiento y facilismo percibido por estudiantes de dichos cursos. En general se reconoce a la formación teológica un carácter no impositivo y desmitologizador de la religiosidad, así como un rol sociohistórico y contextual preponderante.

La investigación se enmarca en el componente teológico y humanístico curricular propio de las universidades de fundación e inspiración católica en nuestro país. En los tiempos actuales la universidad católica trata de atender de la mejor manera posible a lo pedido por el Derecho Canónico (c.811) y la Constitución Apostólica *Veritatis Gaudium* (art. 4)<sup>2</sup> en lo que respecta al aporte académico que, en el plano personal y profesional, brinda la Teología a estudiantes inscritos en programas diferentes al teológico. En coherencia, la universidad católica se preocupa por pensar y ofrecer propuestas de formación teológica para dichos estudiantes. Este cometido propicia la pregunta sobre sus prácticas de enseñanza.

Aunque las humanidades tienen presencia en la educación superior en general, las universidades católicas ofrecen también asignaturas de corte

---

<sup>2</sup> La Constitución Apostólica *Veritatis Gaudium* de S.S. Francisco rige actualmente a las universidades católicas y las facultades eclesíásticas. Sin embargo, como su aparición es reciente (8 de diciembre de 2017) y aún no se operativiza, debemos reconocer que el referente de los últimos años ha sido la Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae* (15 de agosto de 1990) <sup>2</sup>.



teológico a estudiantes de carreras distintas a la Teología. Dicha particularidad plantea grandes retos y oportunidades a la formación teológica, (en adelante FT) a la vez que demanda de su parte una especial atención, tanto en los contenidos y temáticas escogidas como en sus prácticas de enseñanza. Se requiere revisar periódicamente la percepción de los involucrados en el proceso, (directivos, docentes y estudiantes) respecto de sus intencionalidades, contenidos y didáctica. En este horizonte surgió el proyecto investigativo, cuyo objetivo principal es caracterizar las prácticas de enseñanza en la formación teológica ofrecida a estudiantes de universidades de fundación e inspiración católica que cursan carreras diferentes a la Teología.

Como antecedentes de la investigación, nuestra revisión documental<sup>3</sup> permitió identificar algunos estudios existentes en la materia. A nivel nacional se evidenciaron tres estudios realizados en la Pontificia Universidad Javeriana: 1° *Informe evaluativo: impacto actitudinal de los Cursos del Programa de Ciencias Religiosas*, (PUJ, 1995); 2° *Percepción del estudiante javeriano de pregrado sobre el Servicio de Formación Teológica* (Mafla, 2004); 3° *Evaluación de la percepción*

---

<sup>3</sup> Las bases consultadas fueron: Academic Search Complete (Ebscohost), AICPA Store, Annual Reviews, ArtSor Digital Library, Atlas Religion Data Base (EBSCOhost), Magisterio Editorial, Accounting & Tax (ProQuest), CLACSO (Red de Bibliotecas Virtuales de ciencia sociales de América Latina y en el Caribe de la red CLACSO), CLASE (Citas latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Dialnet, E-Journal –UNAM, Ebooks (SpringerLink), Ebrary, E-libro (Libros electrónicos en español), JStor (Journal Storage), Latindex (Sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y Scopus (consulta realizada entre el 16 de agosto y 19 de octubre de 2016).



del Servicio de Formación Teológica (SFT, 2013). Si existen otros estudios en universidades colombianas, no fueron de conocimiento para los investigadores al momento de la escritura de este capítulo. A nivel internacional, el panorama es amplio, con estudios de variados enfoques: *The Course Outline: Teaching Theology through Creative Writing* (Walton, 2004); *Teaching Comparative Theology from an Institution's Mission* (Bidlack, 2014); *Engaging Diversity in Teaching Religion and Theology: An Intercultural, De-colonial Epistemic Perspective* (Andraos, 2012). Adicionalmente, se encontraron las investigaciones de James Harrison e Yvette Debergue (2015) *Teaching Theology in a Technological Age* y Don Saines (2009) *how Do Students Learn Theology?* A nivel descriptivo, la investigación *Teaching and Learning Theology and Religion at the University of Botswana* (Togarasei, 2015), y con similar propósito *Teaching Religious Studies at the International Islamic University in Malaysia* (Kenney, 2015). Finalmente, de un talante más teórico, *Pedagogía de la enseñanza teológica: La condescendencia de Dios como clave hermenéutica fundamental para la enseñanza teológica* (Silva, 2010). En general, dichas investigaciones ofrecen acercamientos a la pedagogía y didácticas de la formación teológica, así como el lugar que desempeña a nivel educativo y social.

Dicha revisión nos permitió constatar la existencia de un interés genuino por llevar a cabo estudios empíricos y teóricos en el campo de la pedagogía de la Teología y la enseñabilidad de la Teología. Sin embargo, resultan escasos en Colombia los trabajos investigativos en profundidad sobre las prácticas de





enseñanza en la formación teológica y, de manera particular, con estudiantes universitarios que están en programas diferentes a la Teología. Por otra parte, se evidenció el vacío y la necesidad de contar con un estudio sistematizado de las prácticas de enseñanza en la formación teológica ofrecida a estudiantes universitarios inscritos en programas distintos a la Teología en la universidad católica colombiana. Se ha tenido en cuenta de forma particular en las prácticas de enseñanza, aspecto que se inscribe en la insoslayable relación teología-pedagogía. Como se trata de un estudio de caso múltiple en varias universidades de fundación e inspiración católica de Bogotá y Cali, se consideró la posibilidad de hallar respuestas diversas y válidas frente a la intención legítima que se enfrenta: una formación teológica pertinente a los jóvenes universitarios en relación con sus contextos. Se espera que los resultados sean un insumo académico para las instituciones participantes en orden a la reflexión sobre las prácticas de enseñanza en formación teológica en concordancia con el espíritu de la Iglesia y la misión de las universidades católicas para los actuales contextos universitarios.

## **Metodología**

La comprensión tanto de los procesos de formación que se realizan en las Instituciones de Educación Superior (IES) como de las experiencias de estudiantes y docentes en la formación teológica, requiere un abordaje *cualitativo, comprensivo*, orientado al descubrimiento, que permita caracterizar el significado de las prácticas desde la vivencia de los sujetos y ahondar en las experiencias humanas (Denzin y Lincoln,



2005). Bajo esta perspectiva se quiere comprender la realidad educativa como dinámica y diversa, y develar el significado de las acciones y las prácticas educativas. Su lógica exige a los investigadores entender los fenómenos en condiciones naturales, tal y como son vivenciados por los sujetos, puesto que la práctica educativa es una praxis social situada e intencional en la que intervienen los significados, las nociones y las acciones de los sujetos implicados en el proceso. El enfoque cualitativo constituye una acción compleja que impacta la dimensión personal, interpersonal, institucional, social, didáctica y valorativa (Fierro, 1999). En otras palabras, mediante el enfoque cualitativo se pretenden identificar elementos particulares, contextuales y significativos que contribuyan a comprender intencionalidades, prácticas, experiencias y construcción de sentidos en las prácticas de enseñanza de la formación teológica desde su significado experiencial. Además, al lado de la caracterización de las prácticas de enseñanza que son susceptibles de ser conocidas y exploradas, también estará su resignificación para su posible transformación mediante el ofrecimiento de lineamientos que permitan su cualificación.

Dentro de este enfoque, se consideró que el *estudio de caso múltiple* es el método más adecuado para dar cuenta del problema de investigación dado que permite el abordaje de forma intensiva de una unidad. Al tratarse de un estudio idiográfico permite la descripción amplia, profunda del caso en sí mismo, sin el propósito de partir de una hipótesis o teoría, ni de generalizar las observaciones, sino de generar conocimiento sobre experiencias de formación situadas



en contextos locales. Por otra parte, consideramos un método conveniente para la presente investigación dado que las teorías existentes son inadecuadas o insuficientes para abordar las prácticas de enseñanza de la Formación teológica (en adelante FT) materia en la cual no existen estudios definitivos. Se optó por un *estudio de caso múltiple* ya que otorga mayor evidencia empírica a las conclusiones, en la medida en que permiten describir cada caso y establecer una sinergia complementaria con hallazgos de uno y otro caso a la luz de elementos del contexto histórico, institucional, curricular y social (Stake, 1994).

## Resultados

Dado el carácter de socialización de resultados de parciales, se presentó la caracterización de dos subcategorías de análisis: *intencionalidades formativas* y *percepciones de los estudiantes*, que hacen parte de la categoría *Formación teológica (FT)*. Para cada subcategoría se presentaron los principales elementos de saturación arrojados por el análisis sistemático Atlas.Ti. En las cuatro unidades hermenéuticas (universidades participantes). Para las intencionalidades formativas se presentan los hallazgos significativos de la investigación a directivas y docentes. Las percepciones, por su parte, ofrecen elementos saturados evidenciados en el análisis sistemático Atlas.Ti de la investigación con estudiantes de las cuatro universidades. En cada sección se presentarán esquemas propios del análisis sistemático con el fin de evidenciar los elementos referenciados en hallazgos.





a la formación integral, el hecho de hacer que el estudiante encuentre el sentido de su vida" (ULS 1:5).

**2° Desarrollo del pensamiento crítico.** En relación con la formación integral aparece la intencionalidad de contribuir al desarrollo del pensamiento crítico en los estudiantes. Esta dimensión está estrechamente relacionada con la toma de conciencia de la realidad, las problemáticas sociales y la construcción de una sociedad más justa e incluyente: "una teología en diálogo con la realidad con el ser humano con la historia" (PUJB 1:4); "la Universidad da respuesta al carisma y el carisma precisamente es esa formación integral, formar una conciencia crítica" (PUJC 1:10); "apostándole a la formación de sujetos integrales, sensibles y con un alto compromiso social" (LG 1:5); "el tema rural en Colombia es muy pesado, es ahí donde empieza a abrir su mente y comprende que hay problemáticas sociales en Colombia" (ULS 1:5).

**3° Fortalecimiento de la dimensión espiritual.** Desde distintos enfoques y principios identitarios, las universidades investigadas pretenden, con los cursos de teología, fortalecer la dimensión espiritual de los estudiantes: "que la persona entienda lo sagrado, lo misterioso, lo trascendente, acercándolos a la experiencia de Dios" (PUJB 1:4); "tiene que ver con lo espiritual y este es el sentido trascendente de la persona" (PUJC 1:2); "los estudiantes se confronten con la visión de ser humano integral en el que ocupa un lugar importante la dimensión espiritual trascendente" (LG 1:11); "todo aquello que tiene contacto con lo trascendente y lo trascendente lo entendemos ahí como Dios" (ULS 1:5).



#### **4° Formación en el campo disciplinar teológico y cultural religioso.**

Con matices distintos, las universidades pretenden brindar elementos disciplinares en el campo de la Teología, así como de la fenomenología de la religión. Las variables radican en el lugar que ocupan los cursos en el currículo de las carreras y la naturaleza de las facultades o departamentos que ofrecen los cursos: “la intencionalidad al enseñar teología, más que enseñar teología propiamente, es el ejercicio de ayudar a pensar teológicamente” (PUJB 1:15); “marca una comprensión más amplia de lo que es la teología, saliéndose del esquema tradicional” (PUJC 1:8). Un profesor de teología para no teólogos tiene una responsabilidad muy grande abordando la visión negativa sobre la teología” (LG 1:9); “prefiero hablar de estudios sobre lo religioso, estudios de la religión que de teología” (ULS 1:8).

#### **5° Desarrollo del sentido identitario institucional.**

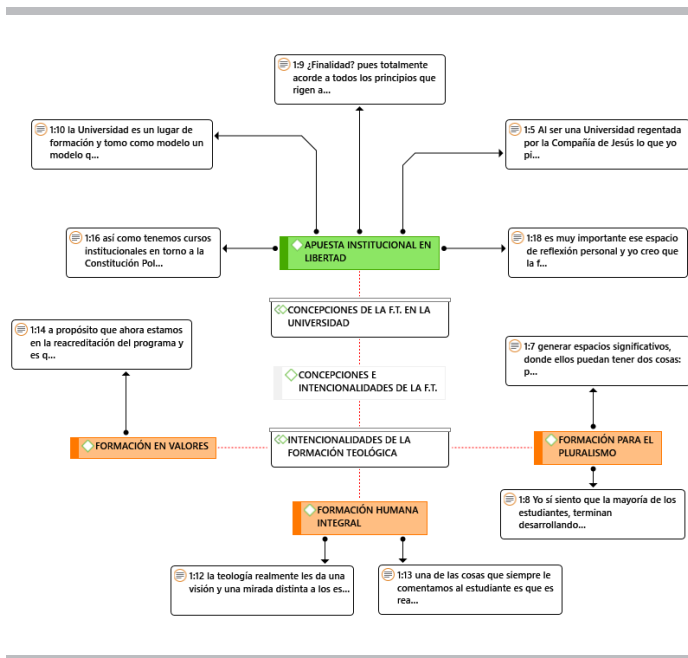
Esta dimensión está más presente en algunas universidades, las cuales aprovechan los cursos teológicos para desarrollar en sus estudiantes los valores institucionales, generalmente relacionados con lo humanístico y espiritual: “la universidad les brinda una información integral [...] y es fundamental en el proyecto educativo de la Javeriana” (PUJB 1:11); “la Universidad da respuesta al carisma y el carisma precisamente es esa formación integral” (PUJC 1:8) “la Universidad Javeriana en su carácter de ser Pontificia en esta apuesta educativa que da, abre el espacio a la Teología, no solamente como una ciencia abstracta sino como presentar esa dimensión humana, esa dimensión en la que el ser humano se relaciona con el absoluto, con Dios” (PUJC 1:12).



**6° Formación cristiana.** No es desconocida la orientación cristiana de la Teología ofrecida por las instituciones universitarias de fundación e inspiración católica, componente que es reconocido explícitamente en las intencionalidades institucionales, sin que por ello se vulnere el sentido plural implícito en la academia: “encuentro una posibilidad para tratar de mostrar de un modo diferente lo que en el caso de esta asignatura es Jesús y qué significa Jesús dentro de la Iglesia” (ULS 1:2); “yo trato de presentar el proyecto de opción por Cristo, el de opción de proyecto fundamental” (LG 2:4); “la propuesta cristiana en el caso de nuestra facultad es una puesta del sentido de vida” (PUJB 1:8); “al ser una Universidad regentada por la Compañía de Jesús [...] quieren utilizar una plataforma de asignaturas institucionales para mandar un poco el mensaje que corresponde a la Iglesia Católica en su misión y visión.” (PUJC 1:5).



Figura 2. Intencionalidades directivas PUJC – Red. Análisis sistemático Atlas. Ti.



Los resultados evidencian que los cursos de formación teológica se conciben como un espacio de formación disciplinar en Teología y en estudios sociales del fenómeno religioso. La muestra evidencia concepciones plurales en torno al sentido de la formación, unificándose en principios y valores institucionales y en el interés de contribuir a la reflexión crítica de los estudiantes sobre las principales problemáticas del país. Una debilidad que salta a la vista está precisamente en la variedad de criterios recogidos sobre el papel dichos cursos al interior de las instituciones educativas, lo que





evidencia la falta de consenso en los diferentes actores (directivos y docentes); funge como principio unificador la conciencia general de la importancia de dicha formación en sus proyectos educativos institucionales. El elemento religioso cristiano es transversal a las unidades de análisis investigadas, si bien varía la forma como se ha de afrontar dicha dimensión en el seno de la academia plural, algunas voces reclaman la identidad cristiana católica insoslayable de la formación teológica ofertada mientras otras propenden por la imparcialidad propia del mundo universitario.

### ***Subcategoría 2. Percepciones de los estudiantes***

Las percepciones de los estudiantes respecto de la FT son tan variadas como su propia experiencia en los cursos, las cuales llegan a ser disímiles incluso al interior de una misma universidad o programa formativo. Esta variedad fue constante en la muestra de las cuatro universidades objeto de la investigación y permite globalizar las siguientes características.

**1° Desarrollo del pensamiento crítico.** Uno de los rasgos más destacados por los estudiantes respecto a los cursos de FT es ayudarles a despertar conciencia crítica ante el mundo externo, aspecto que no suele ser reconocido a las generaciones de universitarios actuales con respecto a las últimas décadas del siglo XX: "haber leído tantas lecturas sobre muchas problemáticas y eso me ayuda a construir mi aspecto crítico frente al mundo" (PUJB 3:20); "las experiencias que nos brinda en diferentes ámbitos y nosotros podemos adquirir una visión reflexiva" (PUJC 1:6); "creo que esta materia nos permite entender eso de no



generar un juicio de valor a las creencias de los otros" (LG 1:2); "el núcleo fundamental de la Universidad intenta que esta asignatura se pueda enfocar con una problemática o a enfocarse en general a tener más conciencia" (ULS 1:17).

## **2° Contribución a la formación ética y axiológica.**

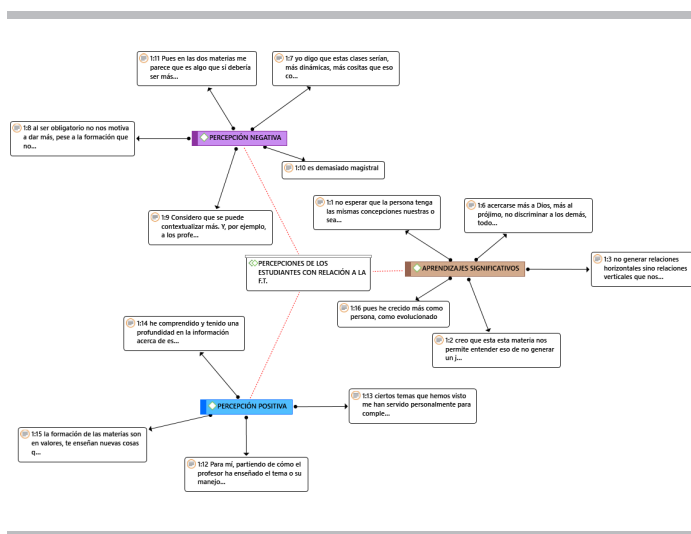
Generalmente los estudiantes relacionan la formación teológica con la apropiación de valores éticos y morales. Es apenas entendible dada la intencionalidad de los cursos en torno a tomar conciencia de sí mismos y de su realidad. La muestra de estudiantes así lo evidencia: "La formación de las materias son en valores, te enseñan nuevas cosas que pues que uno deja por el lado pues por estar metido en otros asuntos" (LG 1:3); "pienso que el objetivo principal es como formar criterio" "nos ponían a leer con el fin no solo de verlo todo alrededor de la religión, sino que cómo eso aplica a la moral y a la ética de las personas que estamos haciendo estas carreras, como para que lo hagamos de una manera correcta" (PUJC 1:6); "es la relación como los valores más importantes como el respeto y eso toca aplicarlos en el futuro para ser mejores personas y profesionales" (PUJB 3:20).

**3° Formación disciplinar teológica y de ciencias religiosas.** Si bien es cierto que el componente disciplinar teológico y las ciencias afines funge en intencionalidades institucionales como uno de los más importantes, en las percepciones de los estudiantes no es prioridad. Aun así, dependiendo de los enfoques de cada universidad con sus asignaturas de FT, dicho componente es identificado por los estudiantes así: "Para mi teología es el estudio de la fe y las creencias



religiosas, se encarga de estudiar las religiones” (PUJB 3:20); “vimos ciertas consideraciones como decía la compañera acerca del reino de Dios y era lo que entonces predicaba Jesús” (PUJC 1.3); “yo, que soy creyente, creo en Dios, pero me parece que es una motivación porque me enseña como más a fondo sobre este tema” (LG 1:3); “los evangelios apócrifos no los conocíamos y fue una perspectiva diferente a la caracterización que se le ha dado a una religión” (ULS 1:3).

Figura 3. Percepciones de los estudiantes ULS – Red. Análisis sistemático Atlas. Ti.



## Retos y oportunidades de la FT

Expuestos los elementos más significativos en torno a intencionalidades institucionales y percepciones de los estudiantes respecto de la FT, conviene puntualizar



algunos aspectos de valoración positiva y negativa de los cursos, advirtiendo que se trata de tendencias que la investigación ha encontrado y no pretenden ser determinantes en la caracterización de la población de la muestra.

Con respecto a las oportunidades, los estudiantes valoran que la FT contribuya a su formación profesional integral, a la consolidación de su proyecto profesional y a la toma de conciencia ante las problemáticas sociales del país y la región. Esto se advierte en una didáctica recursiva para mantener la atención en reflexiones y temáticas que no provienen del núcleo particular de sus carreras. En General la FT tiene buena percepción en la perspectiva de los estudiantes, dado que la relacionan con las intencionalidades y proyectos educativos institucionales comprenden que la intención curricular es la de formar tanto al profesional como a la persona de una manera integral.

Como retos a desentrañar desde los aspectos curriculares y didácticos se encuentran las voces que lamentan la existencia de cursos obligatorios de componente teológico, desde esta perspectiva los denominan como “adoctrinamiento religioso” por parte de las universidades de fundación e inspiración católica. Además de ello, hay quienes manifiestan que los cursos se hacen pesados, monótonos y los matriculan por la necesidad de créditos obligatorios. A ello se suma que algunas voces, si bien minoritarias, manifiestan que los cursos son poco críticos, o que al menos la perspectiva crítica no fue significativa. Finalmente, algunos califican los cursos como facilistas y que fueron matriculados justamente porque ayudaban en el promedio académico.



## **Conclusiones. Aspectos generales y transversales a la investigación**

En coherencia con el propósito de presentar resultados parciales de la investigación se han abordado algunos elementos destacados de las intencionalidades institucionales y percepciones de los estudiantes respecto a la primera categoría de la investigación: la formación teológica. A manera de conclusiones se destacarán algunos aspectos a tener en cuenta por parte de las instituciones que ofertan cursos de FT. Debe aclararse que se trata de elementos indicativos de la población investigada, caracterización que puede ser evidenciada en cada caso particular.

A nivel didáctico, los cursos de formación teológica son percibidos como espacios de reflexión que fomentan el pensamiento crítico y aportan a la formación integral de los estudiantes. Es frecuente que los estudiantes confundan aspectos de la religiosidad con espiritualidad, el mensaje de Jesús con normas, dogmas o referencias bíblicas. Es por ello que el reto de los docentes consiste en confrontar con respeto algunos imaginarios y fundamentar el pensamiento disciplinar teológico en los estudiantes. A nivel general se advierte que la formación teológica propicia la reflexión personal pertinente a la hora de tomar decisiones de tipo ético. El acercarse a las diversas problemáticas sociales les permite a los estudiantes descubrir que, desde su rol universitario, cada uno puede aportar a la construcción de una sociedad mejor.

Surge como impronta la necesidad de que los docentes busquen la forma de acercarse a los estudiantes a través de clases más lúdicas y participativas para que

se conecten más con los contenidos de las materias y no solo asistan a clase por las notas o la obligatoriedad de los cursos. Los estudiantes expresan que es más fácil comprender los contenidos teológicos y espirituales si son abordados de una manera frontal, si son ejemplificados con situaciones de la vida diaria y del contexto nacional e internacional, lo que permite que los contenidos sean significativos para los estudiantes. Una didáctica apropiada puede propiciar que los estudiantes salgan de la rutina de sus carreras, que sus actividades sean participativas, reflexivas, que los confronten con la realidad, que los acerquen más a sus compañeros de curso y de otras carreras.

Un aspecto valorado de manera insistente por los estudiantes es el uso adecuado de las TIC, tecnologías 2.0, series de tv y blogs como mediadores pedagógicos que permitan conectar con el contexto y la vida diaria de los estudiantes. El trabajo social, la vinculación con las ONG y diversas entidades que atienden las distintas problemáticas sociales son experiencias valoradas positivamente y de gran interés para los estudiantes, dado que los saca de una "burbuja" y les permite aproximarse a realidades que en muchos casos ellos desconocen. Estas actividades se pueden ofrecer para que los estudiantes participen de manera voluntaria. Desarrollar un proyecto a lo largo del semestre es una de las actividades que motiva a los estudiantes.

De igual manera, las universidades deben revisar la ubicación de los cursos en los respectivos programas académicos; en algunos casos los estudiantes de semestres avanzados se encuentran con más



ocupaciones producto de prácticas académicas, tesis de grado y actividades enfocadas en su finalización de carrera, por lo que su pertinencia y apertura de los estudiantes es mayor en semestres iniciales. En otros casos, los estudiantes manifiestan que en semestres avanzados la valoración de los cursos es mayor, a medida que van tomando conciencia de su realidad profesional. También debe considerarse la denominación de los cursos con la finalidad de que los estudiantes se sientan motivados a tomarlos. Por ejemplo, en ocasiones el nombre no es llamativo, sin embargo, cuando los estudiantes ven el curso descubren que sus contenidos son interesantes, mientras en otros casos sucede lo contrario. Desde la mirada docente, conviene considerar la pluralidad religiosa e ideológica de los estudiantes, principalmente los provenientes de distintas denominaciones cristianas. Cuando se inicia creando un clima de apertura, focalizado en los aprendizajes incluyentes y competencias genéricas, se logra una mayor participación e interacción de todos desde su particular lugar hermenéutico.



## Referencias bibliográficas

- Andraos, Michel Elias. "Engaging Diversity in Teaching Religion and Theology: An Intercultural, Decolonial Epistemic Perspective Catholic". *Teaching Theology and Religion* 15, 1 (January 2012): 3-15.
- Bidlack, Bede Benjamin et al. "Teaching Comparative Theology from an Institution's Mission". *Teaching Theology and Religion* 17, 4 (Oct. 2014): 369-387.
- Denzin, Norman & Lincoln, Ivonna (Dirs.). *Handbook of qualitative research*. London: Sage Publications, 2000.
- Francisco. *Constitución apostólica Veritatis Gaudium. Sobre las universidades y facultades eclesíásticas*. Vaticano: Editorial Vaticana. 2018.
- Fierro, Cecilia, Fortoul, Bertha y Rosas, Lesvia. *Transformando la práctica docente. Una propuesta basada en la investigación-acción*. México: Paidós, 1999.
- Harrison, James R. & Debergue, Yvette. *Teaching Theology in a Technological Age*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2015
- Kenney, Jeffrey. "Teaching Religious Studies at the International Islamic University in Malaysia". *Teaching Theology and Religion* 18, 3 (Jul. 2015): 280-285.
- Mafla Terán, Nelson. *Percepción del estudiante javeriano de pregrado sobre el Servicio de Formación Teológica*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2004.
- 






- Pontificia Universidad Javeriana. Centro de Formación Teológica. Documentos. Bogotá: Facultad de Teología, 2016.
- Pontificia Universidad Javeriana. Evaluación de la percepción del Servicio de Formación Teológica. Bogotá: Facultad de Teología, 2013.
- Programa de Ciencias Religiosas. Informe evaluativo: impacto actitudinal de los Cursos del Programa de Ciencias Religiosas: Bogotá: Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 1995.
- Saines, Don. "How Do Students Learn Theology?" *Teaching Theology and Religion*. 12, 4 (Oct. 2009): 333-347. 25
- Sánchez, Sergio y Jiménez, José Manuel. "El gran reto de la universidad (católica)". *Pontificia Academia Theologica* 14 (2015): 117-127.
- Silva Soler, Joaquín. "Pedagogía de la enseñanza teológica: La condescendencia de Dios como clave hermenéutica fundamental para la enseñanza teológica". *Teología y vida* 51, 1-2 (2010): 233-255.
- Stake, Robert. "Case studies", en Denzin, Norman & Lincoln, Yvonna (Dirs.). *Handbook of*
- Togarasei, Lovemore. "Teaching and Learning Theology and Religion at the University of Botswana". *Teaching Theology and Religion* 18, 3 (2015): 271-275.
- Walton, Heather. "The Course Outline: Teaching Theology through Creative Writing". *Journal of Adult Theological Education* 9, 2 (Dic. 2012): 210-218.
- 



### **Juan Esteban Londoño Betancur**

Doctor en Teología, Universidad de Hamburgo, Alemania. Magíster en filosofía, Universidad de Antioquia; magíster en ciencias bíblicas, Universidad Bíblica Latinoamericana de San José, Costa Rica; filósofo, Universidad de Antioquia; licenciado en ciencias bíblicas, Universidad Bíblica Latinoamericana de San José, Costa Rica. Profesor del programa de filosofía y del departamento de identidad amigoniana, investigador principal y miembro del Grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica, línea de investigación en métodos y conocimiento teológico, categoría A por Minciencias, de la Universidad Católica Luis Amigó de Medellín, Colombia.

 ORCID 0000-0002-2814-6381.

Correo electrónico:  
juan.londonobe@amigo.edu.co.

### **Manuel David Gómez Erazo**

Candidato a doctor en teología, Universidad Pontificia Bolivariana; especialista en estudios bíblicos, Universidad Claretiana; licenciado en filosofía y ciencias religiosas, Universidad Santo Tomás. Docente del programa de Teología, del departamento de Identidad Amigoniana y Formación Sociohumanística, coordinador de la Maestría en Estudios Teológicos Contemporáneos y miembro del Grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica, línea de investigación en Métodos y Conocimiento Teológico, Universidad Católica Luis Amigó.

 ORCID 0000-0002-7879-8345.

Correo electrónico:  
manuel.gomez@amigo.edu.co  
immanueldavidg@gmail.com

# Teología y contexto:

perspectivas a futuro en la  
Universidad Católica Luis Amigó<sup>1</sup>

## Introducción<sup>2</sup>

El programa de Teología de la Universidad Católica Luis Amigó lleva 20 años de formulación y posee varios registros calificados en su proceso académico<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Este Capítulo es un producto del Proyecto de investigación titulado 'Perspectiva contextual de la Teología en la Universidad Católica Luis Amigó', aprobado por la Vicerrectoría de Investigaciones, radicado 61986 de noviembre 20 de 2020, Grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica, línea de investigación en métodos y conocimiento teológico, Universidad Católica Luis Amigó. De esta investigación se han publicado resultados preliminares en: Londoño-Betancur, J. y Gómez-Erazo, M. (2022). Teología y mundo de la vida. Perspectiva contextual de la Teología en la Universidad Católica Luis Amigó. *Franciscanum* 178 (64), 1-50.

<sup>2</sup> Este capítulo hace parte del marco de la investigación entera comentada en esta introducción y se concentra en comunicar las conclusiones correspondientes a la primera fase de la búsqueda. Por esto da cuenta de los marcos teóricos hallados para fundamentar la noción de Teología en contexto como quehacer propio de los estudios académicos.

<sup>3</sup> El resumen de la historia de los registros calificados del programa y demás asuntos relacionados con su identidad institucional puede verificarse en el último documento maestro correspondiente al tercer registro califi-



A lo largo de su historia ha navegado por cada una de las áreas del pensum: bíblico, dogmático, magisterial, sistemático y pastoral. Se ha alimentado, además, de diversos aportes de la tradición teológica para el servicio de la sociedad y las comunidades. Sin embargo, la historia y la realidad invitan a fundamentar con lucidez en qué consiste el *quehacer teológico en contexto* que proclama. Para eso es importante plantearse ¿cómo se comprende la *Teología en contexto* en la Universidad Católica Luis Amigó? Este problema conceptual se aborda a partir de tres preguntas que moldean el método: ¿qué referentes teóricos significativos pueden encontrarse en la producción académica para comprender la llamada Teología en contexto? ¿Cómo asumen estudiantes y profesores la Teología en contexto? ¿Qué hacer en miras al mejoramiento del programa de Teología para que su gestión propenda por una cristalina Teología en contexto? Con esas orientaciones se buscó llegar a la comprensión del enfoque contextual de la Teología en la Universidad Católica Luis Amigó para el servicio de la identidad disciplinar de la carrera.

### **Marco teórico: contexto y mundo de la vida**

El pregrado en Teología ha dado por sentada la definición de contexto, pero no se ha detenido a definirla. Su esclarecimiento es complejo, necesario y urgente. Cuando se hace una aproximación al término *contexto*, surgen variables que es necesario precisar.

---

cado aprobado en mayo de 2019, elaborado en la Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad. Desde sus inicios, hasta el día de hoy, se ha sustentado su identidad como una Teología en contexto.



El contexto puede ser entendido como un punto de partida o de llegada, un horizonte de comprensión hermenéutica o una realidad arqueológica y sociocultural en la que se originaron los textos sagrados. El *contexto* también se puede referir al lugar donde se ejercen la acción pastoral y el diálogo con espacios extraeclesiales. En este sentido, un *contexto* puede ser tanto un lugar teológico como una realidad social o un estado psicológico-existencial (como el sufrimiento, la opresión y la injusticia).

El programa de Teología de la Universidad Católica Luis Amigó ha empleado el término *contexto*, tanto en su labor docente y administrativa como en las *Cátedras de contexto* de su pensum, las cartas descriptivas de cada curso, los horizontes investigativos formales y formativos, la construcción temática de su componente flexible a la luz del Proyecto Educativo Institucional y el documento maestro aprobado por el Ministerio de Educación Nacional que respalda el registro calificado para su funcionamiento. Mientras se hace uso del término de manera ambigua, la carrera bosqueja su actividad académica-administrativa y el profesorado continúa con sus lecciones docentes de alta calidad. Sin embargo, persiste la pregunta: ¿existe claridad con respecto al contenido del concepto de *contexto* en el aula de clase y en la labor administrativa?

Tal reflexión debe hacerse con urgencia para fundamentar teóricamente la orientación de la carrera. Para construir este pensamiento se identificaron tres pasos importantes:

1. El reconocimiento de la tradición teológica en general y los esfuerzos científicos actuales sobre la

materia. Es importante ir a los inicios fundacionales de la carrera en la Universidad, conociendo a las personas significativas en estos procesos tales como el padre Iván Darío Toro Jaramillo, quien fue el fundador de la facultad en los inicios del siglo XXI. Además, se debe conocer la investigación internacional y nacional para la elaboración de una Teología Fundamental útil a favor de los contextos, con orientaciones generales como las de la Comisión Teológica Internacional con el documento *Teología hoy: perspectivas, principios y criterios* (2012) que reconoce la validez del pluralismo teológico, metodológico y contextual al interior del pensamiento católico (nn. 1-3; 51-58; 74-85), además de obras como la de Stephen Bevans (2002) y Alberto Parra (2003). Valioso es conocer las investigaciones actuales de autores que se han adentrado en universos contextuales concretos, tal como lo han hecho Josef Estermann con las culturas indígenas de Suramérica (2006ab) y Maricel Mena López (2008) con las culturas afrocolombianas y las voces femeninas, y Juan José Tamayo (2004, 2011; 2017) con la sistematización de las teologías emergentes y el nuevo paradigma teológico, tanto en Europa como en América Latina. Estos autores parten de la intuición teológica latinoamericana y de las espiritualidades originarias y posibilitan la generación de nuevos paradigmas que lleven al reconocimiento de otros y variados *contextos* como lugares de la revelación.

2. La necesidad de abordar al profesorado y estudiantado del programa de Teología de los últimos semestres para escuchar sus voces y



necesidades para construir un camino educativo que lleve a la identificación de tópicos para el reconocimiento y toma de conciencia sobre la importancia de la formación a partir del diálogo entre Teología y contextos. De este modo, se puede evidenciar la utilidad práxica del saber.

3. Finalmente, la comunicación institucional de los resultados de la investigación a la comunidad teológica amigoniana. Con esto se pretende verificar la identidad y el horizonte contextual del pregrado.

Para transitar este camino investigativo se consideró necesario volver a las definiciones fundamentales. Por esto se parte del establecimiento de una definición de Teología. Luego, una de Teología desde la perspectiva del contexto y de los instrumentos que deben tenerse en la cuenta en esta labor inicialmente reflexiva. A continuación, se presentarán los resultados de estas definiciones.

### ***Teología inspirada en un carisma contextual***

La inspiración parte de la intuición del padre Luis Amigó y Ferrer, fundador de la *Congregación de Religiosos Terciarios Capuchinos de Nuestra Señora de los Dolores* conocidos como *Amigonianos*. Tal vocación carismática se compromete a atender el sufrimiento de los jóvenes mediante los aportes pedagógicos, psicológicos y de atención social para la recuperación de la dignidad humana<sup>4</sup>. Aquí yace el

---

<sup>4</sup> Para más información sobre la historia y el compromiso pedagógico y pastoral de los Terciarios Capuchinos, puede remitirse a la página <https://amigonianoscg.org/quienes-somos/>.

germen teológico e interdisciplinar que lleva a narrar una *Teología pastoral de la presencia*. Esta misma congregación religiosa, en 1986, crea la Fundación Universitaria Luis Amigó que, desde 2016, reinterpreta su tradición espiritual y académica nombrándose *Universidad Católica Luis Amigó*. A partir de entonces se fundamenta un pregrado en Teología creado hace 20 años y decide dar el paso para empezar a pensar la creación de una maestría en el año 2019, inmersa en la compleja trama social colombiana, la cual demanda horizontes de sentido que la reflexión teológica puede y debe aportar.

### ***Volver sobre la definición de Teología***

La Teología, considerada en su más amplio sentido es *logos*, discurso razonado acerca de la creencia en Dios y las prácticas de fe (Tillich, 2009, p. 30). Como ejercicio específico académico se entiende como la interpretación metódica de los contenidos de la fe cristiana en diálogo con las ciencias históricas, filosóficas, sociales, los métodos críticofilológicos, antropológicos y las ciencias literarias, todo esto avocado al servicio de la comunidad de los fieles y su cuidado, la liturgia y el acompañamiento pastoral (p. 47). Sin embargo, durante el transcurrir del siglo XX la Teología asume los aprendizajes y las observaciones de otras ciencias que enriquecen su dimensión interdisciplinar hasta llegar a descubrir su misión crítica, tanto de sí misma y sus fundamentos como de los condicionamientos socioculturales de la vida y reflexión de la comunidad cristiana que deben ser tenidos en cuenta, según Gustavo Gutiérrez, para ser una fe que opera por la caridad (2009, p. 67-68). Es por este camino que se





define como la reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra (p. 70), para llegar a una nueva manera de hacer Teología (p. 72).

### ***Definir la Teología hacia lo contextual***

Según Virginia Fabella, la Teología contextual es la reflexión razonada de la fe que se hace atendiendo a los contextos específicos. El término designa las expresiones teológicas en un entorno no occidental que utilizan la cultura y las categorías conceptuales nativas como base de la formulación teológica (en Fabella y Sugirtharajah, 2003, pp. 75-77). Esta reflexión escucha el contexto local en el que se hace Teología (con sus dimensiones histórica, socioeconómica, política, cultural, étnica, racial y religiosa) y se atiende al mensaje del evangelio cristiano en relación con el entorno.

Stephen Bevans (2002), pionero en la elaboración sistemática de una Teología contextual, la define como el modo de hacer Teología que tiene en cuenta dos realidades en diálogo crítico: (a) la experiencia del pasado —Escrituras y Tradición— y (b) la experiencia del presente en un contexto particular que puede ser una experiencia personal o comunitaria, la cultura “secular” o “religiosa”, como también puede variar entre la ubicación y el cambio social. El encuentro de las dos realidades produce una Teología contextual (p. 9).

Ignacio Cervera Conte (2006) al analizar la obra de Bevans considera que la Teología contextual es el esfuerzo de la disciplina por ser significativa en y para su propio entorno. La Teología, por la razón encarnacional de su misión, es necesariamente contextual porque la realidad con la que trabaja es la



historia humana. En este sentido, cumple su misión en la medida en que dialoga con el mundo en el que las comunidades vivencian la fe. Así, la reflexión teológica que atiende al llamado de su época es por necesidad contextual. El contexto no solo determina el objetivo de la Teología, sino también sus preguntas centrales, su contenido y su método (p. 147).

De modo similar, Estermann (2006b) hace notar que, desde el comienzo, el cristianismo ha sido una religión contextual y que la Teología es contextual (pp. 139-140). El teólogo y filósofo suizo demuestra que todo contexto es variable y por ello debe ser analizado dentro del marco de sus transformaciones. También la Teología que se hace en contexto muta con el paso del tiempo y debe evaluar el lenguaje que emplea con el fin de hallar un diálogo fecundo con su entorno. De allí que en ningún momento se pretenda hablar de una Teología contextual definitiva, sino de una Teología en constante flujo y reflujo, abierta a las categorías del contexto, dispuesta a oír la historia.

La Teología contextual es un esfuerzo desde la reflexión de fe por conectarse con los campos de significación de las personas mediante el análisis de su realidad, poniéndose en diálogo con las ciencias naturales y sociales (Parra, 2003, p. 264). En este sentido, se apropia del texto bíblico y de la tradición de la fe desde el mundo de la vida. La *Teología contextual* —como procedimiento general de análisis de la fe ubicada dentro de un contexto— o las *teologías contextuales*— como diversos modos de reflexión sobre la fe localizada en culturas, espacios y tiempos determinados buscan analizar y comprender la realidad con la cual dialogan. En términos de Alberto Parra:



[...] a diferencia de otras formas de teología que operan en alianza exclusiva con las mediaciones filosóficas, las teologías contextuales se caracterizan de forma señalada por el esfuerzo de lectura y comprensión analítica y operativa del contexto de situación o de realidad-ahí (2003, p. 265).

La Teología solo puede hacerse concreta cuando se pone en diálogo con la realidad histórica, entendida esta última como el mundo de la vida o el lugar en el que se desarrolla el drama humano y que no puede limitarse a la dimensión físico-matemática o estadística de las ciencias, sino que debe atender a las preocupaciones existenciales, sociales y cotidianas.

### ***Instrumentos para estudiar el contexto***

La Teología es un horizonte de comprensión y postura de fe ante la realidad, no una herramienta para interpretar esta realidad en sus dinámicas sociales y sus mecanismos. Para que la Teología dialogue con el contexto debe conocer y utilizar mediaciones analíticas que van más allá de ella misma. Alberto Parra precisa que la Teología no tiene un instrumental propio para interpretar la realidad y el contexto, sino que necesita de otras ciencias tales como las ciencias sociales, naturales, humanas o del espíritu (en el especial la hermenéutica) para que surja un diálogo fecundo y significativo (2003, pp. 265-267).

Las ciencias sociales son interlocutoras de la Teología para conocer el contexto, pues ayudan a descubrir las estructuras sociales en las que se desarrolla el fenómeno religioso y emergen las preocupaciones humanas. Es un imperativo no solo epistemológico, sino ético atender con cuidado a la historia y a la sociedad como



el lugar donde se encarna la salvación. Las ciencias de la naturaleza, por su parte, permiten comprender el contexto mediante el conocimiento de la naturaleza observable y las relaciones del ser humano con ella. Su método es el análisis empírico y tiene como finalidad mejorar las condiciones de vida del ser humano y de la naturaleza, de manera que no haya un primado exclusivo del bienestar de aquel, sino que exista una relación armónica entre las personas y el entorno en el que viven. Estas ciencias, además, ejercen la función de espejo crítico para la relación entre Teología y ciencia. Sumado a lo anterior, las ciencias humanas o ciencias del espíritu, en especial la hermenéutica, ayudan a interpretar el contexto mediante la comprensión de la praxis de la comunicación entre los seres humanos en su entramado de símbolos y lenguajes antropológicos y sociales, del lenguaje, de los ritos y los mitos donde aparece el hecho religioso (Parra, 2003, pp. 276-278).

### **Metodología: a la escucha del contexto**

Desde una investigación cualitativa y un paradigma hermenéutico, se hizo un ejercicio de interpretación a partir de la revisión documental de las prácticas teológicas relacionadas con la Teología en contexto. Esto ha permitido aproximarse a la comprensión y prácticas teológicas de estudiantes y profesores junto a la divulgación de estrategias de acción para el mejoramiento permanente del programa. Esta conjunción de movimientos implica establecer mediaciones para la revisión bibliográfica y de documentos, a saber: (a) mediaciones socioanalíticas para la verificación de las prácticas a partir de entrevistas semiestructuradas y (b) mediaciones hermenéuticas para la interpretación de los resultados.



Debido a la naturaleza de este capítulo y al momento de la investigación, la presente reflexión metodológica está circunscrita al desarrollo del primer momento, tanto en sus estrategias como en la narración de la experiencia de construcción conjunta de categorías y nociones a partir de las revisiones compartidas en el equipo de investigación. En el ensamblaje de los marcos teóricos, se determinó en el equipo de investigación proceder de la siguiente manera:

1. Hacer una *revisión sistemática de literatura* a partir de la base de datos de *Scopus*. Esta revisión emplea la ecuación "*contextual theology*" OR "*contextual theologies*" y filtra la búsqueda entre los años 2015 a 2020<sup>5</sup>. Se tiene en cuenta solo artículos científicos cuyo tema sea el referido o relacionado con la ecuación. En los artículos que entregue la base de datos se verán tendencias temáticas en los títulos, resúmenes y palabras clave para verificar constantes relacionadas con los conflictos, lugares, religiones, iglesias, comunidades, ciudades y periferias (Londoño y Gómez, 2021a).
2. Plantear el análisis de los artículos de las revistas lleva también a la necesidad de buscar otro tipo de fuentes del conocimiento. El equipo medita que la producción relacionada con la Teología en contexto puede estar atestiguada en materiales no incluidos en bases de datos internacionales provenientes de verdaderas realidades contextuales ajenas a las

---

<sup>5</sup> Para el momento de la revisión que sustenta esta investigación, Scopus no relacionaba la información sobre la producción de las revistas científicas en estudios religiosos y Teología del año 2021. Por esa razón, se restringe la búsqueda a cinco años de producción científica hasta 2020.



categorizaciones y calificaciones internacionales del mercado académico (Londoño y Gómez, 2021b). Por esto, se revisan también algunos referentes teóricos en bibliografías clásicas y significativas como Josef Estermann, Raúl Fornet-Betancourt y Diego Irrázaval, además de los mencionados en el anterior marco de referencia. Se identifica la necesidad del diálogo con otras disciplinas como la sociología, la antropología y la fenomenología de la religión. Con los resultados de la revisión de estas fuentes se escriben los marcos teóricos y se construyen las categorías de análisis para la consolidación de la entrevista semiestructurada que se hará a estudiantes y profesores proyectando, desde este momento, la segunda fase de la investigación.

3. Para ser coherentes con la metodología de investigación, se procede a entrevistar a dos teólogos reconocidos en el ámbito académico local. El primero, Iván Darío Toro-Jaramillo, actual director de la escuela de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana y creador del término *Teología en contexto* para el pregrado en Teología en la Universidad Católica Luis Amigó. El segundo es Alberto Parra Mora, profesor emérito de la Facultad de Teología en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, reconocido por los planteamientos sobre la Teología fundamental y la hermenéutica teológica desde la praxis latinoamericana. Sobre estas dos entrevistas se levantan las respectivas actas<sup>66</sup> fechadas e incluidas como material

---

<sup>66</sup> Las actas levantadas durante las reuniones de trabajo son insumos para la investigación, sobre todo en su primera fase que corresponde a un trabajo



bibliográfico para la investigación y la elaboración del marco teórico del presente capítulo (Londoño y Gómez, 2021d y 2021g).

Según los datos hallados y los marcos de referencia, se hace una lectura y aproximación al significado de la Teología en contexto para establecer un diálogo con algunos miembros del cuerpo estudiantil y profesoral. A partir de las categorías y nociones hermenéuticoteológicas se busca dialogar con la comunidad académica para identificar prácticas en el aula que demuestren la formación teológica contextual como también las necesidades y carencias, en especial los asuntos que hacen falta por potenciar y otros por tener en cuenta para fortalecer este horizonte académico del pregrado.

### **Resultados: diálogos intercontextuales** ***Sobre la revisión sistemática de literatura***

La ecuación mencionada en la metodología se ingresa en *Scopus*, base de datos de reconocimiento internacional por las mediciones hechas sobre las publicaciones de revistas de alto impacto y de alta calidad académica. La búsqueda se hace de manera especializada, al atender los criterios ya mencionados,

---

documental. Para el momento de la escritura de este capítulo se recolectaron siete actas de conversaciones en reuniones que oscilaban entre 1 hora y 30 minutos, hasta 2 horas y 30 minutos de trabajo. Para efectos de consulta de las referencias, las actas presentan al equipo de investigación como autores, están tituladas con el número de su consecutivo (1 a 7) y los años están diferenciados por una letra al final del año de reunión y escritura del acta (2021a hasta 2021g). Se contempla, según el avance posterior de la investigación, nuevas actas de reuniones que alimenten los planteamientos de la investigación.



en 73 artículos. Se filtra y analiza la información con los principios metodológicos previamente establecidos y se eligen para el análisis 59 artículos en total (Londoño y Gómez, 2021c, p. 10). Desde la lectura de los títulos, resúmenes, palabras clave y el cuerpo de los artículos se levantan 1.209 categorías de análisis desde una codificación abierta que, luego de una codificación axial pasan a 18 categorías para sintetizar la información en una codificación selectiva. Finalmente se obtienen cinco categorías para la construcción del instrumento que permite la próxima intervención en entrevistas semiestructuradas a estudiantes y profesores del programa de Teología: 1) *Saber teológico* –métodos, temas bíblicos, teológicos y pastorales, experiencias de fe en la realidad– ; 2) *Realidad social* –espacios, sujetos, cuerpos, territorios, realidad política, tecnologías–; 3) *Entorno antropológico* –ritos, culturas, interculturalidades, cosmovisiones, religiones, espiritualidades, sujetos rituales– ; 4) *Acción humana y pedagógica* –comunicación del saber, acción humana, praxis, diálogo con las expresiones no coloniales– y 5) *Ciencias* –interdisciplinariedad, ciencias auxiliares, diálogo ciencia-fe, diálogo ciencia-Teología–. Tal codificación se hace siguiendo los lineamientos de Strauss y Corbin en su obra sobre la investigación cualitativa para el desarrollo de la teoría fundamentada (2012, pp. 110-177).

En la discusión de las categorías emergieron en el equipo varios cuestionamientos, como por ejemplo el problema del término *contexto* al referirse tanto en el ámbito académico de la Universidad como en los estudios de forma indistinta *en contexto*, *contextual*, *contextualidad*, *de contexto*, y *desde el contexto*, como





también la reflexión de la preposición “en”. También brota la necesidad de precisar el tipo de contexto al que se refiere la investigación, pues la revisión mostró el campo semántico de lo contextual desde los desarrollos propios del diálogo entre Teología y las culturas específicas con todas las complejidades que evidencia la construcción de las categorías. Esto lleva, además, al planteamiento de si la escuela amigoniana debe conllevar a un desarrollo más estructurado de un primer momento del método teológico latinoamericano llamado tradicionalmente con el verbo *ver*, correspondiente al ingreso de mediaciones socioanalíticas a las construcciones académicas al interior del aula siguiendo el orden del pensum del pregrado (Londoño y Gómez, 2001e). Estos asuntos están pendientes de precisión según avance la investigación.

### ***Sobre la revisión de marcos bibliográficos***

Aunque en la construcción del pregrado en Teología hace 20 años se hizo una fundamentación epistemológica, según cuenta Toro-Jaramillo en la entrevista que se le hizo el 25 de marzo de 2021, hoy en día no se cuenta con archivos a la mano<sup>7</sup> que permitan acceder a las primeras elaboraciones de la antigua Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad (Londoño y Gómez, 2021d). Sin embargo, se cuenta con valiosas plataformas para el desarrollo del conocimiento teológico y la investigación, como

---

<sup>7</sup> Actualmente no se dispone de los respectivos archivos debido a que los programas Filosofía y Teología fueron asumidos en el año 2015 por la Facultad de Educación y Humanidades.



el *Grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica* categorizado en A por Minciencias y, dentro de él, con una línea de investigación en *Métodos y conocimiento teológico* que desde su misma definición debe propender por este énfasis. No obstante, al revisar el catálogo de producciones y publicaciones, llama la atención que la Universidad no ha publicado investigaciones relacionadas sobre el tema de la Teología contextual. Se hace evidente la intencionalidad en la base de la producción investigativa, o supuesta en ella, pero no hay una investigación explícitamente dedicada al tópico en cuestión. Este es uno de los problemas que justifica la necesidad de esta investigación.

Al comparar la carente producción bibliográfica con la producción de pensadores latinoamericanos se destacan producciones académicas dedicadas a la comprensión del contexto como también se identifican teólogos dedicados a esta reflexión en otras latitudes. Entre ellas se destacan, para este estudio, las investigaciones de Raúl Fornet-Betancourt, cubano radicado en Alemania, Diego Irarrázaval en Chile y las producciones compiladas en la obra de Guillermo Hansen en homenaje al pensador José Míguez Bonino.

Retomando a Bevens, quien observa distintos modelos de Teología contextual como el de traducción, el antropológico, el práxico, el de síntesis, el trascendental, el contracultural y el semiótico<sup>8</sup>, se considera que es posible aproximarse al modelo

---

<sup>8</sup> Aunque este último, asegura Cervera Conte, no es de Bevens, sino suyo, como un modo de contextualizar aún más la Teología a la realidad actual latinoamericana (2006, p. 173).



teológico-contextual con el que trabaja el programa de Teología de la Universidad Católica Luis Amigó. Este modelo, si bien es práctico-antropológico, según la observación de los investigadores de su definición comentada en el documento maestro y en el pensum, se augura un modelo más cercano a la traducción teológica de conceptos clásicos y foráneos a un lenguaje contemporáneo. Este modelo es importante pero carente del análisis de fondo de problemáticas sociales que deben ser trabajadas debido al avance de la misma investigación teológica.

La obra revisada de Raúl Fonet-Betancourt (2003), *Globalización capitalista y sociedad*, libro producto de los encuentros *Experiencias de Dios, globalización y afirmación de la vida de los pobres*<sup>9</sup>. De los encuentros se desprenden aportes investigativos acerca del contexto global y local, especialmente latinoamericano. Los ensayos recogidos en el libro ofrecen un análisis crítico del fenómeno de la globalización para dialogar con la Teología. Se enfatizan vivencias religiosas actuales y el modo en que estas responden a la globalización desde la contextualidad –el contexto es entendido aquí como lugar de resistencia frente a las culturas hegemónicas que se extienden a través de los medios de comunicación y la economía–, considerada indispensable para dar respuestas a las preguntas del ser humano contemporáneo. La transformación de la Teología, la cultura como lugar teológico, las transformaciones epistemológicas de la Teología, la globalización y la contextualidad son palabras clave

---

<sup>9</sup> Los encuentros fueron realizados en Alemania como resultado del proyecto de un investigación de la Universidad de Aachen, Aquisgrán.

fundamentales para comprender esta investigación. Después de atender los modelos de Bevans, la propuesta acuñada por Fonet-Betancourt y su equipo se considera práxica, pues enfatiza la dimensión histórica de los cambios producidos en un contexto y la respuesta teológica enlazada con transformaciones sociales en la medida en que se vincula a la Teología con la filosofía, la economía, la historia y la sociología. En ella aparecen investigadores de renombre en la tradición teológica e interdisciplinar como Leonardo Boff, Dorothee Sölle, Enrique Dussel, Nancy Bedford, Franz Hinkelammert, Ivone Gebara, Diego Irarrázabal, Eleazar López Hernández, entre otros.

Para 2004, en su libro *El silbo ecuménico del Espíritu*, Guillermo Hansen compila la meditación de varios pensadores y pensadoras del mundo en homenaje al teólogo protestante José Míguez Bonino para reflexionar sobre la contextualidad de la Teología en el contexto de la globalización. Entre los aportes más llamativos de esta obra aparecen el del historiador metodista Justo González con un artículo titulado 'Confesar la catolicidad: tarea urgente del siglo veintiuno' (pp. 59-80) y el del teólogo holandés Lambert Schuurman con un texto llamado 'Un intento intercontextual' (pp. 269-290) en el que destaca el valor del diálogo entre América Latina y Europa enfocado en un estudio comparativo entre la obra de Friedrich-Wilhelm Marquardt y el pensamiento del argentino José Míguez Bonino bajo la pregunta de cómo analizar un contexto histórico específico. Estos autores, entre otros y otras, resaltan las características particulares de la globalización y enfatizan la contextualidad como respuesta al deseo de uniformidad de los sistemas de



poder. Acentúan la relación entre religión y sociedad civil en diferentes países y abordan el valor de las respuestas comunitarias frente a la unificación o la idea de un pensamiento homogéneo. Interculturalidad, iglesia e iglesias, ecumenismo, catolicidad son asuntos fundamentales para la comprensión de la obra. Siguiendo a Bevans, su modelo también es práxico, pues enfatiza la dimensión histórica de la globalización, responde teológicamente a las transformaciones sociales y vincula esta disciplina con la economía, ciencias sociales y la historia. Estas revisiones sugieren atender la globalización y la praxis como temas vigentes.

### ***Un encuentro orientador con Iván Darío Toro-Jaramillo y Alberto Parra Mora, SJ***

En las conversaciones al interior del grupo de investigación, se considera de valor el diálogo con investigadores reconocidos en el trabajo teológico nacional y en el planteamiento de intencionalidades institucionales para proyectos teológicos. Estas entrevistas no estaban presupuestadas en el anteproyecto de investigación y emergieron como asuntos importantes para capitalizar la indagación sobre la Teología en contexto en la Universidad. Por eso, se contactó y entrevistó al Pbro. Iván Darío Toro-Jaramillo, fundador de la antigua Facultad de Teología y Filosofía de la Universidad Católica Luis amigó, que para ese momento se reconocía bajo la connotación de Fundación Universitaria. Este último, por solicitud del rector del momento, Marino Pérez, TC; y el secretario general Francisco Acosta y bajo la asesoría de Elsy Quintero y Juan Antonio Vives Aguilera, TC; procede a la creación de la facultad y la



planeación curricular del primer documento maestro de la carrera de Teología de la institución. En segundo lugar se entrevistó a 2) Alberto Parra Mora, profesor emérito de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, reconocido por su investigación sobre la visión contextual de la Teología fundamental y por el desarrollo que hace a propósito de la Teología de la acción humana. Las entrevistas se llevan a cabo el 25 de marzo y el 29 de abril, respectivamente, con autorización de los dos investigadores. Las entrevistas fueron consignadas en las actas elaboradas por el equipo de investigación y referenciadas en este estudio (Londoño y Gómez, 2021e y 2021g). A partir de la lectura y análisis de las entrevistas se hacen dos aportes imprescindibles para la fundamentación filosófica y teológica de la Teología en contexto, en miras al fortalecimiento de este horizonte de sentido del pregrado teológico de la Universidad.

### **Toro-Jaramillo: Lebenswelt como concepto fenomenológico husserliano fundamental.**

En la creación del programa de Teología, a partir de la entrevista a Iván Darío Toro-Jaramillo, se identifican tres asuntos que caracterizan la historia y las motivaciones: 1) crear un programa teológico pregradual con la intencionalidad de brindar alternativas de formación, especialmente a la vida religiosa y al laicado de la ciudad; 2) la alternativa fundamental se encuentra en el planteamiento de una Teología en contexto, a partir de la experiencia de las personas con sus diversas realidades personales insertas en sus espacios de misión y en la historia vivida y 3) el paso de la oferta académica al fundamento



epistemológico, proyectando los marcos filosóficos y teológicos suficientes para presentar, además de la alternativa teológica en la ciudad, la base de una línea de pensamiento teológico nacional que permitiera poner los cimientos para la comprensión del contexto desde el quehacer teológico, diferenciado de una Teología de la liberación latinoamericana, una Teología de la praxis o una Teología pastoral (Londoño y Gómez, 2021e, p. 14-15 y 17). En esta construcción histórica de la Teología colombiana y de ciudad, también colaboró la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, en ese momento bajo la decanatura de Víctor Martínez, SJ.

Aquí, para la recuperación y fundamentación de este horizonte contextual, se toma la tercera motivación. Esta es, incluso, una motivación que no nace de la mera elucubración académica, sino de la vida misma. Podría decirse que de las búsquedas vitales de Toro-Jaramillo y de la entonces Fundación Universitaria, surge la posterior fundamentación. Decía a los laicos y religiosos, según comparte en la entrevista: “Miren esta realidad, que es la que cuenta, la realidad de ustedes, la realidad del laico. Es una Teología que respondía a lo que eran las comunidades religiosas y lo que era el laico” (Londoño y Gómez, 2021e, p. 14). Y a partir de ahí, se moviliza la búsqueda de los fundamentos epistemológicos.

Toro-Jaramillo define lo contextual como “la realidad, la realidad vivida, la realidad experimentada y experiencial” y, posteriormente, precisa: “Es lo que de alguna manera Husserl dijo bajo aquel concepto de *Lebenswelt*” (Londoño y Gómez, 2021e, p. 15). Como se sabe, el filósofo Edmund Husserl critica a las ciencias



positivas y llama a las ciencias concretas del espíritu a no caer en el ideal de exactitud y cuantificación. Con esto convoca a escuchar “el enigma de la subjetividad” (1991, p. 7). Esto con el fin de atender las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de la existencia humana y describir fenomenológicamente lo que las personas viven y sienten dentro del contexto inmediato en el que habitan: cuáles son sus preocupaciones, cuáles son sus búsquedas y carencias en su existencia espiritual.

Toro-Jaramillo destaca el concepto de *mundo de la vida* de la fenomenología husserliana y desde allí interpreta al sujeto inmerso en un mundo de preguntas y de búsquedas que deja como herencia los posteriores desarrollos de la hermenéutica, en especial en las obras de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, las cuales resaltan la importancia no solo del texto, sino de la vida de los y las intérpretes. Aquí descansa el fundamento filosófico de la Teología en contexto, según la búsqueda de Toro-Jaramillo, desde las primeras pesquisas y planteamiento en la fundación del programa, hace 20 años. El mundo de la vida o *Lebenswelt* permite una herramienta filosófica para que la Teología, siendo fiel a sus horizontes salvíficos, toque la realidad evidente en las preocupaciones de las personas y pueda llamarse *en contexto*, siendo este su nombre original, sin caer en las imprecisiones propias del término y su preposición gramatical o complemento: *desde el contexto, para el contexto, de contexto, contextual, de la contextualidad*, entre otras.

Durante la entrevista también emergieron datos adicionales que pueden ser tenidos en la cuenta para la operacionalización de estos desarrollos: 1) Por





ahora, en miras a la fundamentación del programa, hoy en día, se opta por el momento en conservar la nominación original, *Teología en contexto*, sin cerrarse posteriormente a nuevas discusiones; 2) la alineación que debe haber entre el currículo y la capacitación docente en torno a esta perspectiva teológica reconoce que no es mucho lo que pueda hacerse en cada registro calificado renovando los planes de estudio; y 3) la formación investigativa en docentes y estudiantes para garantizar que la reflexión curricular sea asumida en el aula de clase y, al mismo tiempo, se valore el trabajo de campo como un asunto primordial para la coherencia de un programa que dice ser *en contexto*. Esto resalta la importancia de la comunidad académica docente para proyectar un trabajo académico, científico e investigativo de calidad.

### **Alberto Parra Mora: exigencia de la nueva hermenéutica para la acción teológica.**

Llama la atención Alberto Parra que, antes de entrar en la discusión teológico-disciplinar, se requiere hacer hincapié en el lugar en que se encuentra la enseñanza del magisterio de la Iglesia Católica que exige a los estudios eclesiásticos la renovación, pero también inspira a los programas de Teología para asumir los retos de los contextos, así lo dice de forma textual cada una de las páginas del proemio de la Constitución Apostólica *Veritatis Gaudium*, proclamada el 8 de diciembre de 2018. Afirma sobre el Papa Francisco y sus intuiciones teológicas de este proemio que “[...] invoca mucho el asunto de los contextos, no vive en el mundo de los textos sino que, ciertamente, está parado en los contextos [...] lo que invoca es precisamente el contexto, es lo que la humanidad nos pide tanto”.



Esta atención puede notarse en, prácticamente, todo su magisterio, desde la ecología en *Laudato Si'*, las familias en *Amoris Laetitia*, hasta la caridad política en la *Fratelli Tutti*, por mencionar una síntesis (Londoño y Gómez, 2021g, p. 2).

Afirma Parra que, como a un herido no se le puede entregar doctrina al atender la situación por la que pasa, la Teología debe pensar en el hacer y reflexionar de forma efectiva, transformadora y sensible. Para esto reinterpreta de manera crítica el método de la Teología de la liberación latinoamericana desde conceptos de la filosofía hermenéutica. Exige poner atención al *ver* de los *contextos*, *juzgar* desde la iluminación de los *textos*, para *actuar* bajo los *pretextos* de gracia y liberación. Así, la tríada clásica latinoamericana *ver*, *juzgar* y *actuar* se asemeja coherentemente a los *contextos*, *textos* y *pretextos* según lo plantea en su Teología fundamental y durante la entrevista que aportó para esta investigación (Londoño y Gómez, 2021g, p. 6; Parra, 2003).

Sin embargo, durante la entrevista, Parra hizo especial énfasis en el *ver* del método, en los *contextos*. Afirmar, y en esto converge con el planteamiento de Toro-Jaramillo dada la influencia del pensamiento de Husserl y de Heidegger en ambos, en la importancia de ver la realidad fenomenológicamente: comprender al ser en su *ahí* bajo las preocupaciones y búsquedas que tienen los sujetos en sus propios mundos de vida, no aislados en condiciones incorpóreas o meramente espirituales, sino bajo categorías existenciales, psicológicas, sociales, económicas y políticas en las que habitan.



## **Conclusiones**

La pregunta problematizadora que atraviesa la investigación, ¿cómo se comprende la Teología en contexto en la Universidad Católica Luis Amigó? empieza a recoger elementos teóricos para fundamentar sus planteamientos y enmarcar el desarrollo de la segunda parte de la pesquisa relacionada con las entrevistas que se harán a profesores y estudiantes. De esta manera se abre la ventana de apertura a futuros desarrollos e investigaciones y el aprovechamiento de técnicas de trabajo de campo que vayan más allá de los clásicos modelos de traducción teológica que, al parecer, prevalecen en la carrera.

En la misma línea surgen interrogantes sobre el currículo y la acción docente. Un programa de Teología que asume directamente el contexto en los procesos de formación debería atender estos dos asuntos. Si bien es fundamental la escritura del currículo, solamente un modelo docente comprometido con el contexto, con la interpretación creyente de la realidad, con la creatividad abierta en la búsqueda de nuevas posibilidades para el trabajo teológico, con la coherencia propia de quien asume los instrumentos suficientes para concretar en la historia la fórmula teológica que profesa la revelación de Dios en las culturas, en la vida, en las comunidades, entornos y personas, es capaz de mostrar el rostro de Jesús en todo contexto que se genera sus propias preguntas, emite sus preocupaciones y proyectos y, a través de sus palabras y sus símbolos, muestra su necesidad de procesos de humanización. A esto debe apuntar la presente investigación.



Sin embargo, aunque los aportes apuntan al *ver* del método teológico latinoamericano, aunque se demarca la importancia de pensar dentro del mundo de la vida, aún queda por resolver la pregunta sobre el significado del trabajo específico de una Teología en contexto, a partir de los datos entregados por los artículos que informa la base de datos de *Scopus* y de las revisiones de materiales bibliográficos abordados que puedan ser útiles para la intencionalidad del programa de Teología. En síntesis ¿qué sería propiamente *ver* para una Teología en contexto? ¿Qué debe atenderse a la hora de mirar el contexto? ¿Decir *ver* es una amplia profundización disciplinar sobre lo local a partir del trabajo de campo y las miradas interdisciplinarias? ¿Decir *ver* apunta a la inserción de nuevas perspectivas culturales, incluso que lindan en la frontera con las expresiones autóctonas o a las búsquedas de intereses sociales, todos válidos, en los que la Teología pueda significar una praxis transformadora?

Si bien Alberto Parra hace también una crítica de los límites del contextual al develar que puede restringirse el campo de acción teológico a lo meramente local, también es cierto que en comparación con la información de los artículos científicos desde la base de datos de *Scopus*, sugiere que faltan planteamientos teológicos específicamente colombianos, incluso, desde la localidad inmediata, donde están insertos los espacios universitarios, para el caso concreto de la Universidad Católica Luis Amigó, en Medellín. Esto nos lleva a la pregunta: ¿cómo elaborar una Teología en contexto que interprete a la ciudad o dialogue con ella y que genere prácticas transformadoras de sus distintas capas de realidad? Es una tarea pendiente



que nace de esta primera fase de la investigación. Se deberán escuchar los signos de los tiempos que hablan desde las nuevas necesidades contextuales.



## Referencias bibliográficas

- Bevans, S.B. (2002). *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Cervera Conte, I. (2005). La contextualización en el quehacer teológico. *Estudios eclesiológicos*, (81), 316, pp. 145-176
- Comisión Teológica Internacional. (2012). *Teología hoy: perspectivas, principios y criterios*. Recuperado de [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_doc\\_20111129\\_teologia-oggi\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_teologia-oggi_sp.html)
- Estermann, J. (2006a). *Filosofía andina*. La Paz: Plural Editores.
- Estermann, J. (2006b). *Teología andina: el tejido diverso de la fe indígena*. Tomo I. La Paz: ISEAT / Plural editores.
- Fabella, V. y Sugirtharajah, R.S. (Dir.). (2003). *Diccionario de teologías del tercer mundo*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Fornet-Betancourt, R. (2003). *Globalización capitalista y sociedad*. Madrid: Trotta.
- Gutiérrez, G. (2009). *Teología de la liberación, perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Hansen, G. (2004). *El silbo ecuménico del Espíritu*. Buenos Aires: ISEDET.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica.
- 



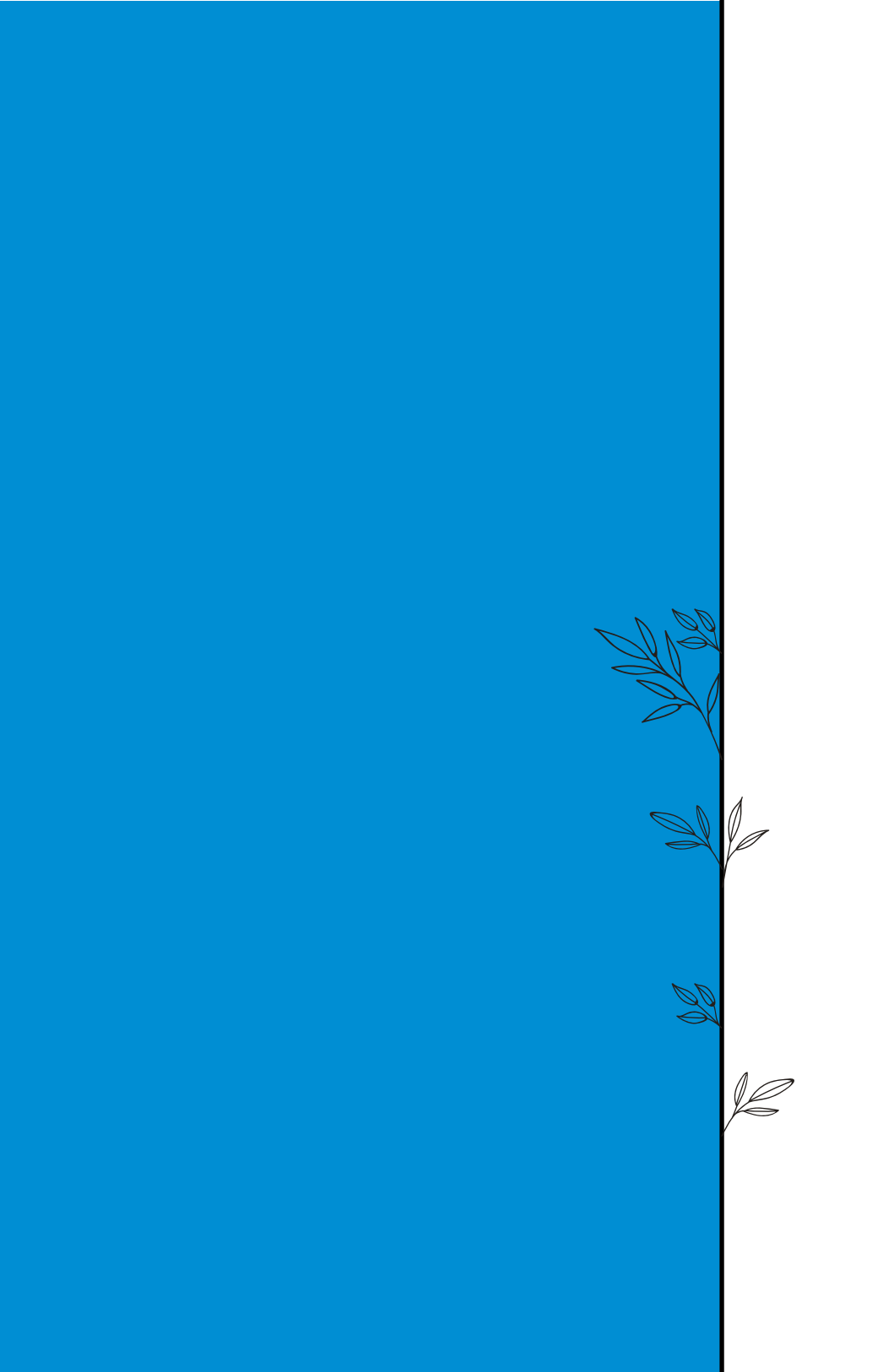
- Londoño-Betancur, J.E. y Gómez-Erazo, M.D. (2021a). *Reunión investigación proyecto Teocontextos, acta no. 1*. Medellín: Universidad Católica Luis Amigó.
- Londoño-Betancur, J.E. y Gómez-Erazo, M.D. (2021b). *Reunión investigación proyecto Teocontextos, acta no. 2*. Medellín: Universidad Católica Luis Amigó.
- Londoño-Betancur, J.E. y Gómez-Erazo, M.D. (2021c). *Reunión investigación proyecto Teocontextos, acta no. 3*. Medellín: Universidad Católica Luis Amigó.
- Londoño-Betancur, J.E. y Gómez-Erazo, M.D. (2021d). *Reunión investigación proyecto Teocontextos, acta no. 4. Entrevista a Iván Darío Toro-Jaramillo*. Medellín: Universidad Católica Luis Amigó.
- Londoño-Betancur, J.E. y Gómez-Erazo, M.D. (2021e). *Reunión investigación proyecto Teocontextos, acta no. 5*. Medellín: Universidad Católica Luis Amigó.
- Londoño-Betancur, J.E. y Gómez-Erazo, M.D. (2021g). *Reunión investigación proyecto Teocontextos, acta no. 7. Entrevista a Alberto Parra Mora*. Medellín: Universidad Católica Luis Amigó.
- Mena López, M. (2008). *Cuestión de piel. De las sabidurías hegemónicas a las emergentes*. Cali: Pontificia Universidad Javeriana.
- Parra, A. (2003). *Textos, contextos y pretextos. Teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Strauss, A. y Corbin, J. (2012). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Tamayo, J.J. (2004). *Nuevo Paradigma Teológico*. Madrid: Editorial Trotta.
- 



- Tamayo, J.J. (2011). *Otra teología es posible. Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Barcelona: Editorial Herder.
- Tamayo, J.J. (2017). *Teologías del sur. El giro descolonizador*. Madrid: Editorial Trotta.
- Tillich, P. (2009). *Teología sistemática 1*. Salamanca: Sígueme.
- Universidad Católica Luis Amigó. (2019). *Documento maestro del programa de Teología*. Facultad de Educación y Humanidades: Medellín.
- 







### **David Oswaldo Zapata Tamayo**

Magister en Educación, Especialista en Gerencia Educativa y Licenciado en Filosofía y Educación Religiosa. Docente del programa de Teología y del Departamento de Humanidades, investigador y miembro del Grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica, línea de investigación en métodos y conocimiento teológico, categoría A por Minciencias, de la Universidad Católica Luis Amigó de Medellín, Colombia.

Correo electrónico:

david.zapatata@amigo.edu.co

### **David Steven Mendoza Carmona**

Técnico Laboral (Compuedu) y Tecnólogo en Gestión del Talento Humano (SENA). Estudiante de último semestre del programa de Teología, coinvestigador e integrante del semillero Talithá Kumí en la Universidad Católica Luis Amigó de Medellín, Colombia.

Correo electrónico:

david.mendozaca@amigo.edu.co

# Aproximaciones

## al síndrome del *Burnout* en los clérigos. Discusiones emergentes<sup>1</sup>

### Introducción

La Organización Mundial de la Salud (OMS) publicó en junio de 2018 la nueva Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE-11), la cual fue presentada y aprobada en la Asamblea Mundial de la Salud para su adopción por los Estados Miembros en mayo de 2019, y que rige a partir del 1 de enero de 2022, en la cual se reclasifica el síndrome de *burnout* o desgaste profesional en la categoría “Factores que influyen en el estado de salud o en el contacto con servicios de salud”, resultado de la antigua concepción de “problemas relacionados con dificultad en el control de la vida” que le otorgaba la CIE-10 (1994). Esta

---

<sup>1</sup> El capítulo es producto del Proyecto de investigación titulado *La importancia de la formación psicoafectiva en la vida consagrada: un intento por prevenir el Burnout desde la formación religiosa*, aprobado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad Católica Luis Amigó, según radicado 61986 de noviembre 20 de 2020, del Grupo de Investigación en Filosofía y Teología Crítica, línea de investigación en métodos y conocimiento teológico, categoría A por Minciencias, de la Universidad Católica Luis Amigó de Medellín, Colombia.



actualización no solo recategoriza el estrés crónico como una enfermedad detonada por los contextos laborales, de la cual se requiere consultas médicas y especializadas, sino que también pone en el contexto actual trastornos del comportamiento producto del consumo de sustancias adictivas que derivan en trastornos psicóticos.

En la guía que presenta las directrices para la prevención primaria de los trastornos mentales, neurológicos y psicosociales, la División de Salud Mental de la OMS (1994) citando a Cherniss (1980) determina que el burnout "es un proceso de desarrollo mental que presenta niveles excesivos y prolongados de estrés laboral, produciendo tensión en el trabajador (sensación de tensión, irritabilidad y fatiga). El proceso se completa cuando los trabajadores enfrentan defensivamente el estrés laboral separándose psicológicamente del trabajo y volviéndose apáticos, cínicos o rígidos" (p. 2). La definición de mayor aceptación sigue siendo la propuesta por "Maslach y Jackson en 1981; quienes consideran que el síndrome es una forma inadecuada de afrontar un estrés emocional crónico cuyos rasgos principales son el agotamiento emocional, la despersonalización y la disminución del desempeño personal" (Aceves, López, Moreno, Jiménez y Campos, 2006, p. 306).

La radical importancia de la reclasificación del CIE-11 pone de manifiesto la reflexión rigurosa de los enormes efectos del *burnout* para la salud mental no asociada a efectos simplemente personales, sino enmarcados como efectos de las situaciones estresoras de la actividad laboral. De este modo, el reconocimiento inicial del cuadro de *burnout* se enmarca en la



afectación de la salud mental-emocional derivada del estrés crónico que producen los ambientes laborales o de desarrollo profesional, a saber: el agotamiento físico, el distanciamiento mental o negativismo del puesto de trabajo y la disminución de la eficacia y proactividad en las funciones u ocupaciones. Asimismo, la OMS (2019) pone de manifiesto que esta situación requiere de ayuda médica en razón de la afectación somática, por lo cual se evidencia una ampliación del espectro socio-laboral a diversos grupos de profesionales que desarrollan sobre todo algún tipo de trabajo estrechamente relacionado con el cuidado de personas, tanto así que el mismo término *burnout* tiene diversas formas de ser interpretado: "síndrome de burnout, síndrome de burned out, síndrome del quemado, síndrome de sobrecarga emocional, síndrome del desgaste profesional, síndrome de fatiga en el trabajo" (Aceves, López, Moreno, Jiménez y Campos, 2006, p. 306), síndrome del buen samaritano cansado o desilusionado, (López, 2012, p. 53), entre otros. Así las cosas, no solo se comienza a generar una preocupación por la persona y la afectación que en ella causará el *burnout*, sino que se comienza a vislumbrar las afectaciones que este padecimiento comenzará a generar en los sistemas de salud.

Se reconoce que fue el doctor Herbert Freudenberger (1974) quien acuñó el término en su libro *Burnout: The High Cost of High Achievement*, y lo define como "la sensación de fracaso y una existencia agotada o gastada que resultaba de una sobrecarga por exigencias de energías, recursos personales o fuerza espiritual del trabajador" (Carlin y Garcés, 2010, p. 170). Posteriormente, se sumaron otros estudiosos



del tema como la psicóloga estadounidense Christina Maslach, una de las mayores exponentes del *Burnout* y quien ante una convención de la Asociación Americana de Psicología, "conceptualizó el síndrome como el desgaste profesional de las personas que trabajan en diversos sectores de servicios humanos, siempre en contacto directo con los usuarios, especialmente personal sanitario y profesores" (Martínez, 2010, p. 43), presentándolo como el proceso gradual de pérdida de responsabilidad personal, y desinterés cínico entre sus compañeros de trabajo (Carlin y Garcés, 2010). Maslach es reconocida por la invención del Maslach Burnout Inventory (MBI), un vigente sistema de valoración y medida que consiste en un cuestionario de 22 ítems que se realiza de forma autogestionada, el cual busca conocer las valoraciones de la persona en relación con su trabajo y los sentimientos, emociones, juicios y conductas en su desarrollo.

Es así como un número cada vez más creciente de investigaciones psicosociales de orden laboral han coincidido en cómo algunas personas, sobre todo las que desempeñan trabajos que implican el relacionamiento social directo, generan alto nivel de estrés, frustración o insatisfacción por la remuneración de su trabajo (económica, emocional o de realización personal), a tal punto que puedan afectar en forma negativa y significativamente la disposición de la persona y su capacidad de maniobrabilidad o resiliencia frente a las situaciones de frustración, generando la pérdida de novedad o cansancio en relación a su trabajo o vocación, llegando al sinsentido de la actuación profesional o incluso vocacional, y con consecuencias bastante lamentables para la salud



mental de la persona, quien termina por renunciar a las responsabilidades derivadas de su vocación de servicio y con una afectación a la salud con repercusiones psicosomáticas.

La intención del desarrollo del presente estudio se enfoca en determinar el impacto del *burnout* en el clero, inicialmente porque es un grupo poblacional que se distancia de ser simplemente una organización social con roles netamente laborales y configuran un estilo de vida (vocación/consagración/sacralidad) en razón de la transformación, adecuación y sumisión de comportamiento, normas, estilos de vida, emocionalidades que van más allá de un rol laboral y se asume con toda la carga existencial, como lo expresa el decreto conciliar *Presbyterorum Ordinis*:

Los presbíteros del Nuevo Testamento, por su vocación y por su ordenación, son segregados en cierta manera en el seno del pueblo de Dios, no de forma que se separen de él, ni de hombre alguno, sino a fin de que se consagren totalmente a la obra para la que el Señor los llama. No podrían ser ministros de Cristo si no fueran testigos y dispensadores de otra vida distinta de la terrena, pero tampoco podrían servir a los hombres si permanecieran extraños a su vida y a su condición. Su mismo ministerio les exige de una forma especial que no se conformen a este mundo; pero, al mismo tiempo, requiere que vivan en este mundo entre los hombres. (1965, n.3)

En los aspectos conclusivos, se presenta el acervo documental que permite comprender la significativa preocupación por el *burnout* en diversos países y



sus principales hallazgos, al igual que los avances psicológicos y eclesiales suscitados que traen generalizadas recomendaciones para la atención del problema desde una gestión humana integral: salud, vejez, economía, recreación, reforzar el autocuidado y una fortalecida pastoral sacerdotal.

### **Discusiones actuales sobre el burnout**

En el vertiginoso ritmo de los desempeños laborales del siglo XXI, se comprenden un sinnúmero de profesionales que viven a tope, respondiendo a parámetros gerenciales que miden la productividad en términos de tiempo, rendimiento y gestión. Esto hace que las compañías ajusten los procesos de producción y resultados, afectando con ello la capacidad de respuesta consciente de un profesional causándole sensaciones de cansancio, presión al logro y cumplimiento de metas hasta llegar al agotamiento resultado del estrés laboral y el reclamo personal por el ideal de hacer las cosas bien y con agrado, lo que repercute de manera negativa en las remuneraciones económicas, pero también en términos de salario emocional, entendido por González (2017) como todas aquellas retribuciones no económicas que un trabajador percibe con el fin de contribuir a que pueda satisfacer sus necesidades personales y familiares. Se articula a través de su carácter no monetario y de su efecto simbólico en calidad de vida y la productividad de las personas (p. 80).

Sin embargo, el panorama de la reflexión toma otro matiz cuando se analizan los fenómenos del agotamiento físico y la despersonalización en





un sacerdote debido a la naturaleza de su oficio, su confrontación personal y la atención de las obligaciones propias hacia su feligresía.

Los fenómenos asociados al *burnout* en clérigos no son exclusivos de los sacerdotes católicos, pues varios estudios documentados relatan los casos en pastores de iglesias de diferentes denominaciones: Estudio en ministros de la Iglesia reformada Unida de Inglaterra (Charlton et al., 2008), en la Iglesia anglicana (Francis et al, 2010; Turton y Francis, 2007, Francis y Rodger, 1994), en la iglesia presbiteriana de Estados Unidos (Francis y Robinns, 2008), incluso en pastores de comunidades cristianas evangélicas, como es el caso de la adventista (Chico, 2019).

Por su parte, se encuentran estudios de comunidades católicas que vienen analizando el tema, tal es el estudio de López, Pedrosa, Vicente, Suárez, Galindo y García (2014), llamado *Multivariate analysis of burnout syndrome in Latin-American priests*. El estudio resulta propicio e interesante, en tanto que mide otros aspectos vitales en la investigación descrita hacia sacerdotes latinoamericanos, como lo es el uso del tabaco y el alcohol como consecuencia del *burnout*. Dias (2019), en su estudio *Burnout among catholic priests in Brazil: prevalence and associated factors*, analiza si los sacerdotes diocesanos en el contexto brasilero son más propensos a padecer el *burnout* que los sacerdotes que militan en comunidades religiosas. Asimismo, Rajy Dean (2005) ilustran una reflexión sobre la depresión en sacerdotes católicos de la India, en su estudio *Burnout and depression among Catholic priests in India*. Del mismo modo, Caraballo (2019), analiza el



tema del Síndrome de *Burnout* en sacerdotes de una Diócesis de Argentina para aportar recomendaciones más interdisciplinarias para la atención del problema desde una gestión humana integral (salud, vejez, economía, recreación), reforzando el autocuidado y una adecuada pastoral sacerdotal.

Lo cierto del caso es que el estudio de este fenómeno en clérigos preocupa cada vez más, por lo que las aportaciones a la reflexión van en aumento: los análisis de la búsqueda de las tendencias de escapatorias de los sacerdotes a fuerzas internas y externas que se vuelven inmanejables a la ecuanimidad emocional y que desencadenan un sinnúmero de alternativas opuestas a su estado de vida y, en no pocas ocasiones, al bienestar personal y comunitario (Roblero, 2015); las discusiones sobre temas como el celibato (Joseph, Corveleyn, Luyten, y De Witte, 2010), la obediencia al obispo, la vida de pobreza, la tensión entre las exigencias de la vida comunitaria (Seghedoni, 2012), la identidad religiosa y el apostolado individual (Isacco, Sahker, Krinock, Sim, y Hamilton, 2016) hacen parte de los factores detonantes del *burnout*.

Como es posible denotarlo con lo anteriormente expuesto, los rastreos de estudios antecedentes ponen de manifiesto tanto los detonantes del *burnout* en los sacerdotes como las condiciones ambientales que lo disponen con mayor facilidad.

### **Adaptación de la persona a una imagen sacerdotal institucionalizada**

Las comunidades de fe conservan idealizaciones del sacerdote, de las cuales bebe él mismo al estar



inserto en la comunidad desde los primeros años de crianza. Posteriormente, dentro de su formación en el seminario es posible que no aprenda a trascender el concepto sacerdotal arraigado a creencias de marcada superioridad social que le impiden reconocerse igual a los otros, por encima de su consagración. La fuerza del ideal sacerdotal y el sentido que se le da al llamado vocacional trae consigo el convencimiento de que toda situación podrá ser superada en la medida que la respuesta de fe en Dios se mantenga firme. Sin embargo, se puede estar forzando y exponiendo la capacidad emocional al grado de no reconocer que se trabaja en un propio desgaste emocional. En realidad, "ellos apuntan por nada menos que llevar a sus feligreses a una misión compasiva, un evangelismo comprometido, y vida santa. Sin embargo, muchos clérigos experimentan agotamiento" (Barnard y Curry, 2012). Los pastores "son vulnerables a desarrollar un complejo de Mesías, o la abnegación de las necesidades legítimas de uno a favor de salvar o rescatar a otros, lo que puede resultar en aislamiento emocional" (Chandler, 2009, p. 274), que posteriormente se manifestará en enfermedades y confrontaciones conflictivas con manifestaciones incluso cargadas de grados de violencia. Sumado a esto, los actuales acontecimientos enmarcados en los escándalos sexuales, la pedofilia, el desprestigio de no pocas organizaciones y colectivos sociales por la figura sacerdotal acentúan en el sacerdote sentimientos de vergüenza, insatisfacción, impotencia y desmotivación teniendo que lidiar emocionalmente entre la aprobación y el rechazo, el reconocimiento y la burla. Es verdad que,



si bien los sacerdotes siguen siendo percibidos como símbolos de la misericordia de Dios, también son vistos como ajenos al hombre que sirven y a su vida<sup>7</sup>. [...] En un breve tiempo, los sacerdotes han perdido presencia y prestigio social, convirtiéndose en un colectivo marginal. (Roblero, 2015, p. 161)

### **Un mayor riesgo de *burnout* en los sacerdotes diocesanos**

Varios estudios han determinado que los sacerdotes diocesanos tienen un enfoque más convencional de la vida sacerdotal centrada en doctrinas ortodoxas. En el seminario, la libertad de expresión está siempre sometida debido a las promociones de grado, con las cuales se acercan a la ordenación sacerdotal, por lo que tal falta de expresión conduce a una rígida adhesión a la tradición. Sumado a esto, el ejercicio del ministerio está sometido en la mayoría de los casos a la vida parroquial, sin expectativas de cambio a encargos pastorales de un dinamismo diferente, lo que le impide recrear la acción pastoral. En cuanto a la figura del superior, el obispo se ha caracterizado por un cierto distanciamiento, con acciones impredecibles. Debido a su acción pastoral, el sacerdote diocesano tiene una mayor exposición a la interacción social a causa el ministerio parroquial y puede experimentar en mayor grado dudas, conflictos internos o con los miembros de la comunidad, cansancio, ansiedad, problemas financieros, la falta de apoyo social, el exceso de trabajo o el activismo pastoral, el no logro de las metas interpersonales y los diversos conflictos emocionales de la personalidad.

Por otro lado, los sacerdotes miembros de comunidad religiosa, en comparación con los diocesanos, pueden



gozar de condiciones que les permiten la expresión, el diálogo abierto y la concertación de las reclamaciones, pues en su estructura comunitaria los sacerdotes de las comunidades religiosas tienen un enfoque diferencial de la vida sacerdotal; tienen más oportunidades para expresar su voz y están constantemente expuestos a diferentes entornos ocupacionales, porque su ministerio no se limita a un área geográfica en particular y tienen acceso a un cambio de roles en su ministerio. Debido a la fraternidad, el mandato de los superiores religiosos tiende a ser más flexible, lo que brinda una oportunidad para el cambio personal y la renovación en el nivel estructural (Raj y Dean, 2005; López, 2012; Alvarado y Goncalves, 2014; Isacco et al., 2016). Así las cosas, los tópicos generales estresores para un sacerdote diocesano versan sobre una formación afectiva y emocional falseada que se disfraza del estereotipo sacerdotal convencional que posteriormente se convertirá en dificultades propias del celibato, un desconocimiento emocional para afrontar la soledad propia del ministerio parroquial, la dificultad de empatía que pueda surgir de la relación fraterna que se vincula ministerialmente con la figura del obispo y el activismo pastoral sin sentido evangélico (Manzanares et al., 2016).

### **Relación entre los efectos psicossomáticos, despersonalización, desmotivación y el cansancio físico en el sacerdote**

En muchos casos los sacerdotes agotados emocionalmente no comprenden lo que sucede con su estado anímico y continúan actuando con altas exigencias, continúan con un activismo desenfrenado



unido a la adopción de hábitos negativos estimulantes y liberadores de dopamina. Como lo exponen Isralowitz et al. (2009) "confirmamos una relación entre el síndrome de burnout y el desarrollo de patologías como el alcoholismo y, más especialmente, el tabaquismo habitual, donde los factores contextuales juegan un papel relevante" (como se citó en López et al, 2014, p. 232).

Paralelo a esto, surgen sentimientos de soledad e insatisfacción, llegando al punto de somatizar en cuadros de afectación a la salud, tales como dolor de cabeza, apatía y decepción, insomnio, gastritis, sensación de estar sobrepasado, agotado, dolor abdominal, palpitaciones y dolor de pecho, angustia, miedo, cansancio, irritabilidad, tristeza, ansiedad, sentimientos de fracaso, olvidos, distracción, depresión, comer en exceso, enojo, desazón, desaliento, ahogo (Caraballo, 2019), culminando por presentar actitudes de agresión que comprenden a las personas más cercanas, o comienzan por dudar de su honestidad al punto de creer que pueden hacer cualquier tipo de daño. "Cuando ello ocurre, el sacerdote se culpa, llega a cuestionar su realización como presbítero, sufre en su autoestima y pierde el sentido del ministerio al que ha sido llamado" (López De Mézerville, citado en Roblero, 2015, p.164). A todo eso se le llama despersonalización.

La tipificación de los cuadros somáticos derivados del *burnout* ha sido clasificada y estudiada desde escenarios médicos y terapéuticos, llegando a establecer que este es un síndrome tridimensional caracterizado por agotamiento emocional, la despersonalización y una sensación de nula realización personal. Estas



tres características se manifiestan en la persona con acciones, actitudes y comportamientos que afectan a la persona misma y a los cercanos o aquellos que reciben de esa persona un servicio o beneficio.

- **El agotamiento físico:** dolores de cabeza, fiebre, rigidez o contractura a nivel cervical y en la región del hombro, dolor, disminución de defensas, rigidez en el cuello y el hombro músculo, vulnerabilidad a la gripe, dificultad para dormir, náuseas, inquietud y cambios dietas.
- **El agotamiento emocional:** aburrimiento, irritabilidad, cinismo, falta de voluntad para ayudar, actitud de menosprecio del otro y trabajo, temperamento explosivo, ansiedad, ignorancia sobre logro de metas, desesperanza, tristeza, sentido de presión e indefensión.
- **El agotamiento mental:** sentimiento de indignidad, odio por personas o situaciones que le incomodan, impotencia, insensible, cinismo, falta de empatía hacia otros, actitudes negativas hacia los demás, tendencia a descuidarse, el trabajo y la vida; apático, constante actitud de culpar, falta de tolerancia con los que necesitan ayuda, insatisfacción con la carrera o la opción vocacional, bajo autoconcepto, sentirse incompetente.

Estos condicionantes psicoemocionales, terminan por generar la despersonalización de quien sufre el estrés crónico, al punto de reaccionar de tal manera que puede en un corto tiempo llevar a cabo acciones de violencia, daño, agresiones propias o a terceros que en no pocas ocasiones son normalizada por la persona, llegando a casos extremos, en el comportamiento.



## Metodología

El estudio realizado en el marco del *burnout* en sacerdotes tiene como objetivo generar reflexiones, estrategias y recomendaciones sobre el *burnout* en los procesos de la formación psicoafectiva en los centros de formación para la vida sacerdotal, para lo cual, desde un enfoque cualitativo y con un alcance correlacional, se dispusieron los instrumentos tipo encuesta según el esquema *Likert* a una muestra no probabilística, en la que participaron 21 individuos: 16 sacerdotes domiciliados en las diócesis de Antioquia-Colombia (Medellín, Santa Rosa de Osos, Girardota y Caldas) y 5 de comunidad religiosa. Los rangos de edad oscilan entre 31 a 55 años, y los de años en el ministerio entre 1 a 40 años. El estudio valora la identificación con categorías establecidas por el Maslach Burnout Inventory (MBI), aunque con preguntas modificadas al contexto que buscaron identificar los niveles de despersonalización, cansancio emocional y percepción de autorrealización. Como consecuencia de malos hábitos alimenticios e inclusión de detonantes como el consumo de cigarrillo y de bebidas alcohólicas en un número considerable de estudios, se incluyó una sección de preguntas buscando reconocer las tendencias de consumo en relación con las afectaciones psicósomáticas.

## Análisis

Esta medición permitió arrojar resultados que fueron la base para generar algunas ideas puntuales en diálogo con otras fuentes y que contribuyen a la proposición de diferentes recomendaciones para tener en cuenta a futuro.





En primer lugar, la dimensión de agotamiento o cansancio emocional arroja que el 66,7% de la población participante manifiesta sentir pocas veces al año agotamiento emocional y sentimientos relacionados con la frustración-derrota, así como alteraciones emocionales producto de altercados y dificultades con otros sacerdotes. Un leve descenso aparece en la medición de sentimientos de tedio, pereza e incomodidad ante la rutina (57,1%), en donde el 14,3% asegura padecer dichos sentimientos al menos varias veces al mes, algo que denota un factor importante de análisis desde la naturaleza praxeológica del ministerio presbiteral, donde las funciones pastorales y administrativas habituales podrían propiciar con mayor facilidad, no solamente “desánimo en quien ejerce una actividad pastoral” (Congregación para el Clero, 2013, n. 101), sino también dudas sobre la propia vocación sacerdotal, algo que ya había sido denunciado por parte del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), precisamente en su segunda Conferencia General en Medellín (1968, XI, A., n. 9).

A medida que prosigue el estudio dentro de la anterior dimensión, se logran apreciar varios movimientos significativos en los resultados arrojados. Comienzan a emerger factores potenciales del *burnout* varias veces de manera semanal, como los sentimientos de soledad, falta de confianza para el diálogo, la psico-orientación y la dirección espiritual (14,3%), además del surgimiento de reclamaciones por una remuneración más material (9,5%), cuestión denunciada por parte del CELAM en Río, Medellín y Puebla como una causa que, en el presbítero, “provoca la búsqueda



de trabajos remunerados, en detrimento de su ministerio" (1979, n. 677; 1968, XI, C., n. 27; 1955, n. 24 c)). Todavía más resaltable es el hecho de que algunos de los consultados perciben varias veces al mes (19%) y hasta diariamente (19%) desmotivaciones a causa de las injusticias o acciones antievangélicas dentro de la familia sacerdotal, que pueden aparecer por los conflictos y las críticas entre los mismos sacerdotes (Caraballo, 2019, pp. 13-14), afectando de manera considerable la caridad pastoral que se intensifica en la comunión que debe existir dentro del grupo conformado por clérigos (Congregación para el clero, 2013, nn. 37.48; CELAM, 1955, n. 23 d)).

En segundo lugar, se ve dentro de la escala de despersonalización poca frecuencia anual de elementos que atañen a ofensas, agresiones y malos tratos a fieles y colaboradores de la acción pastoral (71,4%), un mayor grado de insensibilidad frente a los problemas de los fieles (52,4%) y afectaciones emocionales en contextos de violencia social, malos tratos, injurias y calumnias (47,6%). Llama la atención que el 33,3% se encuentre desmotivado para buscar la dirección espiritual, mas no para recibir acompañamiento psicológico. Tanto lo uno como lo otro es indispensable para el sacerdote a la hora de tratar síntomas relacionados con el *burnout* mediante la ayuda profesional y asistencial. De hecho, el presbítero es un ser integral que requiere acompañamiento en todas las áreas de su humanidad, de ahí que Caraballo ubique como algo de suma importancia "el acompañamiento espiritual y profesional a aquellos sacerdotes que se encuentren atravesando por diferentes crisis vitales, siendo éstas



potenciales generadores del síndrome” (2019, p. 14; Astorga, 2018).

La dimensión de la realización personal del presbítero es una escala que presenta ciertos datos importantes para ser analizados. Se evidencia que varios de ellos perciben que pocas veces se sienten satisfechos en el cumplimiento de la obediencia hacia el superior (9,5%). No se descuida el hecho que los presbíteros, “considerando la plenitud del Sacramento del Orden de que están investidos los obispos”, están obligados a acatar “en ellos la autoridad de Cristo, supremo Pastor”, y así deben procurar la unidad con “su obispo con sincera caridad y obediencia” (Vaticano, 1965, n. 7). Esa base está presente, y es necesaria su permanencia y cumplimiento para la comunión eclesial, pero no es desconocimiento entre el clero que no pocas causas de estrés crónico en sacerdotes derivan de las “dificultades de comunicación entre los presbíteros con los obispos”, en palabras de Caraballo (2019, p. 12). Lo que se reclama de parte de ellos es una amistad más profunda con el presbiterio para “superar eventuales sentimientos de cansancio, de frustración, de soledad [para] redescubrir, en definitiva, el manantial de la espiritualidad sacerdotal” (Congregación para el Clero, 2013, n. 112), así como un compromiso por “organizar mejor una pastoral de acompañamiento [...] para apoyar a quienes se encuentran en ambientes especialmente difíciles” (CELAM, 1992, n. 75).

El clero estudiado también percibe en pocas ocasiones que influyen positivamente en las personas (14,3%), lo cual concuerda con la postura de Escobar, quien



sostiene que el presbítero, preocupado por "hacer" muchas cosas puede caer en la "frustración ministerial" a causa de las actividades incansables y muchas veces infructuosas de su oficio, "situación psicológica insoportable y que les conduce a cierta actitud de desmotivación, donde no encuentran sentido a ese ideal de entrega hasta el final" (2012, p. 40). Además, el 9,5% de los encuestados pocas veces sienten tener regocijo espiritual y valoran lo que consiguen en el estilo de vida del presbiterado, lo cual explica la teoría de Caraballo del por qué muchos sacerdotes, para encontrar espacios de paz para sus vidas, recurren a la disminución del ritmo de actividades pastorales, "tomando vacaciones, compartiendo en familia, a través de la recreación musical, aislándose, realizando retiros espirituales, relacionándose con la comunidad, y la esperanza también como una salida a los conflictos" (2019, p. 16).

Finalmente, la escala cuarta sobre las repercusiones fisiológicas/psico-somáticas arroja que el 9,5 % de los presbíteros entrevistados varias veces a la semana o todos los días padecen resequedad en la boca por cuadros de estrés, el 4,8% una relativa frecuencia del aumento de la sudoración, el 9,5% de irritabilidad varias veces al mes e incluso diariamente, el 4,8% una relativa frecuencia en la dificultad para respirar, el 9,5 % de presión en la garganta varias veces al mes, el 4,8% de dolores musculares, temblores o escalofríos varias veces a la semana, y el 14,3% registra un aumento del consumo de cigarrillo pocas veces al año. Estos y otros efectos fisiológicos y psicosomáticos por cuadros de estrés laboral concuerdan con la comprensión de Caraballo cuando sostiene, a raíz de los resultados de



su investigación en una Diócesis de Argentina, que el *burnout* tiene serias manifestaciones en los presbíteros, tanto en el orden emocional como físicas, entre los que destaca la soledad, la amargura, el desánimo, diversas respuestas violentas, dolores de cabeza, apatías, decepciones, y otras que se relacionan con las estudiadas en la presente investigación, tales como "insomnio, gastritis, sensación de estar sobrepasado, agotado, dolor abdominal, palpitaciones y dolor de pecho, angustia, miedo, cansancio, irritabilidad, tristeza, ansiedad, sentimientos de fracaso, olvidos, distracción, depresión, comer en exceso, enojo, desazón, desaliento, ahogo, falta de aire" (2019, p. 8).

## Conclusiones

Los obispos, superiores y quien hace su vez como vicarios de pastoral sacerdotal, tienen un encargo de cuidado bastante delicado, no solo se prevén las condiciones administrativas, legales, canónicas de la comunidad sacerdotal, sino que ha de ser primordial la creación de escenarios espirituales orientados. Si bien en la formación del seminario los escenarios espirituales ocurren con alta frecuencia, una vez se es sacerdote, hay una reducción altamente significativa debido al activismo, las múltiples tareas parroquiales y los emergentes servicios litúrgicos, sin contar otras obligaciones de administración de varios centros de encargo pastoral como colegios, universidades, ancianatos, capellanías en clínicas, etc. La prevención de la sequedad espiritual es el primer factor protector que debe procurarse en la pastoral sacerdotal.

La asistencia terapéutica es una práctica controvertida desde los ministros. Sin embargo, la dirección espiritual



y la asistencia terapéutica especializada (terapeuta con formación y convicción cristiana) son dos escenarios en los cuales sin duda alguna los sacerdotes pueden generar procesos de diálogo y desahogo emocional. Las diócesis y las comunidades religiosas pueden disponer de un sacerdote que, revestido de las condiciones fraternas, de prudencia, pero sobre todo de aceptación del clero, pueda especializarse en estudios de acompañamiento psicológico que como estrategia de la pastoral sacerdotal aporte beneficiosamente a la salud mental de los sacerdotes. También es factible la promoción de visitas terapéuticas a voluntad de la persona, para combatir con esto las desconfianzas e indisposiciones por conflictos de interés ante la persona delegada por la autoridad pastoral. Lo importante es que se motive la práctica terapéutica unida al acompañamiento espiritual.

Ser conscientes de las fuerzas internas y externas que gravitan en torno a la figura sacerdotal permitirá saber que el cuidado depende de la propia persona del sacerdote que encarna el ministerio, asumiendo una representatividad de la institucionalidad eclesial ante la fuerza interna por la conservación de los elementos sujetos a la tradición y el dogmatismo, sumado a los enjuiciamientos externos morales por las fuertes avanzadas propagandísticas de descrédito de no pocos sectores sociales. En consecuencia, con la naturaleza de su vocación, la oración meditada, la inclusión de prácticas ascéticas, cultivar el silencio y la soledad como estados de reposo, permiten reforzar en el sacerdote un dinamismo espiritual personal en el que puede descargar las diferentes cargas emocionales por factores de orden intraeclesial y extraeclesial.



En las casas de formación existen diversas actividades, tales como el deporte, espacios de estudio, jardinería, música, talleres de lectoescritura, etc., que hacen posible el equilibrio en medio de las rutinas. Una vez se llega al estado clerical, sobre todo en la vida diocesana de orden parroquial, los ritmos de vida cambian vertiginosamente con tendencia a caer en el activismo pastoralista. Es recomendable que los buenos hábitos sean continuados en la vida parroquial y en lo posible, la organización de actividades que permitan el tiempo para el ocio, la lectura, días completos de descanso, compartir con la familia, hacer salidas al campo como una actitud de contemplación, cuidar la dieta buscando una alimentación balanceada, realizar actividades deportivas tales como caminar, trotar y ejercicios que permitan un aceptable esfuerzo cardiaco, la respiración y el fortalecimiento musculoesquelético. Deben adoptarse rutinas de sueño profundo y evitar a toda costa el consumo de cigarrillo, bebidas alcohólicas, sustancias psicotrópicas o el uso automedicado de ansiolíticos. Realizar prácticas sanas y conscientes permitirán a su vez llevar un ministerio y pastoreo con mayor ecuanimidad y salud física y mental.



## Referencias bibliográficas

- Aceves, GA, López, M. Á. C., Moreno, S., Jiménez, FFS y Campos, JDJS (2006). Síndrome de burnout. *Archivos de Neurociencias*, 11 (4), 305-309.
- Alvarado, A. y Goncalves, I. (2014). *Burnout y Estilos de Afrontamiento en Sacerdotes Venezolanos* (Trabajo de Grado). Universidad Central de Venezuela.
- Astorga G., P. (2018). *La salud en el ministerio sacerdotal y la vida religiosa*. 2da ed. Seminario Conciliar Mayor de Durango.
- Barnard, L. K. y Curry, J. F. (2012). The Relationship of Clergy Burnout to Self-Compassion and Other Personality Dimensions. *Pastoral Psychol*, 61, 149-163. <https://doi.org/10.1007/s11089-011-0377-0>
- Caraballo, M. (2019). Síndrome de Burnout en sacerdotes de una Diócesis de Argentina. *Dios Y El Hombre*, 3 (2), 042. <https://doi.org/10.24215/26182858e042>
- Carlin, M y Garcés, E. (2010). El síndrome de burnout: Evolución histórica desde el contexto laboral al ámbito deportivo. *Anales de Psicología*, 26 (1), 169-180.
- CELAM (1955). *Documento Conclusivo I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Centro de publicaciones del CELAM.
- CELAM (1968). *Documento Conclusivo II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Centro de publicaciones del CELAM.
- 





- CELAM (1979). *Documento Conclusivo III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Centro de publicaciones del CELAM.
- CELAM (1992). *Documento Conclusivo IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Centro de publicaciones del CELAM.
- Chandler, D. J. (2009). Pastoral burnout and the impact of personal spiritual renewal, rest-taking, and support system practices. *Pastoral Psychology*, 58 (3), 273-287. <https://doi.org/10.1007/s11089-008-0184-4>
- Charlton, R., Rolph, J., Francis, L.J., Rolph, P. y Robbins, M. (2008). Clero salud psicológica relacionada con el trabajo: escuchar a los ministros de palabra y sacramento. *Revista de Psicología Pastoral*, 58 , 133-149. doi: 10.1007 / s11089-008-0177-3
- Chico R., A. (2019). *Relación entre Síndrome de Burnout y Satisfacción Laboral en pastores de la Iglesia Adventista Del Séptimo Día de Lima Metropolitana* (Trabajo de Grado). Universidad Peruana Unión.
- Congregación para el Clero (2013). *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros (nueva edición)*. Libreria Editrice Vaticana.
- Dias, R. J. de L. (2019). Burnout among catholic priests in Brazil: prevalence and associated factors. *Interação em Psicologia*, 23 (2), 255-267. <http://dx.doi.org/10.5380/psi.v23i02.65076>
- Escobar, J. A. (2012). *Hacia una espiritualidad del ministerio presbiteral desde laperspectiva de Emaús* (Trabajo de Grado). Pontificia Universidad Javeriana.
- Francis, L.J., Wulff, K. y Robbins, M. (2008). La relación entre la salud psicológica relacionada con el trabajo y el tipo psicológico entre el clero que
- 



- sirve en la Iglesia Presbiteriana (EE. UU.). *Journal of Empirical Theology*, 21, 166-182. doi: 10.1163 / 157092508X349854 .
- Francis, L.J. y Rodger, R. (1994). La influencia de la personalidad en la priorización de roles del clero, influencias de roles, conflicto e insatisfacción con el ministerio. *Diferencias individuales*, 16, 947-957. doi: 10.1016 / 0191-8869 (94) 90237-2
- Francis, LJ, Robbins, M., Rolph, J., Turton, D. y Rolph, P. (2010). La relación entre la autoestima recordada cuando era niño y los niveles actuales de agotamiento profesional entre el clero anglicano en Inglaterra. *Revista de Psicología Pastoral*, 59, 551-561. doi: 10.1007 / s11089-009-0268-9 .
- González, F. (2017). Qué es y cómo se paga el salario emocional. *IEEM Revista de Negocios*, 20 (4), 80-81.
- Isacco, A., Sahker, E., Krinock, E., Sim, W. y Hamilton, D. (2016). How Religious Beliefs and Practices Influence the Psychological Health of Catholic Priests. *American journal of men's health*, 10 (4), 325-337 <https://doi.org/10.1177/1557988314567325>
- Joseph, E., Corveleyn, J., Luyten, P. y De Witte, H. (2010). Does commitment to celibacy lead to burnout or enhance engagement? A study among the Indian Catholic clergy. *European Journal of Mental Health*, 5, (2), 187-204. <https://doi.org/10.1556/EJMH.5.2010.2.2>
- López de M., H. (2012). *Sacerdocio y burnout: el desgaste de la vida sacerdotal*. San Pablo.
- López H., H., Pedrosa, I., Vicente G., M. P., Suárez A., J., Galindo V., M. P. y García C., E. (2014). Multivariate analysis of burnout syndrome in Latin-American
- 



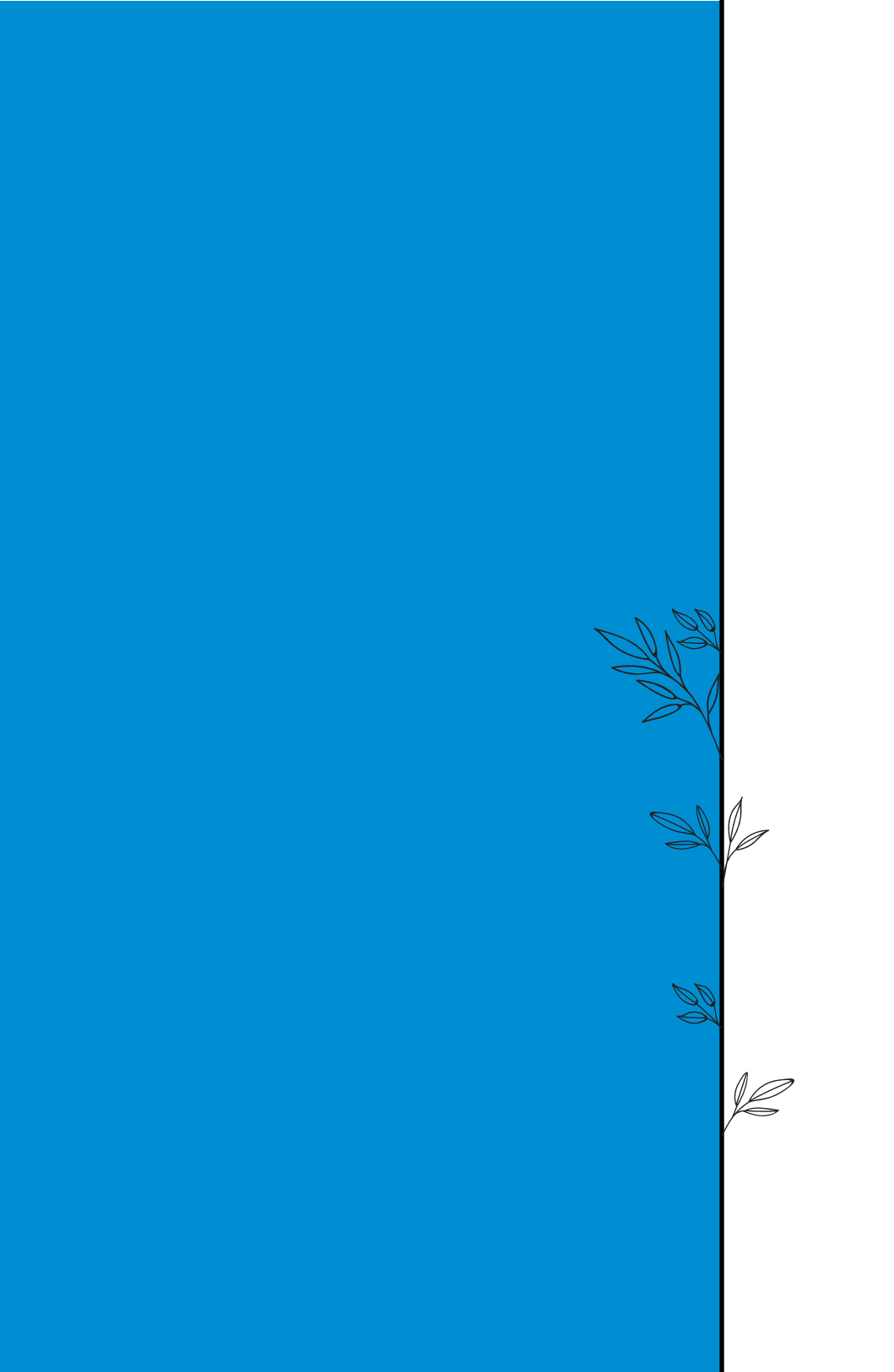


Turton, D y Francis, L. (2007). La relación entre la actitud hacia la oración y el agotamiento profesional entre el clero parroquial anglicano en Inglaterra: ¿es el clero que ora un clero más saludable? *Salud mental, religión y cultura*, 10, 61–74. doi: 10.1080 / 13674670601012246 .

Vaticano (1965). Decreto *Presbyterorum ordinis*. Libreria Editrice Vaticana.


---






### **Jonny Alexander García Echeverri**

Doctor en filosofía, Magíster en Filosofía, Teólogo, Licenciado en Etnoeducación, Bachiller Canónico en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de tiempo completo de la Universidad Católica de Oriente (Rionegro, Colombia). Líder del grupo investigativo "Humanitas". Coordinador de la Maestría en Humanidades (UCO). Investigador asociado del Grupo de Investigación BINCA (Bioética Clínica y Neuroética Anáhuac) de la Universidad Anáhuac México.

 ORCID: 0000-0002-4273-9917.  
Correo electrónico: agarcia@uco.edu.co.


### **Jhon Edward Trujillo Ríos**

Magíster en Teología Práctica de la Universidad Pontificia de Salamanca (España), estudiante de teología en la Universidad Católica de Oriente, estudió filosofía en el Seminario Mayor de Manizales.

 ORCID: 0000-0001-5558-4398.  
Correo electrónico: trujillorios12@gmail.com.

### **María del Pilar Mesa Beleño**

Magíster en Teología por la Universidad Pontificia Bolivariana, Teóloga de la Universidad Católica Luis Amigó - Integrante del semillero Talithá Kumi de la misma universidad - Nombre del grupo de investigación: filosofía y teología crítica. Línea de investigación: métodos y conocimiento teológico.

 ORCID: 0000-0001-9906-8053.  
Correo electrónico: pilar.mesa@upb.edu.co,  
Celular 304 669 25 22.

# Transhumanismo y teología:

la condición humana entre el potenciamiento  
y la vulnerabilidad<sup>1</sup>

## Introducción

El ideal de un ser mejorado o potenciado por la tecnología despierta preguntas y anhelos en la sociedad actual. Un ser humano eternamente joven, feliz e inmortal (¿amortal?) se presenta como la utopía más importante del siglo XXI. Se acerca una revolución de lo digital, o quizá sea mejor decir de lo *artefactual*, en la cual se conducirá a la humanidad a un nuevo periodo de su historia. Algunos de los representantes del transhumanismo, entre ellos Kurzweil (2012), predicen que para el año 2045 se habrá logrado vencer a la muerte. Esta idea, y otras más, despiertan una esperanza (¿fallida?) en las nuevas tecnologías (Nanotecnología, Biología, Informática, Ciencias Cognitivas); generan un tecno-optimismo.

---

<sup>1</sup> Este capítulo es un producto de investigación del proyecto "Humanismo y nuevas tecnologías: pensar lo humano como naturaleza y/o artificialidad" (código: 2020657). Grupo Humanitas, Universidad Católica de Oriente.



Dicho pronóstico, de cara a los deseos humanos, parece legitimar el anhelo histórico de la humanidad. Desde los inicios mismos de la historia el ser humano ha intentado hallar una cura a su vulnerabilidad, un remedio a la muerte. Todo apunta a que se encuentra en la vía de conseguirlo y por ello festeja con gozo su dominio sobre la tecnología, su dominio sobre el mundo y lo que lo rodea. Aun así, nunca se estuvo tan cerca de una respuesta y a la vez tan distante. A finales del año 2019, un virus llega a cuestionar el saber tecnocientífico. Frente a las “predicciones” de Yuval Noah Harari, de que las epidemias no constituyen hoy una gran amenaza para la sociedad (Harari, 2016), el COVID-19 destruyó esa falsa seguridad. ¿La humanidad es hoy más fuertes para enfrentar las virosis? ¿hoy se tienen respuestas más eficaces para combatir la vulnerabilidad humana? El virus enseñó que no.

En este capítulo se construirá en un análisis crítico de las propuestas del mejoramiento/potenciamiento humano a la luz de las circunstancias generadas por la pandemia. La vulnerabilidad se asume como la clave interpretativa de lo humano, desde la cual el sujeto encuentra una respuesta de carácter realista que le devela la imposibilidad de hallar en los avances tecnocientíficos la inmortalidad, la felicidad y la superinteligencia ofertadas por los tecno-optimistas. A su vez, se ofrece una interpretación teológica, antropológica y humanista de la vulnerabilidad, desde la cual se invita al ser humano, al creyente, a reinterpretar su existencia de cara al sufrimiento a fin de que, haciendo suyo el dolor ocasionado por la enfermedad, lo ofrezca como don de sí.





Metodológicamente, el texto ha sido estructurado en dos apartados. En el primero, se hará un breve recorrido por las propuestas transhumanistas de mejoramiento/potenciamiento humano. En este primer momento se presentará, de un modo general, el proyecto de mejoramiento humano, sus corrientes o vertientes (cultural y tecnocientífico), sus propuestas y, de modo particular, su desprecio por el cuerpo. Esto, a fin de interrogar su concepción antropológica y el postulado de que la tecnociencia es el espacio y el lugar concreto desde el cual, en el siglo XXI, el ser humano ha superado la vulnerabilidad y erradicado a la enfermedad y la muerte de su existencia. Solo así, en un segundo momento, de cara a lo que el mundo viene experimentando con la pandemia ocasionada por el COVID-19, se explicará la vulnerabilidad humana como una realidad ineludible a la que el ser humano, aun con sus adelantos tecnocientíficos tendrá que hacerle frente. Al llegar a este punto de la reflexión, será oportuno interpretar la condición humana a la luz de la antropología teológica y dar una respuesta de carácter creyente a la realidad que vive el ser humano en la actualidad.

### **Tecno-optimismo e incertidumbre: seres humanos mejorados/potenciados**

El ser humano con su inteligencia ha logrado adaptarse a los desafíos que le ha presentado su entorno. Para ello ha sabido construir herramientas con las cuales se desenvuelve para lograr fines como protegerse de la lluvia, alcanzar frutos, conservar el fuego entre muchos otros beneficios. Si se considera esta apreciación desde una perspectiva histórica,



se comprende que la tecnología hacía parte del ser humano desde su misma aparición. Ya Dumouchel (2019) afirmaba que el humano es un ser técnico y que no puede concebir la idea de una sociedad humana desligada de la tecnología ya que esta ha hecho siempre parte de su vida.

Hoy en día, los avances tecnocientíficos han logrado una ventaja exponencial en el uso de artefactos. Con la capacidad adquirida para moldear su medio, se ha sabido proyectar hacia un futuro en el cual la tecnología lleve a un cambio total del hombre y su mundo. Una mirada optimista de las ciencias aplicadas que desea dar respuesta a las limitaciones humanas. En esta búsqueda algunos llamados "transhumanistas"<sup>2</sup> consideran que el avance tecnológico debe llevar a una nueva revolución del hombre para no ser limitado por ninguna circunstancia, sino que sea él mismo quien determine su futuro.

Es preciso, entonces, empezar definiendo este movimiento cultural y biotecnológico denominado "transhumanismo". Para Antonio Diéguez (2017), catedrático de la Universidad de Málaga, se trata de una "filosofía de moda" o de "una cosmovisión propia de la época postmoderna" (p. 20) que ofrece una

---

<sup>2</sup> Al hablar de "transhumanismo" es necesario remontarse al inicio de este concepto en 1957. Este fue acuñado por el biólogo y eugenista británico Julian Huxley, en un libro titulado "New Bottles for New Wine" (Odres nuevos para vino nuevo). En esta obra dedica el primer ensayo con el título de "Transhumanismo", donde explica que la tarea del "autotrascendimiento" radica en la capacidad de cambiar su entorno y a sí mismo. Se trata de una creencia, de una religión secular que abandona el concepto de Dios personal (Monterde, 2020, pp. 76-79).



utopía<sup>3</sup> fuerte para un tiempo en el que han caído en descrédito los grandes relatos. En este sentido, el TH se convierte en un “proyecto de salvación laica” (Diéguez, 2017, p. 21) que pide a la sociedad depositar la esperanza en la inteligencia humana y en el uso de las nuevas tecnologías. Para Emilio Justo (2020a), docente de la Universidad Pontificia de Salamanca, se trata de un “proyecto cultural tecnológico” que intenta liberar al ser humano de todo lo que le oprime y le hace sufrir, con el objetivo general de mejorar lo humano mediante una revolución técnica que lleve a un estado “trans-humano” (Justo, 2020a, p. 68).

Este movimiento posee varios matices que son necesarios tener en cuenta. Existe el “transhumanismo cultural” que realiza una crítica a la concepción “conservadora” de lo “humano” para la cual se fija su realidad a la existencia de una “naturaleza”. Para los tecno-optimistas, dicha visión intenta imponer un estilo de opresión a través de una supuesta naturaleza común. Para ellos (Moravec, 1993; Kurzweil, 2012), el ideal se encuentra en el *cyborg*<sup>4</sup> asexuado, libre de toda dominación semántica e ideológica frente a la figura de la *mujer-diosa*, objeto de culto y de estereotipos impuestos (Diéguez, 2017).

Otra corriente se denomina “transhumanismo científico” y posee dos vertientes. La primera de

---

<sup>3</sup> Se advierte que para transhumanistas como Max More, el transhumanismo no es utópico, es un llamado de conciencia al ser humano para que mire hacia el progreso. De ello da razón Diéguez en su obra (2019, p. 21).

<sup>4</sup> Explica Diéguez que desde esta concepción “El cibernético carece de una identidad bien definida y se muestra como una referencia contra la pureza y las formas identitarias trazadas de forma permanente” (2019, p. 44).



ellas está inspirada en la Inteligencia Artificial, la ingeniería del software y la robótica. Sus principales representantes son Marvin Misky, Hans Moravec, Raymond Kurzweil, Nick Bostrom y Anders Sandberg (Diéguez, 2017). Su objetivo supone la “hibridación hombre/máquina” (Ferry, 2017, p. 42) para buscar una superación de lo biológico. La búsqueda de una especie nueva le hace adjudicar a esta corriente, desde la visión de Ferry (2017), el concepto de “pos-humanismo”, pues se busca la elaboración de un individuo radicalmente diferente al humano, miles de veces más inteligente (Ferry, 2017). La segunda vertiente posee una base biológica para el mejoramiento a través del uso de la medicina y los fármacos. Entre sus mayores representantes se encuentran John Harris, Julian Savulescu y George Church (Diéguez, 2017).

Un factor común que posee el transhumanismo en general es el gran optimismo hacia la tecnología. Se trata de una utopía actualmente desarrollada sobre todo en *Silicon Valley*, que se dedica a dar solución a todos los problemas del mundo (Ferry, 2017). El sueño de sus propulsores, se direcciona a lograr la simbiosis del humano con la máquina, y así, superar el límite impuesto por la biología y la corporeidad (Diéguez, 2017). La consigna particular de este tecno-optimismo se puede ver reflejada en los “principios extropianos 3.0” que redactó Max More (1990), constituyéndose en un manifiesto importante para albergar la esperanza en la técnica como salvadora de la humanidad (Ferry, 2017).

Estos proyectos han recibido variadas críticas desde diferentes ámbitos, incluido el mundo científico. Para



algunos analistas se trataría más bien de una manera de distraer a las masas para no entrar a detallar los problemas más importantes y urgentes que debe enfrentar la humanidad, como lo son el cambio climático, la desigualdad económica (Diéguez, 2017) y, sobre todo, por qué no afirmarlo, la problemática de la pandemia que enfrenta el mundo actual. Para otros, es el caso de Harari (2016), se trata de un ajuste de la agenda del siglo XXI, la cual da un paso importante, deja de preocuparse por la enfermedad, la guerra y el hambre, para buscar la inmortalidad, la felicidad y la divinidad.

### ***El desprecio por el cuerpo***

Antes de pasar a la reflexión central, la cual interrogará a los transhumanistas sobre su visión prometeica-esperanzadora en la tecnociencia conviene exponer, de manera sucinta, la visión antropológica acogida por el transhumanismo en su vertiente informática. Ingenieros como Moravec y Kurzweil manifiestan abiertamente en sus obras un desprecio por el cuerpo, lo material o biológico. Comprender la valoración negativa que hacen de la corporeidad es un punto clave para entender su optimismo en la ciencia y su creencia en que no existe hoy virus o enfermedad humana que pueda representar un desafío para la ciencia actual.

El movimiento transhumanista posee de fondo una filosofía neognóstica<sup>5</sup> que valora solo la inteligencia del

---

<sup>5</sup> Gnosis significa conocimiento. Designa el empleo absoluto del conocimiento del mundo divino, los seres celestes. Si el gnóstico se apropia individualmente de esta sabiduría, alcanza la salvación. Este movimiento que ya estaba presente desde el nacimiento del cristianismo posee un fuerte carácter dualista que conduce a separar creación-redención, así como a



ser humano por encima de su corporalidad. Desde esta concepción, la eliminación del cuerpo y su fusión con la máquina equivale a una liberación (Diéguez, 2017) de la humanidad, la cual sin los límites de la biología podrá trascender la vulnerabilidad impuesta por el azar. Las propuestas del transhumanismo *info* ponen de manifiesto liberar, mejorar o superar la corporalidad biológica. El argumento que respalda dicha idea está anclado en la visión antropológica del siglo XX, la cual estableció una distinción entre naturaleza y cultura. Pensadores como Arnold Gehlen, Ortega y Gasset y Malinowski repensaron lo humano a partir de una segunda naturaleza: la cultura. Para Gehlen (1987), en continuidad con lo establecido por Nietzsche, el ser humano es un animal "de carencias" (*Mängelwesen*), un ser incompleto (*unfertig*), indeterminado (*nicht festgestellt*) y deficiente (*mangelhaft*); un "animal incompleto" (*ufertiges Tier*). Es por ello por lo que la técnica le habilita para enfrentarse y transformar su mundo (*welt*).

La técnica, en esta idea reiterada por Diego Parente (2010) se convierte en una prótesis que ayudará al ser humano a equiparse para enfrentar de mejor manera al mundo. Idea que será asumida por los transhumanistas, de manera directa, por Hans Moravec (1993) en su obra *El hombre mecánico. El futuro de la robótica ya la inteligencia humana*. En dicho escrito,

---

dividir el mundo sensible dominado por las potencias malas y el mundo espiritual dominado por el Dios trascendente (Braun, 2007, p. 526). Cuando se habla de "neo-gnosticismo" se hace referencia al desprecio por el cuerpo para alcanzar la salvación por medio de un esfuerzo individual y personal. En esta tendencia se toma al cuerpo como algo malo, necesario de suprimir para liberar verdaderamente al alma o inteligencia.



se afirma a la cultura como la categoría nuclear que explica lo humano. Para hacerlo, Moravec (1993) establecerá, en primera instancia, una diferenciación entre la biología humana, a la cual caracteriza como lenta y estática y la cultura, a la que define como rápida y dinámica. Luego de ello, definirá a la cultura como "información". A diferencia de los teóricos culturalistas que entienden la cultura como un todo complejo, los transhumanistas, especialmente Moravec (1993), reducen la cultura a "información", haciendo de dicho concepto la clave hermenéutica para interpretar lo humano y proponer una mejora tecnológica que le permita ampliar el almacenamiento de la información (del cerebro al *software*).

En esa misma línea, el director de ingeniería de Google, Raymond Kurzweil, en su libro "la singularidad está cerca", afirma la utopía de la "Singularidad" en la que "no habrá distinción entre humano y máquina o entre realidad física o virtual (2012, p. 10). En este texto, Kurzweil (2012) imagina la evolución del hombre a través de seis etapas, en la que la fusión hombre-*software* será el momento culmen de perfección. De esta manera, la inteligencia se hará mucho más efectiva y superior, pues al liberarse del molesto cuerpo, podrá asumir tareas que nunca pudo realizar. Incluso la revolución de la tecnología podrá igualar y superar los organismos biológicos con mucho mayor profundidad (Kurzweil, 2012).

Este proyecto de maquinación del cuerpo es catalogado por Paula Sibilía (2009) como "saber hegemónico", en el que la tendencia neognóstica impulsa una superación de la biología para preservar un humano "ascético, artificial, virtual e inmortal"



(p. 36). De esta praxis se desencadena un paradigma técnico-científico: el rechazo de lo corporal en vista de los deseos. Desde la proyección de Kurzweil (2012), la evolución del humano 1.0, que posee todo su organismo corporal (y por tanto obsoleto), pasará por el 2.0, en el cual van unidos el cuerpo y la máquina para llegar al anhelado 3.0, donde lo corporal constituirá algo mudable. Al respecto afirma:

Uno de los atributos que preveo para la versión 3.0 es la capacidad para cambiar cuerpos. Muy fácilmente seremos capaces de ello en medios de la realidad virtual, pero también tendremos los medios para hacerlo en la realidad real, ya que incorporaremos la fabricación basada en MNT (Molecular Nano Technology) a nuestro interior, de manera que podremos cambiar rápidamente nuestra manifestación física según nuestros deseos. (2012, p. 356)

Desde la disposición anterior, se comprende que el deseo se sumerge en la paradoja *consumo para el cuerpo–rechazo del mismo*, donde la forma juvenil y esbelta pasa a la incorporación de la tecnología para superar la temida mortalidad (Sibilia, 2009). El hombre intenta salvarse de las situaciones que desencadena el mundo con su contingencia, precisamente con un virus que puede ser letal. Encuentra en el *cyborg* un camino secular de liberación y felicidad terrenal donde no cabe la acción de Dios, sino un sentido individualista y super humano (Congregación de la Doctrina para la Fe [CDF], 2018, n. 3).

***La lucha contra la enfermedad y la muerte: la pandemia como interrogante para el TH.***





La aparición del nuevo coronavirus COVID-19 pone en crisis los postulados TH. Como ejemplo, se puede citar a Yuval Noah Harari (2016) quien, en su libro *Homo Deus* profetizaba que las epidemias no iban a constituir una amenaza para la sociedad del siglo XXI. Para el escritor israelí, con los adelantos científicos que se poseen en la actualidad, “los médicos corren más deprisa” que los virus y, por tanto, si se llegara a dar alguna pandemia, sería como en el año 2050 (Harari, 2016) o se trataría de un invento científico de laboratorio (Harari, 2016).

Si bien, la lucha contra todo tipo de dolor y enfermedad es un esfuerzo, no solo del transhumanismo, sino del mismo ser humano que desea mejorar su condición, la incertidumbre se instala cuando un virus hace flaquear la esperanza total en una salvación tecnológica. Para el transhumanismo, la vulnerabilidad del cuerpo que provoca su enfermedad y su terminación constituye degeneraciones que deben ser eliminadas a como dé lugar. Las patologías son vistas como errores del sistema que pueden tener respuesta en la tecnología, al fin, son problemas técnicos (entre ellos la muerte) a los que deben responder los científicos y no los chamanes o sacerdotes.

El transhumanismo apoyado en su tecno-optimismo proyecta que los límites del cuerpo que lo llevan a enfermarse y a morir se pueden vencer. La vejez y la muerte constituyen “patologías” que son equiparables a la enfermedad, por lo que se debe procurar su erradicación (Ferry, 2017). Desde esta perspectiva, la inmortalidad se presenta como el derecho universal del futuro, puesto que la muerte



viola fundamentalmente esta capacidad (Harari, 2016). Actualmente, se adelantan múltiples estudios y unos de carácter tecnológico otros genéticos para lograr tan anhelada meta. Algunos de los representantes más reconocidos, entre ellos el gerontólogo Aubrey de Grey y el científico Raymond Kurzweil, asumen una opinión positiva frente a la posibilidad de alargar la existencia y liberarla de las vicisitudes de la biología.

En estos esfuerzos de buscar la solución a la vejez, la enfermedad, las limitaciones y la muerte, subyace una búsqueda de la eliminación del sufrimiento y una fobia a la muerte. Se presupone, según afirma García Sánchez, "que en el dolor no hay posibilidad alguna de bien" (2017, p. 30). Con la búsqueda científica de una eliminación del dolor y la prolongación indefinida de la vida se supone que la persona será feliz. Si se revierte esta concepción, la cuestión se vuelve peligrosa, ya que una persona que se encuentra en un estado de deterioro se convertiría en alguien indigno de vivir (Justo, 2020a). También, suponer que el sufrimiento es un error del sistema implica una traducción ingenua por parte del tecno-optimismo. No puede confundirse el optimismo en el progreso con la ingenuidad, y es lo que a menudo acontece. La eliminación de algún cáncer o la prolongación indefinida de la existencia no significa de inmediato que el hombre vaya a alcanzar total plenitud y que la vida vaya a estar cien por ciento resuelta; pues, como afirmó Pedro Laín Entralgo, "cualquiera que sea el nivel de su ciencia médica y de las técnicas de ellas derivadas, el hombre no se verá libre de la enfermedad" (1996, pp. 259-260).

La inmortalidad plantea muchos retos. Entre ellos se encuentran la cuestión geopolítica de una



superpoblación de La Tierra y de las pensiones; el desastre medioambiental y la deforestación llegaría a niveles máximos. Desde una mirada psicológica, al perderse los vínculos familiares y tender a un pesimismo de la vida por la acumulación de derrotas (Diéguez, 2017), se caería en un desarraigo total y una soledad absoluta, el proyecto de vida se difuminaría con el transcurrir del tiempo, pues con demasiado tiempo libre y la multiplicidad de opciones, se entraría paulatinamente en un colapso mental (Diéguez, 2017).

Contradictoriamente, el intento de eliminar la vejez y la muerte se tornarían inhumanos. Se pasaría fácilmente a una agudización de los problemas sociales de exclusión de los pobres, los enfermos y todo tipo de personas vulnerables. También se debe tener en cuenta que, en la búsqueda de eliminación de los límites, se pasa por alto la cuestión del mal moral y el mal metafísico presentes en la realidad del ser humano (Justo, 2020b), que lo afectan profundamente y que, si no se tienen en cuenta, se le podría convertir en un producto de mercado.

### **Transhumanismo, pandemia y vulnerabilidad humana**

Cabe preguntarse ¿qué relación tiene el transhumanismo y la COVID-19? o ¿por qué hablar de transhumanismo y COVID-19 desde el ámbito teológico? la respuesta es más simple de lo que parece. La pandemia del siglo XXI ha llegado en un momento en que la especie humana se creía casi invulnerable debido a todos los avances científicos y tecnológicos de la era digital o 4.0. La COVID-19 generó una disrupción, no hizo distinción entre



países del primer o del tercer mundo, ni entre ricos y pobres, ni entre razas, credos, sistemas económicos, ni entre presidentes, primeros ministros, príncipes o indígenas; sus muertos son los hombres, mujeres y niños del mundo entero. La vulnerabilidad humana quedó totalmente expuesta por la pandemia. Es menester, en este punto, dar una aclaración de lo que aquí se entiende por vulnerabilidad y de esta manera formular desde la reflexión teológica un interrogante al TH y, a su vez, una exhortación a vivir la compasión a partir del cultivo de la fraternidad y la amistad social.

Como respuesta a la ficción creada por las propuestas tecnológicas, la herida creada por la pandemia ayuda a resignificar el sentido de la historia. La COVID-19, parece que llegó en un momento en donde estas “elucubraciones transhumanas”, entre ellas la premisa “sereis como dioses”, están lejos de ser realidad. El hombre aún no ha podido dejar de ser vulnerable, la enfermedad y la muerte todavía son invencibles. El esfuerzo de las ciencias, en la actualidad de las biotecnologías, no debe entenderse como el final o la total erradicación de la enfermedad. La realidad patológica vivenciada por la sociedad actual se transforma en el contexto hermenéutico para reinterpretar la condición humana, para preguntarse por la vulnerabilidad y su relación con la vida del hombre.

De acuerdo a Ramón Valdivia (2019), la vulnerabilidad (del latín *vulnerabilis*) es una herida, una condición física y moral que hace de los seres humanos sujetos susceptibles de ser heridos (Marcos y Pérez, 2018). A su vez, la vulnerabilidad puede explicarse a partir del uso del verbo latino *ferire*, el cual es traducido al



castellano como perforar o cortar (Marcos y Pérez, 2018). Esta condición, herida o perforación, le viene al ser humano de su biología. El cuerpo limita al ser humano para alcanzar la divinidad, por ello, a través de la historia, se ha intentado reducir o superar la corporeidad.

Si bien la aspiración humana de mejoramiento es una búsqueda pertinente, lo que no lo es se vincula a las pretensiones de autosuficiencia que se arroga la tecnociencia. Hay que reconocer que no ha existido un periodo de la humanidad, en el cual, mediante el uso de la técnica se afronte el límite humano; sin embargo, dicho argumento no debe llevar a concluir que la tecnología y la ciencia son la respuesta definitiva al mal físico, social y moral al que se enfrenta al ser humano. Conviene moderar las aspiraciones y no desconocer la realidad finita que poseen todos los seres vivos.

Para Laín Entralgo (1985), hay que entender la vulnerabilidad o enfermabilidad como una dimensión antropológica. Como problema antropológico, la enfermabilidad integra o reúne cuatro órdenes de la realidad del hombre: el psicoorgánico, el social, el histórico y el personal. La enfermedad, en cuanto momento psico-orgánico, se representa como un conjunto de alteraciones que transcurren en el organismo y la psique del ser humano. Esta manera de entender la enfermabilidad es quizás el más importante, al que más tiempo le ha dedicado la ciencia y la biotecnología debido a que suele reducirse todas las explicaciones a un plano meramente biológico. Dicha claridad es importante para la reflexión, allí está el centro de los malentendidos actuales. Se



desconocen las demás dimensiones del ser humano, la social y trascendental. Mientras esto ocurra, la vulnerabilidad será un problema ético, a lo sumo, un problema técnico a superar.

La enfermabilidad debe ser acogida desde otros momentos más desde su relación con lo social. Aquí hay un campo amplio de aportaciones que van desde los tratados de sociología médica hasta disciplinas como la "patología sociosomática" (Laín, 1985). Desde su conexión con lo histórico, Laín (1985) acentúa la importancia que tiene en la génesis y configuración de un cuadro morbo, el conocimiento de la situación histórica o sociocultural. Las enfermedades sufridas por la humanidad han estado asociadas a una situación histórica determinada, en esa medida habría que cuestionar cuál es la de este momento histórico. Por último, el médico español resalta la importancia del momento personal. Las enfermedades no se reducen a alteraciones orgánicas, también son "un modo aflictivo y anómalo del vivir personal" (Laín, 1985, p. 224).

Entendida la vulnerabilidad como un límite que se vincula a la realidad psicoorgánica, social, histórica y personal del ser humano, se abre un horizonte diferente. La enfermabilidad no solo condiciona, también da apertura. La enfermedad no es solo un pathos, es también un *ergón* (Laín, 1955), una posibilidad creadora o "cuasicreadora" en la que la persona enferma responde a su vulnerabilidad a partir de una apropiación personal. No puede diluirse al sujeto de cara a la enfermedad. Aunque la enfermedad conduzca de manera inexorable a la finalización de la vida, bien expresa Laín (1955) que para el teólogo "el



enfermo es, ante todo, un hombre que en verdad dice o puede decir “Yo padezco mi enfermedad” (p. 54).

### **Teología y pandemia: del potenciamiento a la vulnerabilidad**

El planteamiento antropológico propuesto por Laín y la conexión que este tiene con su maestro Xavier Zubiri recuerda que antes que enfermo, se es persona. Ser persona habilita al sujeto para que haciendo suya la situación que padece, la transforme en una vivencia a través de la cual puede asumir un proyecto creyente. En 1955, de cara a las investigaciones que Laín realizaba sobre la relación histórica entre pecado y enfermedad, va a publicar el texto *MYSTERIUM DOLORIS. Hacia una teología de la enfermedad*. En esta obra, se va a tejer un vínculo teológico entre la vulnerabilidad y la teología.

Si bien son tres las sendas que recorre en su ensayo el médico español, a una de ellas se le prestará atención: “¿hay una teología de la ayuda médica?” (Laín, 1955, p. 14). Sobre dicho interrogante puede formularse un cuestionamiento, más que una respuesta, al transhumanismo. Si la tecnociencia como el ideal del mejoramiento humano pretende con la Inteligencia Artificial satisfacer las necesidades del hombre en todas sus dimensiones, al generar cambios que buscan superar las limitaciones ontológicas, físicas, biológicas y psicológicas, a fin de que no hagan parte de la “naturaleza humana”, entonces la primera tarea a realizar es la del cuestionamiento. ¿Existe una ciencia de la perfección? ¿El transhumanismo es la respuesta última al límite humano? ¿La vulnerabilidad es un problema técnico y hasta ético? ¿El ser humano del



siglo XXI cuenta con una ciencia (la tecnociencia) de carácter *cuasisagrado* mediante la cual puede borrar de su existencia toda condición de enfermabilidad?

Contrario al planteamiento meliorativo de la tecnociencia, la antropología teológica y junto a ella la antropología integral constituida por Laín, se cuestionan de cara a la vulnerabilidad sobre la posibilidad de convertir el sufrimiento en mérito. Para llegar a este planteamiento, se hace necesario preguntarse: ¿en qué consiste el “estar enfermo” desde el punto de vista del teólogo cristiano?, ¿qué puede decir la teología cristiana sobre la natural disposición del hombre al accidente morboso? (Laín, 1955).

La enfermedad, lejos de ser un castigo divino por los pecados del creyente, es para el cristianismo, como bien lo expresó San Beda, “*vulneratio in naturalibus*”, es decir, “herida en los bienes naturales” (Laín, 1955, p. 26). Todo ser humano se encuentra ante la posibilidad de enfermar, y todavía más, fiel a la visión neotestamentaria, Laín dirá con San Pablo que la enfermedad es un “*mysterium iniquitatis*” (2 Tes 2, 7). La enfermedad y el dolor ocasionados por la vulnerabilidad humana conducen a un profundísimo *mysterium doloris* que encuentra sentido en el *mysterium crucis* (Laín, 1955). Si el médico obra en orden a las causas físicas, a lo patológico, el teólogo se esfuerza por “comprender el sentido del dolor” en la economía soteriológica de la creación” (Laín, 1955, p. 44).

De esta interpretación, el propio papa Juan Pablo II (1984) dará explicación en su *Carta Apostólica Salvifici Doloris*. Para el santo polaco el sufrimiento tiene un valor salvífico, de allí que dé apertura a su tratado





haciendo mención de las palabras de San Pablo: "Suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia" (Col 1, 24). Al igual que lo hizo el médico español, el Papa asocia sufrimiento y cruz; el sentido humano con el sentido redentor. Frente a la pregunta que procura todo ser humano, "¿por qué sufro?", la cual es una pregunta de sentido antropológico, Dios ofrece respuesta: "Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su unigénito Hijo, para que todo el que crea en Él no perezca, sino que tenga vida Eterna" (Jn 3, 16).

La respuesta salvífica ofrecida por las Sagradas Escrituras amplía el significado antropológico del sufrimiento. Frente al *por qué* hay que encontrar un *para qué*, hay que habilitar al ser humano para que viva un amor oblativo, caritativo, misericordioso. La oblación del Padre es el Hijo, su acción misericordiosa: dar vida eterna. Se habilita de este modo la esperanza de una vida mejor, la cual, para ser alcanzada, no puede pasar de largo de cara el dolor. Dicho esto, hay que señalar lo que se intenta decir. No es que el cristianismo invite a seguir sufriendo para alcanzar el Reino de los Cielos, esta ha sido una comprensión errónea asumida por la cultura en occidente; en cambio, el cristianismo invita a escuchar al Maestro que ha enseñado: "Un samaritano que iba de camino llegó a donde estaba, lo vio y se compadeció. Le echó aceite y vino en las heridas y se las vendó" (Lc 10, 33-34). En otras palabras, Cristo enseña al cristianismo una nueva comprensión antropológica en la que, frente al dolor del otro, no se puede pasar de largo.

En este sentido, la vulnerabilidad, si bien es herida



o perforación, también es un lugar y un espacio de resignificación de la existencia, una escuela de humanismo. La vulnerabilidad no es solo límite, es apertura. En el dolor del otro hay un encuentro con el "sí mismo". La enfermabilidad es un espacio para que el "yo y el tú" se encuentren, se miren al rostro; un espacio propicio para descubrirse, más allá del yo y del tú, como un nosotros. La vulnerabilidad habilita al ser humano para ser comunitario, de allí el nuevo sentido aportado por Jesús para la comprensión del prójimo. Frente a la pregunta del doctor de la ley "¿Y quién es mi prójimo?", el Maestro responde: todo ser que, como el hombre que bajaba de Jerusalén a Jericó, se halle herido (vulnerable) y en condiciones de perder su existencia. Por ello, es importante comprender la enfermabilidad como una dimensión antropológica y no una mera patología biológica.

Ahora, si bien, la vulnerabilidad es un espacio para aprender a vivir en comunidad, para ser en la convivencia, también lo es para construir la autobiografía. Para Laín (1955), "aunque la enfermedad no sea en sí misma un mal, un enfermo puede vivir en estado de gracia y convertir su dolencia en mérito" (p. 43). Todo ser humano antes que enfermo es persona, y por serlo, puede apropiarse de su situación para resignificar el sufrimiento y el dolor causado por una enfermedad. Ser persona es vivir en apropiación y entrega. Por ello, el creyente que ha asumido como proyecto de vida el cristianismo, ofrece, como lo dice San Pablo, su cuerpo doliente como víctima viviente, santa, agradable a Dios (Rm 12, 1). Para el médico español, el ser humano resignifica la enfermedad cuando se ha apropiado de ella, y en el caso del



creyente, su consigna será "poseer para ofrecer" (Laín, 1955, p. 58).

La enfermedad es una "llamada al testimonio" (Laín, 1955), para el cristiano, "toda enfermedad es una opción al 'martirio'." (Laín, 1955, p.57). De este modo, el creyente asume su proyecto de vida cristiana como oblación a Dios, se abre a la misericordia, une sus dolencias al plan salvífico preparado por el Padre. Es por ello que, con razón, afirma Laín, el teólogo debe esforzarse por comprender el "sentido del dolor" desde la economía soteriológica de la creación, y el cristiano, debe ordenar su padecimiento a la economía de la salvación individual y comunitaria (Laín, 1955).

En relación a lo dicho por el médico español, Juan Pablo II, hace resonar las palabras del apóstol Pablo en su *Carta Apostólica Salvifici Doloris*. Para el santo polaco en el sufrimiento padecido por el enfermo hay una "llamada a la virtud" (1984, n. 23). Así lo expresó San Pablo en su epístola a los Romanos: "Nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabedores de que la tribulación produce la paciencia; la paciencia, una virtud probada, y la virtud probada, la esperanza" (Rm 5, 3-5). Esta vocación al martirio, como ya se ha expresado antes, no es una invitación a la resignación, es un llamado a la esperanza. El cristianismo, invita a releer la existencia en clave de oblación, de amor caritativo. Cuando el enfermo se apropia de su enfermedad y la ofrece como sacrificio redentor, su acción se convierte en liturgia de comunión, sus padecimientos le unen al sacrificio salvífico que ofrece la Iglesia en el altar.

En suma, todo ser humano que se interroga frente al sufrimiento, sin importar cuales sean sus creencias



últimas, está en apertura de sí. El sufrimiento reclama una interpretación existencial de la condición humana, es una oportunidad para releer la vida de un nuevo modo. La indigencia, menesterosidad o enfermedad padecida por cada ser humano le ata, esto es, *religa* (de allí viene la palabra religión) su existencia a la de los otros seres humanos. La vida es convivencia, por ello, la condición de vulnerabilidad no solo limita, también habilita al ser humano para abrirse a la convivencia, para transitar de la animalidad a sociabilidad.

Es por esta razón que, un proyecto de potenciamiento es cuestionable, ya que, por un lado, y esto es lo más importante, crea un sesgo en la sociedad actual: la ciencia ha superado el límite, ha vencido la muerte. Y por otro, inhabilita al ser humano para las relaciones interpersonales. La visión prometeica, optimista más que esperanzadora, de la tecnociencia, le enseña al ser humano que el otro no es necesario. Cuando se es un "superhumano" las relaciones con el otro carecen de importancia.

Queda pues otro camino, asumir la pandemia desde la apropiación de la existencia. El coronavirus también ha generado en el hombre su deseo de conectarse con Dios, ver la desgracia, la enfermedad, el hambre, las necesidades de tantos hermanos, ver las caravanas de muertos y más muertos, también ha despertado su dimensión espiritual, en un proyecto integral llamado "hombre" (cuerpo y espíritu), una sola creación, la más perfecta de Dios.

Miles de seres humanos en el planeta se han unido en oración, no ha importado su religión o cultura, se ha creado un poco de conciencia, pues lo sucedido



con este virus no es "castigo divino", es la ley causa y efecto, es lo que la humanidad ha hecho a su casa común y el resultado de su reacción como un ser vivo que es. Se hace indispensable, entonces, un cambio de paradigma desde una visión humanístico-teológica, que pueda llevar esta reflexión a la realidad humana que afronta el hoy de la historia.

Dicho horizonte es formulado por el Papa Francisco, quien en respuesta a la pandemia ha exhortado a la sociedad a practicar una "vida con sabor a Evangelio" (2020, n. 1), por ello expresa con San Francisco de Asís: *Fratelli Tutti*. En palabras del Papa argentino (2020), el virus desenmascaró "nuestra vulnerabilidad" (n. 32), derrumbó "el maquillaje de los esos estereotipos con los que disfrazábamos nuestros egos siempre pretenciosos de querer aparentar" (n. 32). Sin embargo, el romano pontífice es consciente de la falta de memoria que abunda en las sociedades; recomienda no olvidar las lecciones de la historia a fin de no caer de nuevo en un afán consumista, para el cual el "nosotros" no cuenta y solo hay espacio para un yo inflado. Afirma: "Ojalá que tanto dolor no sea inútil, que demos un salto hacia una forma nueva de vida y descubramos definitivamente que nos necesitamos y nos debemos los unos a los otros" (Francisco, 2020, n. 35). La vulnerabilidad, una vez más, es posibilidad; es la oportunidad de construir una "comunidad del nosotros", "una sociedad del encuentro" mediante la cual el amor fraterno amplíe las relaciones sociales y el otro deje de ser un desconocido, un sin nombre, para convertirse en un hermano que puede ser ayudado.

Al entrar a este espacio de la reflexión, se llega a la propuesta mencionada al inicio de este apartado:



“¿hay una teología de la ayuda médica?” (Laín, 1955, p. 14). En la carta encíclica del papa argentino hay una vía teórico-práctica para enfrentar el coronavirus: vivir un amor en humanísimo a partir de una cultura del encuentro en la que haya un espacio para la fraternidad y la amistad social. Sobre la pregunta planteada hay que construir un nuevo interrogante, ¿qué es una teología de la ayuda médica? Dicha forma de conceptualización fue promovida por Laín Entralgo (1955) en su texto *Mysterium Doloris*.

La respuesta la encara el médico español al final de la reflexión. Para Laín se deben resaltar seis actividades históricas, de las cuales, cinco son médicas y una de ellas sacramental: 1. La curación del enfermo; 2. la asistencia a los enfermos incurables y desahuciados (p. 62), de la cual vale resaltar que, mientras el precepto hipocrático ordenaba a los médicos abstenerse de dar tratamiento a aquellas personas que padecían una enfermedad incurable, el cristianismo daba a estas personas esperanza, les atendía con amor caritativo; 3. la espiritualización de la filantropía; 4. El tratamiento desinteresado, sin lucro, al enfermo; 5. La instauración de una asistencia médica regular, la cual puede ejemplificarse en la fundación de los hospitales; y por último, la más importante, 6. el legado de Cristo a la humanidad enferma, el cual es a su vez mandamiento y sacramento: la extremaunción (Laín, 1955).

Ahora, debe pensarse esta realidad de cara a la actualidad. Francisco (2020) propone encarnar el amor samaritano, pide recomenzar, expresa:

No tenemos que esperar todo de los que nos gobiernan, sería infantil. Gozamos de un espacio



de corresponsabilidad capaz de iniciar y generar nuevos procesos y transformaciones. Seamos parte activa en la rehabilitación y el auxilio de las sociedades heridas. Hoy estamos ante la gran oportunidad de manifestar nuestra esencia fraterna, de ser otros buenos samaritanos que carguen sobre sí el dolor de los fracasos, en vez de acentuar odios y resentimientos. Como el viajero ocasional de nuestra historia, sólo [sic] falta el deseo gratuito, puro y simple de querer ser pueblo, de ser constantes e incansables en la labor de incluir, de integrar, de levantar al caído; aunque muchas veces nos veamos inmersos y condenados a repetir la lógica de los violentos, de los que sólo [sic] se ambicionan a sí mismos, difusores de la confusión y la mentira. Que otros sigan pensando en la política o en la economía para sus juegos de poder. Alimentemos lo bueno y pongámonos al servicio del bien. (n. 77)

La ciencia teológica, y en especial el teólogo, debe experimentar –con y como Jesús– el dolor y el sufrimiento del otro, comprometerse no solo con palabras, sino con la vida, siendo un instrumento donde el mismo Dios se hace presente. Indudablemente la ciencia médica es de gran ayuda para la atención y sanación de los enfermos, pero no se puede reducir al hombre solo a su dimensión biológica, sino que, por el contrario, hay que comprender su ser de forma integral (como un todo), que no puede ser fraccionado, y contemplar entre otras, también su dimensión espiritual que hace posible su relación con Dios. El cristiano debe asumir el sufrimiento como un reto para ver y escuchar con el corazón de Dios los clamores de los que sufren espiritual y físicamente.



La enfermedad le debe llenar de una proejimidad que refleje el rostro de Jesucristo; debe proporcionarle entrañas de misericordia, pues con ella se hace la obra buena en una entrega sincera de sí, llenándole de plenitud que da la grandeza de ser hijos de Dios.

## **Conclusiones**

En la obra *Ser y Conducta del Hombre*, Laín (1996) convocaba a enfrentar el paradigma meliorativo a través de una nueva concepción cultural de la medicina, afirmaba: "la Humanidad entera deberá crear una "medicina de la cultura", no sólo [sic] de los cuerpos y las almas individuales" (p. 261). En otras palabras, para el médico español, las promesas de una vida eterna, siempre joven y feliz, no se pueden encarar con reflexiones solo de tipo académico. Si el intelectualismo se convierte en el único camino para pensar el hombre, entonces la realidad no se verá transformada. Un conocimiento que no permee en la realidad no es un auténtico conocimiento. Por ello, ve necesario medicar, curar, cuidar lo que se entiende por "mejoramiento".

El planteamiento lainiano parece compaginar con el llamado que hace el Papa Francisco en la *Fratelli Tutti*. Para el Papa argentino, el problema que subyace de fondo en la sociedad está direccionado a una vida que se agota en el individualismo. Frente a dicho reto, el romano pontífice convoca a vivir una "cultura del encuentro", invita al ser humano a expresarse, más allá de una idea o conceptualización, desde un nuevo estilo de vida en el que la convivencia y el deseo de encontrarse con el otro se encarnen en la realidad. Ahora bien, debe alertarse, no puede ser cualquier





tipo de encuentro, debe ser un “encuentro social real” (Francisco, 2020, n. 219) por medio del cual pueda entrar en diálogo la mayoría de la población, incluidos los sectores empobrecidos.

Dicho esto, hay que interrogarse: ¿es dicha propuesta, la de una “cultura del encuentro”, un argumento suficiente para enfrentar las propuestas innovadoras planteadas por el proyecto de mejoramiento humano? Dos serán los argumentos que habrá que tener en cuenta. El primero, brota de la reflexión establecida por Harari (2016) en *Homo Deus*. De acuerdo con el historiador israelí, la propuesta transhumanista es un “proyecto elitista” (p. 380) en el que se busca mejorar a los sanos y, además, “conceder ventajas a algunos individuos sobre los demás” (p. 381). En el siglo XXI, según comenta Harari, no parece tener sentido un proyecto médico para todos. Si en el siglo XX la sociedad requería soldados sanos para afrontar las guerras y obreros sanos para sostener la economía, en la actualidad, las máquinas y los algoritmos inteligentes proporcionarán óptimas condiciones para las élites. Por lo tanto, los ricos no tienen el menor propósito de mejorar los estándares de salud para los más pobres, invertir capital en ellos resulta inviable, a lo sumo, inútil.

Esto explica la razón por la cual, el avance tecnológico del proyecto de mejoramiento humano se encuentra de espaldas a la sociedad. Los transhumanistas han permanecido en silencio de cara a la pandemia. De acuerdo a los datos estadísticos, al 26 de septiembre de 2021, en el continente americano se han perdido 2.203. 816 vidas; en Europa 1.302.506;



en Asia 1.034.271; en África 209.784 y en Oceanía 2.908 (Stadista, 5 de octubre de 2021). El número de personas que han muerto a causa del virus cuestiona a la tecnociencia: ¿cuál ha sido el aporte científico de los transhumanistas a la pandemia que afecta a la humanidad? La misma realidad ha demostrado que, si bien la ciencia ha tenido adelantos importantes, en la actualidad no llega a ser la respuesta definitiva a la enfermedad y la muerte. Hoy podrán existir ciborgs y puede evidenciarse que la ciencia del siglo XXI posee nuevos descubrimientos que inciden en la vida y la salud del hombre contemporáneo, pero no puede proclamarse que la enfermedad y la muerte han sido hoy derrotadas.

Un segundo argumento del cual debe hacerse aquí mención está en concordancia con lo expuesto por Diéguez (2017) en su obra. Para el pensador español la tecnociencia, en su afán por los *rankings* y su necesidad de obtener grandes fondos económicos, ha transformado el saber científico en una "ciencia patológica" (p. 209). Dicho contexto conduce a que científicos e ingenieros se obliguen a realizar promesas que superan la realidad, que están más allá de lo que los descubrimientos científicos pueden alcanzar. Este argumento es desconocido para las personas que se insertan en las propuestas transhumanistas, parece que el deseo de una vida saludable e inmoral les aleja de la realidad. A su vez, esta realidad está conduciendo a una destrucción de la confianza en la ciencia. Según Diéguez, en una encuesta realizada al público norteamericano en el año 2016, "se manifiesta un gran recelo frente a las técnicas de mejoramiento humano" (2017, p. 212).



En suma, ¿peca de conservador la tesis cristiana de crear una cultura del encuentro a través de la cual el ser humano practique el amor caritativo y la fraternidad con el otro como respuesta a la enfermedad y la vulnerabilidad? o, por el contrario, valdría también preguntar si ¿peca el transhumanismo al proponer una vida idílica en la que el ser humano será por siempre inmortal, feliz, su propio Dios? Hay que llamar a la prudencia. El ser humano, sin importar sus creencias últimas, si es creyente, ateo o agnóstico, podrá aceptar el mejoramiento de sus capacidades físicas, morales y emocionales, pero también está llamado a exigir a la ciencia mesura en sus propuestas. En palabras de Diéguez (2017), pedir a la tecnociencia que sus propuestas tengan un poco más que ciencia, que haya una reflexión ética de por medio, mediante la cual los avances tecnocientíficos se efectúen con “humildad y responsabilidad, sabiendo priorizar los intereses generales frente a los particulares” (p. 214).



## Referencias bibliográficas

- Braun, R. (2007). "Gnosis". En: Lacoste, J. Y. (dir.) *Diccionario crítico de teología* (pp. 526-527). Ediciones Akal.
- Congregación para la doctrina de la fe (CDF). (2018). *Placuit Deo. Sobre algunos aspectos de la salvación cristiana*. <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2018/03/01/plac.htm>
- Diéguez, A. (2017). *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*. Herder.
- Dumouchel, P. (2019). Los impactos de la tecnología: fundamentos antropológicos. *Concilium*, (381), pp. 11-19.
- García-Sánchez, E. (2017). *Despertar la compasión. El cuidado ético de los enfermos graves*. EUNSA – Astrolabio.
- Gehlen, A. (1987). *El hombre. Su naturaleza y lugar en el mundo*. Ediciones Sígueme.
- Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Alianza Editorial.
- Francisco (2020). *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. Librería Editrice Vaticana. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html)
- Harari, Y. (2016). *Homo Deus. Breve historia del mañana*. Debate.
- 

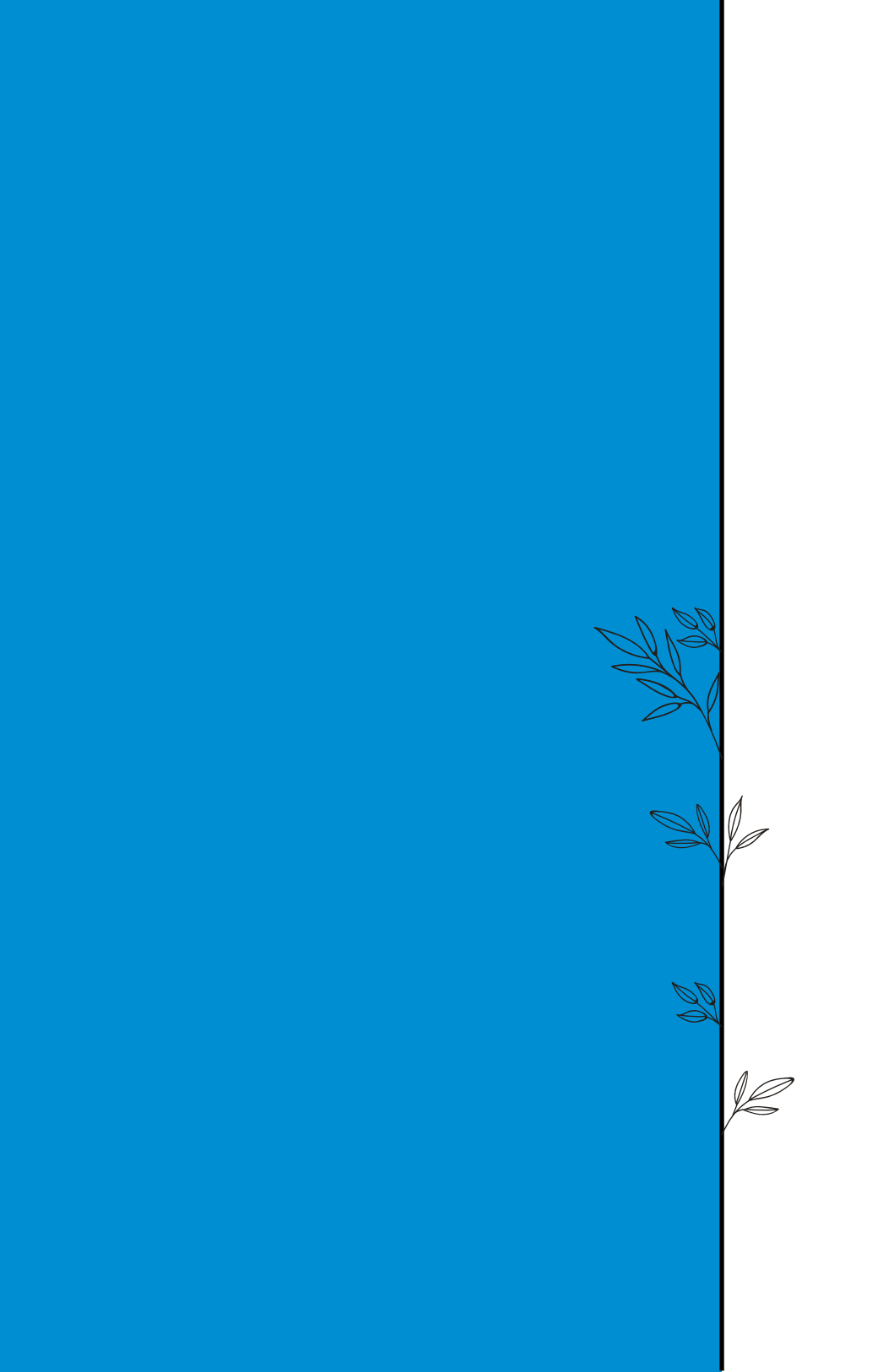


- Justo, E. (2020a). *Después de la modernidad. La cultura posmoderna en perspectiva teológica*. Sal Terrae.
- Justo, E. (2020b). "Vencer a la muerte. Crítica antropológica y teológica del proyecto transhumanista". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (53), 65-80. <https://doi.org/10.5209/asem.70837>
- Kurzweil, R. (2012). *La singularidad está cerca. Cuando los humanos trascendamos la biología*. Lola Books.
- Juan Pablo II (1984). *Carta Apostólica Salvifici Doloris*. Editrice Librería Vaticana. [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/hlthwork/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_11021984\\_salvifici-doloris\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/hlthwork/documents/hf_jp-ii_apl_11021984_salvifici-doloris_sp.html)
- Lain Entralgo, P. (1985). *Antropología médica para clínicos*. Salvat.
- Lain Entralgo, P. (1955). *MYSTERIUM DOLORIS. Hacia Una Teología Cristiana De La Enfermedad*. Madrid: Publicaciones de la Universidad Internacional "Menendez Pelayo".
- Lain Entralgo, P. (1996). *Ser y conducta del hombre*. Espasa.
- Marcos, A. y Pérez, M. (2018). *Meditación de la naturaleza humana*. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Monterde, Rafael. (2020). El transhumanismo de Julian Huxley: una nueva religión para la humanidad. *Cuadernos de bioética* 31, (101), pp. 71-85. <http://aebioetica.org/revistas/2020/31/101/71.pdf>
- Moravec, H. (1993). *El hombre mecánico. El futuro de la robótica ya la inteligencia humana*. Barcelona: Salvat.
- More, M. (1990). "Transhumanism: towards futurist philosophy". Tomado de *Extropy*, (6), pp. 6-12. <http://fennetic.net/irc/extropy/ext6.pdf>.
- Parente, D. (2010). *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*. Editorial Universidad de la Plata.
- 



- Statista. (5 de octubre de 2021). Número de personas fallecidas a consecuencia del coronavirus a nivel mundial a fecha de 5 de octubre de 2021, por continente. <https://es.statista.com/estadisticas/1107719/covid19-numero-de-muertes-a-nivel-mundial-por-region/>
- Sibilia, P. (2009). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, S.A.
- Thibon, G. (2020). Sereís como dioses. Madrid: Didaskalos.
- Valdivia, R. (2019). Revisión crítica del Transhumanismo: derecho a la vulnerabilidad en la esperanza cristiana. *Ius Et Scientia*, 5, (1), 265-281. DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/IETSCIENTIA.2019.i01.09>
- 





### **Natalia María Ramírez López**

Doctora en literatura y Estudios Culturales de la Universidad de Pittsburgh. Profesora Asociada del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali. Investigadora del grupo de investigación De Humanitate.

Correo electrónico:  
nataliamaria@javerianacali.edu.co

### **Diego Agudelo Grajales**

Doctor en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Profesor Asociado del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali. Investigador senior del grupo de investigación De Humanitate. Actualmente director del Departamento de Humanidades.

Correo electrónico:  
dagudelo@javerianacali.edu.co



# Poder-escritura- resistencia

de Sor Juana Inés de la Cruz  
y de Santa Laura Montoya

## Introducción

El propósito de este capítulo es analizar la relación entre la escritura y la resistencia frente al poder de parte de dos mujeres religiosas en distintos contextos epocales y para ello se propone comparar la *Carta Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz* (desde ahora *Respuesta a Sor Filotea*), escrita por Sor Juana Inés de la Cruz, con la *Carta Abierta* de Santa Laura Montoya, entre otras fuentes. Ambas cartas solicitadas por terceros como defensas a las críticas recibidas por su actuar como mujeres religiosas. Lo que supone establecer a Sor Juana Inés de la Cruz como importante antecedente teológico, literario y cultural en la obra de Santa Laura Montoya, todo esto dentro del marco de un proyecto de investigación de las mujeres en las religiones como puentes de solidaridad, que en este caso es el cristianismo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Derivación del proyecto de investigación avalada y financiada por la



En este capítulo se revisarán algunas estrategias de expresión y representación utilizadas por Sor Juana y Santa Laura en sus posiciones marginales como mujeres religiosas en la cultura latinoamericana. Para comprender y dar mayor fuerza a sus discursos es necesario recordar la relación poder-escritura en la colonia, los efectos marginalizadores de ese entonces y los discursos de resistencia que surgieron en consecuencia, los cuales en el tiempo de Santa Laura todavía estuvieron presentes, especialmente en las estructuras jerárquicas de poder de la colonia al criollo republicano que se han perpetuado en los mismos círculos hegemónicos de nuestro país, como es la misma Iglesia. Por lo anterior, es necesaria la pregunta sobre ¿qué se comprende como cultura del Barroco? ¿Cómo estaba organizada la colonia en Latinoamérica? ¿Cuál es el papel de la escritura en relación con el poder y la resistencia desde el barroco latinoamericano hasta nuestros días? **¿Cuáles estrategias de escritura y simbología encontramos en la obra de Sor Juana Inés de la Cruz, específicamente en la carta *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz*, que revelen esa necesidad de usar el mismo discurso hegemónico para combatirlo?** Del mismo modo, las preguntas en Santa Laura serían: ¿cómo sale adelante la madre Laura a pesar de las negativas, envidias y dificultades que impedían su inicial deseo de ser religiosa y su posterior obra con los desprotegidos, indígenas y negros?, tomando como ejemplo la “Carta Abierta al doctor Alfonso Castro” (Montoya, 1905), entre otros



documentos como su Autobiografía (Montoya, 2013), donde también vale la pena preguntarse ¿cuáles son las estrategias en la escritura de la Madre Laura que le permiten combatir a sus superiores y opositores?

## Desarrollo

A partir del estudio de Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, se habla en el ambiente hispánico de “la cultura del Barroco” desde una perspectiva materialista llevada a posteriores interpretaciones más profundas de este concepto:

Maravall se basa implícitamente en la observación –común a una problemática tanto weberiana como marxista de la formación del estado - de que ha habido una conexión entre la división social del trabajo manual y trabajo intelectual-, la invención de la escritura y literatura, y la emergencia del estado como una institución social especial. Las formas y funciones del estado son el producto de una centralización y/o monopolización de ciertas formas de trabajo intelectual, entre ellas, el alfabetismo y la producción e interpretación de discursos escritos sagrados o “cultos”. La ecuación resultante de saber y poder subyace la ideología pública del estado. (Beverley, 1997, p. 18)

Si bien Maravall (citado en Moraña, 1989) se refería a la realidad española, su discurso dio comienzo a la aplicación de sus términos para el contexto latinoamericano, sobre todo porque “Maravall concibe la cultura del barroco como una ‘estructura histórica’ y a la vez como un ‘concepto de época’ que articula una determinada ‘mentalidad’ a ciertas condiciones de producción cultural que se repiten”



(p. 224). Llama la atención que el autor propone que el barroco español tiene un carácter de resistencia hacia un sistema “católico-monárquico ante el mundo trabucado (Gracián) de movilidad social posibilitada por un capitalismo emergente y las nuevas formas culturales y políticas que trae como secuela” (Beverley, 1988, p.221).

Si a partir de estos presupuestos de Maravall se reconsidera la historia colonial latinoamericana, se entenderá “la cultura del Barroco” latinoamericana como una estructura histórica que igualmente determina un tipo de mentalidad reincidente poseedora de un carácter de resistencia que en este contexto novohispano será, analógicamente, la lucha de los criollos americanos por liberarse del yugo colonial.

Se comprenderá la organización colonial en Latinoamérica bajo los términos de “Ciudad Letrada” acuñados por Ángel Rama (1984) en su homónimo libro: en este describe la organización del poder de manera análoga a la circularidad barroca con los centros urbanos y sus periferias, donde en el centro los intelectuales, los militares y la iglesia imponen la letra como medio burocrático en torno al dominio imperial colonial, bajo este presupuesto se instalaron y perpetuaron las jerarquías de control. Es decir que “Ciudad Letrada” representa el vínculo entre escritura, urbanismo y administración colonial. Rama habla en su libro de la organización desde la colonización hasta mediados del siglo XX, periodo temporal que incluye el contexto tanto de Sor Juana Inés de la Cruz como de Santa Laura Montoya. Es de anotar el rol protagónico que el autor da a la escritura, tal que posteriormente afirmará que:



Todo intento de rebatir, desafiar o vencer la imposición de la escritura, pasa obligatoriamente por ella. Podría decirse que la escritura concluye absorbiendo toda libertad humana, porque sólo en su campo se tiende la batalla de nuevos sectores que disputan posiciones de poder. (Rama et al., 1985, p. 9)

Así las cosas, es notable la estrecha relación entre poder y escritura para cualquier tipo de resistencia; el discurso hegemónico, legitimador y excluyente se oponía a cualquier discurso opositor que tendría que apropiarlo con destreza para combatirlo.

Con lo anterior se comprende qué la cultura del barroco latinoamericano puede leerse como “una forma cultural esencialmente libertaria” (Beverley, 1988, p. 224), como el inicio de una conciencia de crisis, de trance, de enajenamiento y liberación que darán inicio al periodo histórico de la emancipación latinoamericana. Así, no solo se comprende ahora como un periodo histórico, un estilo artístico, una ideología, sino como concepto cultural que da cabida a posteriores movimientos libertarios, a la conciencia de enajenación frente a poderes absolutistas y a la conciencia –tanto grupal como individual– de finitud de dichos poderes que se han mantenido vigentes en nuestro continente con sus desigualdades y anacronismos.

Asimismo, se presentará, en este trabajo, el carácter de resistencia que Sor Juana Inés logra a través de la escritura y lo simbólico. Este mismo carácter está presente en la Madre Laura, resistiendo a esos modelos machistas de la Iglesia y de las estructuras culturales de la Antioquia de finales del siglo XIX y comienzos del



XX, las calumnias, además de las dinámicas de violencia entre liberales y conservadores que le dejan como consecuencia la muerte del padre cuando es aún muy pequeña y que deja una huella impresionante en su vida por las referencias que le daba su madre Dolores Upeguí, no solo por la sensibilidad social, sino por el liderazgo político combativo, pues su padre, don Juan Cruz Montoya había desempeñado cargos “públicos” que combinaba, como era común, con las actividades de comerciante y de médico práctico. En el momento de su asesinato era procurador del distrito repeliendo las fuerzas conservadoras de Climaco Uribe (Mesa, 1999, p. 20) y “de su madre hereda ese fervor religioso y esa virtud de no guardar rencores y de amar sin medidas” (Montoya, 2013, pp. 41-42).

Esto lo comprendió muy bien Sor Juana Inés de la Cruz, no por un primario ideal de combatir el poder, sino por un profundo amor por el saber, la lectura y la escritura que posteriormente la llevaron a defender su rol como mujer, intelectual y religiosa en este ámbito de la cultura del Barroco. Por su parte, la Madre Laura revela interés y terquedad, no tanto en combatir el poder en sí mismo, sino en hacer el “esguince” para lograr lo que se proponía, que no era otra cosa que la voluntad de Dios representada en las obras. Es decir, el amor de la Madre Laura no son las letras en sí, sino la gente pobre, indígena y negra que no tenían acceso a la educación y la fe que era su gran misión. La lectura y la escritura fueron medios por los cuales la Santa logró “seducir” los intereses de los lectores ilustrados con grados de influencia para apoyar y formalizar sus obras. Una perspectiva bastante institucionalizada y estratégica que demuestra la influencia referencial de su padre:



También desde el buque escribí para el señor arzobispo de Cartagena, dándole cuenta de nuestro viaje y pidiéndole rotundamente, que viera cómo se formaba una prefectura apostólica en esa región. Le ponderaba la situación tristísima de aquellas almas y le hablaba del emisario espiritista, para que se animara a ver qué bandera había de ondearse primero en esa tierra, pues de la primera que entrara sería el triunfo. Que sea la bandera de Cristo la primera que enarbola, ilustrísimo señor, le decía. Peor para esto vuestra señora no tiene fuerzas ni sacerdotes, de modo que no queda más camino que pedir la prefectura [...] Contendiéndome mucho, no fui poco menos comedida con el señor Brioschi en estas cartas, no porque lo culpara a él, sino porque necesitaba hablarle muy claro respecto al estado de las cosas y a lo mucho que tenía él que moverse para no tener responsabilidad [...] Como a la vez escribí también desde el buque al gobernador y a *La Época*, periódico de Cartagena, todo esto se hizo impresión y la asamblea botó una suma que le sirvió al señor arzobispo para costear a los padres. (Montoya, 2013, pp.751-752)

Las estrategias de resistencia enmarcadas en la obra de Sor Juana Inés de la Cruz, particularmente en *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz*, y de la Madre Laura, sobre todo en la *Carta abierta*, se reflejan en la escritura intelectual. Ambas asumen esas estructuras centradas en el poder de la palabra desde las jerarquías y por ello aprenden a utilizar estrategias de resistencia a ese opacamiento estructural de la palabra como mujeres y como religiosas apropiándose del lenguaje opresor para combatirlo internamente con un lenguaje simbólico más inteligente y persuasivo.



Si bien Sor Juana Inés de la Cruz fue altamente conocida en su tiempo, tanto en América como en España donde fueron primeramente publicadas sus obras<sup>2</sup>, pasaron dos siglos en que su obra fue poco estudiada y valorada hasta ser recuperada críticamente a finales del siglo XX e inicios del XXI cuando se encontraron nuevos manuscritos de la autora relativos al debate con el padre Antonio Vieira<sup>3</sup>. En este contexto de reconocimiento está presente la Madre Laura, y en cierto modo se puede decir que hay una sensibilidad ya allanada culturalmente para escucharla y leerla a pesar de las resistencias de las estructuras de poder. Ella se hacía sentir por la Misión que tenía como un llamado de Dios. Es decir, apelaba a sus mociones espirituales para escribir claro y hacerse escuchar.

Para comprender el contexto de *Respuesta a Sor Filotea*, es de recordar que en 1690 Sor Juana escribió una crítica filosófica y teológica al sermón del padre Antonio Vieira en el convento de Santa Paula de la Orden de San Jerónimo por orden del Obispo Manuel

---

<sup>2</sup> Lírica (Sonetos, villancicos, poemas), prosa (confesiones, epístolas), drama y autos sacramentales.

<sup>3</sup> Algunos críticos que han trabajado la obra de Sor Juana: -para mencionar solo a algunos- Amado Nervo, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Ermilo Abreu Gómez, Xavier Villaurrutia, José Gorostiza, Dorothy Schöns, Ezequiel Adeadato Chávez, Karl Vossler, Ludwig Pfandl, Robert Ricard. Y a partir del trabajo extraordinario de Alfonso Méndez Plancarte —quien en 1951 inició la publicación de sus *Obras Completas*— se incrementó el interés sobre la obra de la monja (Antonio Alatorre, Ramón Xirau, Dario Puccini, Giuseppe Bellini, Elías Trabulse, Sergio Fernández, Georgina Sabat-Rivers, Marie Cécile-Benassy, Rosa Perelmuter, Jean Franco...) que culmina con *Las Trampas de la fe* de Octavio Paz a principios de la década de 1980 y en Glantz Margo, *Biografía de Sor Juana Inés de la Cruz*, [http://www.cervantesvirtual.com/portales/sor\\_juana\\_ines\\_de\\_la\\_cruz/autora\\_apunte/](http://www.cervantesvirtual.com/portales/sor_juana_ines_de_la_cruz/autora_apunte/) (consultada en 20,03,2021)





Fernández de Santa Cruz. Sin consentimiento de Sor Juana, el Obispo publicó la crítica de Sor Juana a Vieira, titulándola Carta Atenagórica, junto con una respuesta escrita por él, firmada con el seudónimo Sor Filotea de la Cruz.

La *Carta Abierta* de Santa Laura surge como respuesta a la campaña de desprestigio que realiza Alfonso Castro en contra de ella, incluyendo una novela titulada *Hija espiritual*, motivado por la rabia y argumentando que la madre Laura había aconsejado impropriamente a su hermana, Eva Castro, para que no contrajera matrimonio. Luego de un tiempo de silencio, por recomendación el padre Gamero, Santa Laura responde al señor Castro con dicha carta en 1905.

Nótese, entonces, cómo Sor Juana y Santa Laura evidencian su resistencia no solo con la necesidad de usar el discurso hegemónico para combatirlo, sino que representan, también, y simbólicamente, otros elementos de resistencia como la obediencia, el silencio y las directas acusaciones entre elogios y protocolo.

Respecto a la capacidad como lectora y escritora; Sor Juana Inés aporta dos actitudes que parecieran contradictorias: por un lado, demuestra su natural inclinación y amor al conocimiento con erudición autodidacta; y por otro lado se disculpa por las fallas que son resultado de la falta de acompañamiento educativo que ha tenido.

En la *Respuesta a Sor Filotea*, Sor Juana Inés relata cómo desde su infancia tuvo profundo interés en aprender, a tal punto de engañar a la maestra de su hermana para que le iniciara las lecciones de



lectura a los 3 años; cuando su madre se enteró del engaño, Juana Inés ya sabía leer, tenía 5 años. El ánimo por aprender era tan inmenso que muchas veces, aun siendo niña, prefería la lectura a la comida y la vanidad (Gómez-Martínez, 1997). Así, la niña, Juana Inés de abaje y Ramírez de Santillana, hoy conocida como Sor Juana Inés de la Cruz, nacida<sup>4</sup> en la intendencia de México perteneciente al virreinato de la Nueva Granada durante el colonialismo español, se integraba al mundo de las letras sin saber que este era el ámbito masculino privilegiado de la cultura de su momento. No tardaría mucho en descubrirlo. Como ella misma sigue relatando, a los seis o siete años, le pide a su madre que la deje vestir de hombre para asistir a la universidad; como esto obviamente no ocurre (Gómez-Martínez, 1997), Juana Inés se dedica a estudiar en la biblioteca de su abuelo, llegando a alcanzar tal conocimiento y memoria que cuando es enviada a la capital alrededor de sus 9 años se hace reconocida y posteriormente amiga de los representantes de la corona española, especialmente de la virreina Leonor Carreto, referida como Laura en los poemas de la futura monja.

Si se recoge la vida de la Madre Laura, la similitud es notable. En principio porque pierden al padre cuando eran niñas, luego viven con los abuelos. Ambas tienen infancias solitarias donde la lectura reemplaza

---

<sup>4</sup> Existe un debate historiográfico al respecto al nacimiento que en este momento no es necesario abordar. Este incluye tanto la diversidad de opciones sobre la fecha, como las diversas versiones sobre el posible origen español de su padre y sobre las uniones ilegítimas de su madre con los padres de sus hijos. Se conoce que Sor Juana prefería ocultar este origen ilegítimo y sus consecuencias a nivel personal y emocional.



la compañía de ese padre ausente. La escritura en la Madre Laura está llena de contrastes respecto a sus escritos pues su vocación principal no es la de ser escritora para ser leída ni la de ser lectora para ser escuchada. Para ella todo está en función de La Misión, por eso cuando se va a misión con los indígenas cree que ya no va a necesitar escribir, sin embargo, confiesa que una cosa es lo que ella quería y otra a la que Dios la conducía:

Una cosa curiosa, padre: ya he dicho que no quise llevar sino un exfoliador de papel, porque mis relaciones se iban a acabar y con ellas, la necesidad de escribir, así como todo lo que se relacionara con enseñanza pues para dar a los indios la Ley de Dios, bastante poca pedagogía se necesita, me decía yo y por lo tanto, di al traste con cuántos libros, cuadernos y cuestiones de esa clase tenía. Y pensé muy seriamente en desaparecer absolutamente, con lo cual creía que Dios llenaba mi aspiración, ¡pero, padre mío! ¡Que engaño aquél!

Desde los primeros días escribí a Carmelita dándole cuenta del viaje y del teatro que pisábamos; en la carta puse recaditos para las personas que nos habías ayudado al viaje, y de buena fe, creí que ya podía quebrar la pluma, pero esto me salió como casi todo lo que pensaba, completamente al revés. Allí fue donde comencé a ensuciar papel y a figurar lastimosamente entre las gentes. Bendito sea mi Dios por haberme negado satisfacer ese anhelo como la mayor parte de los que en un tiempo tuve.

No había mesa, ni siquiera una tabla para escribir; sin embargo, sobre una máquina de coser, me improvisé escritorio, creyendo siempre que cada semana escribía lo último. ¡Pobre de mí! ¡No hay



remedio, padre, o soy boba rematada o Dios me emboha cuando le parece! Casi todas las semanas enviaba correo y tiraba la pluma como para siempre. A la semana siguiente, nueva necesidad me hacía buscarla de nuevo y así, siempre progresivamente se iba imponiendo la necesidad de escribir, ¡hasta que terminé echando raíces en la pobre máquina que me servía de escritorio. (Montoya, 2013, p. 519)

La Madre Laura vive desde niña la pobreza y el destierro permanente de un lugar para otro, pues su madre estaba en búsqueda de oportunidades para poder ganar el sustento y en medio de un panorama de incertidumbre política y de revolución, Laura saca provecho para desarrollar sus competencias. Dice que fue en ese contexto donde se da el primer rasgo de su vocación religiosa. Veamos mejor su testimonio:

Estalló la revolución de 1885, la que llamamos de la regeneración en Colombia y mi madre volvió a la Víbora. Durante esta revolución mi fe se afirmó, oyendo referir los estragos del liberalismo. Quizás también en este tiempo me aficiono a la lectura y di con el catecismo de la Perseverancia. Del Abate Gaume. En él aprendí a amar a la Iglesia y lo que eran las órdenes religiosas. Además, oyendo referir la historia de una tía de mi madre, que murió carmelita en el monasterio de Medellín, hice la resolución de hacerme carmelita. Éste fue el primer toque de mi vocación... Con este toque de vocación se afirmó mi fe para siempre, aunque mi fervor era menos sensible de lo que había sido antes. Comencé a corregir seriamente mi carácter, y desde entonces no recuerdo que me haya dado una derrota voluntaria. (Montoya, 2013, p. 69)



Estudiar en la Normal de señoritas para ser maestra era su única opción de educación pero no lo hacía por la sed de conocimiento, sino porque representaba la única forma de ayudar a su familia, y por ello aunque los cupos eran pocos y no tenía recomendaciones fue aceptada a estudiar y luego adquirió prestigio y dirigió el Colegio de señoritas de Medellín más conocido y prestigioso del momento hasta que llegó el escándalo por el incidente del matrimonio de Eva Castro motivada por esta "beata fanática", según la versión mal intencionada del médico Alfonso Castro, el cual emprendió una campaña de descrédito incluyendo la novela titulada *Hija espiritual*, motivado por la influencia de Santa Laura para que su hermana decidiera, en primera instancia no casarse, aunque luego lo hiciera como era la costumbre. Es precisamente frente a esta campaña de desprestigio a través de la novela que la madre Laura escribe la Carta abierta después de un tiempo de meditación y de recibir todos los oprobios imaginables. Situación dolorosa que la lleva a aislarse en La Ceja y a padecer en silencio los oprobios de los que era objeto porque no solo era la gente sino "la inmensa desconfianza del clero". Por recomendación del confesor, el padre Gamero, debía pedir el puesto en La Enseñanza, pero no para ser maestra, sino para ser cocinera. Todo este contexto la deja devastada porque en el imaginario colectivo se reforzaba su papel de "infractora de la buena moral" con la identificación de Laura con la novela del doctor Castro. Luego, sin oportunidades de trabajo y en situación de hambre y de las necesidades de su madre aparece providencialmente, como ella llama, el encuentro fortuito con el negro Gregorio, el haraposito quien le recomienda emprender un proyecto de panadería y



salir adelante un poco en las necesidades de su madre enferma (Montoya, 2013, p. 220).

Contraria a la vocación de Santa Laura, será el amor a las letras en Sor Juana Inés; la causa de hacerse religiosa está motivada por el deseo de no tener marido y tener más tiempo de estudio:

Entréme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado cosas (de las accesorias hablo, no de las formales), muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación; a cuyo primer respeto (como al fin más importante) cedieron y sujetaron la cerviz todas las impertinencillas de mi genio, que eran de querer vivir sola; de no querer tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros. Esto me hizo vacilar algo en la determinación, hasta que alumbrándome personas doctas de que era tentación, la vencí con el favor divino, y tomé el estado que tan indignamente tengo. Pensé yo que huía de mí misma, pero ¡miserable de mí! trájeme a mí conmigo y traje mi mayor enemigo en esta inclinación, que no sé determinar si por prenda o castigo me dio el Cielo, pues de apagarse o embarazarse con tanto ejercicio que la religión tiene, reventaba como pólvora, y se verificaba en mí el *privatio est causa appetitus*. (Gómez-Martínez, 1997, párr. 9)

Dice Sor Juana que estudiaba con dificultad, de manera autodidacta, en el orden de su placer o necesidad para comprender otras cosas. Justifica su



falta de conocimiento y repite que ha escrito por petición de otros:

[...] ni tengo obligación para saber ni aptitud para acertar; luego, si lo yerro, ni es culpa ni es descrédito. No es culpa, porque no tengo obligación; no es descrédito, pues no tengo posibilidad de acertar, y *ad impossibilia nemo tenetur*. Y, a la verdad, yo nunca he escrito sino violentada y forzada y sólo por dar gusto a otros; no sólo sin complacencia, sino con positiva repugnancia, porque nunca he juzgado de mí que tenga el caudal de letras e ingenio que pide la obligación de quien escribe; y así, es la ordinaria respuesta a los que me instan, y más si es asunto sagrado: ¿Qué entendimiento tengo yo, qué estudio, qué materiales, ni qué noticias para eso, sino cuatro bachillerías superficiales? Dejen eso para quien lo entienda, que yo no quiero ruido con el Santo Oficio, que soy ignorante y tiemblo de decir alguna proposición malsonante o torcer la genuina inteligencia de algún lugar. Yo no estudio para escribir, ni menos para enseñar (que fuera en mí desmedida soberbia), sino sólo por ver si con estudiar ignoro menos. Así lo respondo y así lo siento. (Gómez-Martínez, 1997, párr. 5)

Argumenta cómo para comprender específicos pasajes de las sagradas escrituras tuvo que estudiar ciencias y artes humanas como lógica, retórica, física, música, aritmética, geometría, arquitectura, arte, historia, derecho, astrología y arte mecánica.

Por no tener quién la guiara, y como el tiempo de trabajo en comunidad era tan arduo, poco tiempo tenía para estudiar: "Y esto es continuamente, porque como los ratos que destino a mi estudio son los que



sobran de lo regular de la comunidad, esos mismos les sobran a las otras para venirme a estorbar” (Gómez-Martínez, 1997, párr. 13). Es decir que al afirmar que estudiaba por deseo propio, sin guía; podría estar criticando la falta de interés de su medio en la educación femenina, educación que incluso describe cómo debería realizarse:

Porque ¿qué inconveniente tiene que una mujer anciana, docta en letras y de santa conversación y costumbres, tuviese a su cargo la educación de las doncellas?... Y no hallo yo que este modo de enseñar de hombres a mujeres pueda ser sin peligro, si no es en el severo tribunal de un confesonario o en la distante docencia de los púlpitos o en el remoto conocimiento de los libros, pero no en el manoseo de la inmediatez. Y todos conocen que esto es verdad; y con todo, se permite sólo por el defecto de no haber ancianas sabias; luego es grande daño el no haberlas. Esto debían considerar los que atados al *Mulieres in Ecclesia taceant*, blasfeman de que las mujeres sepan y enseñen. (Gómez-Martínez, 1997, párr. 37)

Casualmente, el método propuesto por Sor Juana para educar a las mujeres coincide con la manera en que Santa Laura fue educadora: mujeres adultas de sanas o santas costumbres enseñando a niñas. Aquí se ve cómo ambas monjas se muestran como puente de solidaridad para las siguientes generaciones de mujeres con sus luchas propias, su preocupación por la educación, la evangelización y su legado.

Sin embargo, a pesar de las dificultades y críticas sobre la educación que presenta Sor Juana, ella refleja gran erudición, no solo en la estructura de argumentación (como ya lo había hecho en la carta Atenagórica





que antecede esta), sino con su conocimiento. Para demostrar que la falta de educación propia y femenina de la época es consecuencia de la cultura del momento, cita a sabias mujeres de las sagradas escrituras como la reina de Sabá, Abigaíl, Ester, Rahab y Ana, la madre de Samuel; de la cultura clásica como Minerva, Pola Argentaria, Cenobia, Arete, Nicostrata, Aspasia, Hipasia, Leoncia, Corina, Cornelia; entre muchas otras citadas en la literatura y destacadas en la vida religiosa.

No se debe olvidar, en este aspecto, la escritura. Sor Juana afirma en este mismo documento que no entiende por qué está mal que ella use el intelecto cuando otras loables mujeres lo han hecho y que, por supuesto, ella ha escrito porque se lo han pedido. Además, le reclama a Sor Filotea (Obispo Manuel Fernández de Santa Cruz) que la carta Atenagórica no solo él mismo le pidió que la escribiera, sino que posteriormente la tituló para publicarla sin su previo conocimiento y consentimiento:

Pues si está el mal en que los use una mujer, ya se ve cuántas los han usado loablemente; pues ¿en qué está el serlo yo? Confieso desde luego mi ruindad y vileza; pero no juzgo que se habrá visto una copla mía indecente. Demás, que yo nunca he escrito cosa alguna por mi voluntad, sino por ruegos y preceptos ajenos; de tal manera, que no me acuerdo haber escrito por mi gusto sino es un papelillo que llaman El Sueño. Esa carta que vos, Señora mía, honrasteis tanto, la escribí con más repugnancia que otra cosa; y así porque era de cosas sagradas a quienes (como he dicho) tengo reverente temor, como porque parecía querer impugnar, cosa a que tengo aversión natural. Y creo que si pudiera haber prevenido el dichoso



destino a que nacía –pues, como a otro Moisés, la arrojé expósita a las aguas del Nilo del silencio, donde la halló y acarició una princesa como vos–; creo, vuelvo a decir, que si yo tal pensara, la ahogara antes entre las mismas manos en que nacía, de miedo de que pareciesen a la luz de vuestro saber los torpes borrones de mi ignorancia. De donde se conoce la grandeza de vuestra bondad, pues está aplaudiendo vuestra voluntad lo que precisamente ha de estar repugnando vuestro clarísimo entendimiento. Pero ya que su ventura la arrojó a vuestras puertas, tan expósita y huérfana que hasta el nombre le pusisteis vos, pésame que, entre más deformidades, llevase también los defectos de la prisa; porque así por la poca salud que continuamente tengo, como por la sobra de ocupaciones en que me pone la obediencia, y carecer de quien me ayude a escribir, y estar necesitada a que todo sea de mi mano y porque, como iba contra mi genio y no quería más que cumplir con la palabra a quien no podía desobedecer. (Gómez-Martínez, 1997, párr. 43)

La anterior cita hace evidente el papel de la obediencia como otro acto velado de resistencia que excusa la labor escritural de la monja. Por obediencia, dice Sor Juana Inés, ella ha escrito su extensa obra, con excepción de “El Sueño”; por obediencia y engaño escribió la carta Atenagórica y por obediencia escribe ahora su respuesta a manera de defensa, ahora con el conocimiento de su posible publicación y posibles implicaciones. Reiteradas veces hace alusión a la escritura por petición, a la obediencia acatada frente a los sacerdotes, la Iglesia y la nobleza. Es más que evidente que ella tiene gran claridad sobre el orden político y sociocultural y sobre el poder que estos ejercen, sobre todo, a través de la escritura.



Así como Sor Juana escribe por obediencia, Santa Laura escribe obedientemente cartas e informes por petición del obispo, como es el “periódico de la diócesis El Católico” (Montoya, 2013, p. 522) o la misma Autobiografía, en este caso es su confesor quien la anima:

Mis primeras cartas a Medellín fueron dirigidas a mis dos hermanos, al reverendo padre Domingo A. Henao, mi primo y ayudador insigne de la obra, al que era mi confesor al salir de Medellín, reverendo padre Lublin Gómez y a una que otra señora bienhechora de la obra. Unos cuatro meses después, escribí una para el señor gobernador, pidiéndole algunas cosas que creía indispensables, éstas eran dos: modo de comprar una mula, para salir a ciertos lugares que tenían camino de bestia [...] y un agente de policía constante para la defensa de los indios, y sobre todo de las indias [...] El señor gobernador, aunque no pudo concederme lo pedido, me pidió permiso para publicar la carta [...] consulté al señor Crespo a Antioquia pero suplicándole que no me diera la licencia. Él me contestó diciéndome que inmediatamente la diera y que no temiera nada [...] Cuando apenas me estaba calmando de esta pena, supe que andaban publicadas en El Colombiano, todas las cartas que había escrito a la familia y amigos [...] Dios mío ¡Cuál fue mi confusión! [...] Los que resolvían publicar las cartas, fueron, según parece, e reverendo padre Henao y Carmelita, de acuerdo con el señor gobernador, no me admitieron reclamos y hube de conformarme. Con la buena aceptación de estas cartas y el bien que hicieron despertando el celo de muchos, a favor de la obra y en general, a favor de las obras misionales, el señor Crespo, se creyó le deber de



darme orden de continuar y mandar dos mensuales al Católico de Santa Rosa. Y heme aquí metida en el cabuyero no sólo de la publicidad, sino en el de tener que escribir sin saber... Cuando poco más tarde, quedamos por la división de diócesis bajo la jurisdicción del ilustrísimo señor Toro, creí que el accedía a mi suplica de retirarme este mandato, pero, al contrario me lo reitero. (Montoya, 2013, pp. 831-833)

Santa Laura, en la Carta abierta (1905), lo que le obligan a escribir es su conciencia, por la que ha sido objeto de maltratos de todo tipo y esta respuesta le causa tanto dolor como el mismo que le han generado con los atropellos causados por las calumnias: "Al cumplirlo en esta vez, mi espíritu se turba y mi corazón desfallece, porque este deber es muy extraño e inusitado en una mujer y muy doloroso para cualquiera que tenga de llenarlo" (Montoya, 1905, párr. 1).

El lenguaje en la Madre Laura es clave porque debe reconfigurarlo interna y constantemente para que no se vea como un lenguaje opresor e impuesto, sino como una mediación en su proceso de evangelización con los indígenas y negros. Ese es el interés de responder al doctor Castro, una causa más grande:

La defensa que emprendo es ineluctable por cuanto hay intereses más sagrados, todavía más, mucho más que los de mi propia reputación por usted comprometida. Si esta sola fuera la afectada, yo, a imitación de héroes de santidad, quizá debería sacrificarla, siquiera fuera en holocausto a la paz de un hogar, para el cual, por muchos títulos, pido al cielo dicha humana y eterna. Quiera Dios inspirar a los interesados sentimientos de justicia y criterio recto y desapasionado para ver las cosas por su



verdadera faz, para atribuir al organismo humano, sin intervención malsana del espíritu, lo que es de su resorte exclusivo y para excusar, por consiguiente, en Eva, lo que sólo debió de ser manifestación nerviosa y en manera algún fruto de tendencias morales desarregladas, pues de su alteza de ideas y nobleza de corazón soy yo la primera en salir garante. (Montoya, 1905, párr. 5)

La relación de la obediencia como forma de resistencia es muy similar en ambas religiosas. La Madre Laura convierte la debilidad en fortaleza y eso es determinante. Cuando se dio cuenta de que un sacerdote de Jardín estaba buscando una maestra para ser catequista de los indios en su parroquia, no obtiene el permiso de su confesor, el padre Ulpiano. Ella lo veía como la oportunidad que estaba esperando, pero fue tal el impacto negativo y la lectura que le daba el padre Ulpiano a su fama que escribe en su diario: "Con la dirección de este padre, le cogí miedo a los hombres, más del que siempre les había tenido. No quería que me detuviera hablando con ningún hombre". Esta condición de ser mujer era lo primero que tenía que romper. Luego llega a Frontino con una carta de referencia de monseñor Crespo para el párroco para que le diera la oportunidad de trabajar en la evangelización de los indios, pero la retórica de la incapacidad de la mujer para estos menesteres era la respuesta, pues ya los padres carmelitas lo habían intentado y no lo habían conseguido. Pero cuando se lee la conversación de la Madre Laura con el presidente Carlos E. Restrepo, en 1910, hace una discriminación positiva y la vuelve a su favor. Es decir, cómo algo negativo, desde la lógica de las Bienaventuranzas, afirma la fuerza de la debilidad:



Me recibió el doctor Restrepo con toda la caridad que esperaba de él y me prometió su influencia con el mayor gusto, pero me dijo:

—Mi padre trabajo mucho por la protección de los indios de los alrededores de Andes, los atendió como un padre, y nada pudo conseguir de ellos. Para mí, los indios de Antioquia son irreductibles.

Le contesté que así los calificaban todos y que la historia estaba demostrando, con el fracaso de los diferentes intentos de misiones en varios siglos, entre los Caribes y Catíos sobre todo, que era verdad lo de irreductibles; pero que la moción que yo sentía, me hacía esperar que Dios los cambiaría y que además, jamás se había intentado reducirlos por medio de la mujer. Que yo consideraba que donde el valor no puede nada, le queda la victoria a la debilidad. Por eso, un hombre que puede domar una fiera en un circo, no podría criar a un niño, ni asistir a un agonizante. Entre los débiles pequeños, el triunfo es reservado a la mujer. (Montoya, 2013, p. 332)

Asimismo, se destaca el silencio en ambas autoras. Cuando Sor Juana dice que de haber sabido la intención que tenía el obispo sobre publicar la carta, hubiese preferido dejar la carta en el silencio. De hecho, el silencio está presente en el primer párrafo de la *Respuesta a Sor Filotea* no con la misma intención, sino a manera de insulto cuando Sor Juana afirma que prefería callarse porque, irónicamente, no sabe decir nada digno del receptor:

Y si veo que preguntado el Ángel de las Escuelas, Santo Tomás, de su silencio con Alberto Magno, su maestro, respondió que callaba porque nada sabía decir digno de Alberto, con cuánta mayor



razón callaría, no como el Santo, de humildad, sino que en la realidad es no saber algo digno de vos. (Gómez-Martínez, 1997, párr. 1)

Este desprecio al Obispo es reiterado en la carta con expresiones como:

[...] Os pido perdón de la casera familiaridad o menos autoridad [...] se me ha olvidado la distancia de vuestra ilustrísima persona [...] Vos de que yo he usado por parecerme que para la reverencia que os debo es muy poca reverencia. (Gómez-Martínez, 1997, párr. 46)

Es claro que el silencio la hubiese protegido, pero ya que es obligada a escribir, prefiere defenderse. Así, luego afirmará que le gustaría callar, abogar al silencio; no porque no tuviese que decir, sino por no poder expresar todo lo que quisiera:

[...] también es buscar efugios para huir la dificultad de responder, y casi me he determinado a dejarlo al silencio; pero como éste es cosa negativa, aunque explica mucho con el énfasis de no explicar, es necesario ponerle algún breve rótulo para que se entienda lo que se pretende que el silencio diga; y si no, dirá nada el silencio, porque ése es su propio oficio: decir nada. Fue arrebatado el Sagrado Vaso de Elección al tercer Cielo, y habiendo visto los arcanos secretos de Dios dice: *Audivit arcana Dei, quae no licet homini loqui*. No dice lo que vio, pero dice que no lo puede decir; de manera que aquellas cosas que no se pueden decir, es menester decir siquiera que no se pueden decir, para que se entienda que el callar no es no haber qué decir, sino no caber en las voces lo mucho que hay que decir. ... Así, yo, Señora mía, sólo responderé que no



sé qué responder; sólo agradeceré diciendo que no soy capaz de agradeceros; y diré, por breve rótulo de lo que dejo al silencio, que sólo con la confianza de favorecida y con los valimientos de honrada, me puedo atrever a hablar con vuestra grandeza. (Gómez-Martínez, 1997, párr. 4)

En la *Carta abierta* de Santa Laura, también se encuentran referencias al silencio. Es claro que su defensa y reclamo no es por ella misma, ni siquiera por su dignidad, sino por lo que afecta la obra. Precisamente por ello es enfática y clara:

La defensa que emprendo es ineluctable por cuanto hay intereses más sagrados, todavía más, mucho más que los de mi propia reputación por usted comprometida. Si esta sola fuera la afectada, yo, a imitación de héroes de santidad, quizá debería sacrificarla, siquiera fuera en holocausto a la paz de un hogar, para el cual, por muchos títulos, pido al cielo dicha humana y eterna. Quiera Dios inspirar a los interesados sentimientos de justicia y criterio recto y desapasionado para ver las cosas por su verdadera faz, para atribuir al organismo humano, sin intervención malsana del espíritu, lo que es de su resorte exclusivo y para excusar, por consiguiente, en Eva, lo que sólo debió de sér manifestación nerviosa y en manera alguna fruto de tendencias morales desarregladas, pues de su alteza de ideas y nobleza de corazón soy yo la primera en salir garante.

Pero el ataque alevoso y sañudo que en *Hija espiritual* hace usted a la enseñanza religiosa y al gremio de institutores que en ella sigue las prescripciones de la Santa Iglesia Católica, no puede, de ningún modo, pasar inadvertido; ni habría justicia tampoco en tolerar que los enemigos





de esta enseñanza continuaran vanagloriándose de haber quedado como dueños del campo. No; la verdad prima sobre cualesquiera otros intereses o prejuicios, y ella me obliga –a pesar de que se dirá que quiero arrojar la cizaña en el hogar de Eva, pensamiento que está muy lejos de mí, como bien lo sabe Dios– a afrontar las censuras que los apasionados no dejarán de hacerme.

Hablo, por tanto, para impedir el escándalo que, por el silencio que he guardado hasta ahora, pueden recibir mis discípulas y los padres que me las confiaron; hablo en defensa de las prácticas piadosas y de las maestras católicas que usted ha atacado en mí; por la honra de un colegio que fue objeto de la aprobación y de los favores de la autoridad eclesiástica en esta Arquidiócesis; hablo para defensa de mi fama que necesito bien cimentada para realizar la vocación a la vida del claustro que desde niña he tenido, y porque de esa reputación depende el pan para una madre anciana y achacosa y para una hermana enferma; hablo, en fin, por el buen nombre de mi discípula a quien usted hace pasar como calumniadora o como traidora a las sagradas leyes de la amistad y de la gratitud. (Montoya, 1905, párrafos 6-8)

La Madre Laura tiene muchos momentos en los que refleja su lenguaje respetuoso con sus “superiores” al utilizar apelativos como “su reverencia”, eso le permitía ser escuchada. No ponía en duda las capacidades de las jerarquías en su lenguaje formal pero intencionalmente lo hacía para lograr el objetivo. Conocía muy bien cuál era el propósito y relativizaba los giros lingüísticos con los que tuviera que jugar para conseguirlo. Debemos recordar que cuando el nuncio



apostólico Roberto Vicentini, a partir de las quejas de monseñor Arteaga, especialmente por tomarse atribuciones sacramentales en las misiones, tales como el bautismo que le corresponde a los sacerdotes, y que publicara sus cartas por vanidad, la Madre Laura responde desde la intimidad de la oración asumiendo que para ella esto es sufrimiento, para ella en su interior pues sabe que se trata de solo cosas humanas, las cuales hay que dejarlas pasar y no quedarse ahí atrapada. Así lo expresa a monseñor Crespo:

¡Por qué, Dios mío, siento tan hondo dolor! ¡Que las miradas de los hombres nos alcances siempre... Dios mío! ¡Oh Bienaventurada eternidad! Patria mía, a donde no es posible que lleguen las miradas de los hombres... ¿Con que no valen las selvas y apartadas cuevas; sino que es preciso aparecer?

¡Ay! Quien pudiera serviros por siglos, sin ser conocida de nadie... ¡Dios mío para Vos toda la gloria y para vuestra criatura sólo la ignominia de su propia vileza! Sólo por vuestra gloria, me someto a la publicidad de esta obra, de la cual me habéis tomado como instrumento. ¡Voy a agazaparme delante de vuestros ojos para dejar pasar por encima los rumores de las cosas humanas! ¡Cosas humanas, Dios mío, son estos rumores de publicidad Pues que pasen! Así me decía padre, a todo; pero jamás he podido dejar de sufrir interiormente, por estas cosas. (Montoya, 2013, p. 522)

Pero al volver al diálogo con el presidente Carlos E. Restrepo se nota el uso de un lenguaje directo, claro y persuasivo al mismo tiempo, continua el relato de este diálogo:



Él se rio y me dijo:

—De todos modos, yo la ayudo; aunque no me parece que los salvajes puedan constarse en el gremio de los débiles; pero es cuestión de apreciación.

En esto está, reverendo padre, precisamente la clave de mi resolución; Yo no he calificado a los salvajes como fieras, sino como débiles y en esto es en lo que discrepa mi idea de la de los demás, al respecto. Muchos no encontrarán razones en las que yo pueda apoyar esta idea y no intento decirles las muchas que tengo, aquí, porque queda eso fuera del objeto que me propongo al escribir esto. (Montoya, 2013, p. 333)

Se ha visto la argumentación, el amor a la escritura, la obediencia, el silencio como resistencias adornadas entre elogios y protocolos; sin embargo, es de nombrar la fortaleza de Sor Juana y de la Madre Laura al hacer acusaciones directas a actitudes negativas que han recibido como la envidia, el odio y las persecuciones, aunque con diferente estilo porque para la Madre Laura es una forma de santificación y entrega ante Dios. En Sor Juana:

Pues Dios sabe que no ha sido muy así, porque entre las flores de esas mismas aclamaciones se han levantado y despertado tales áspides de emulaciones y persecuciones, cuantas no podré contar, y los que más nocivos y sensibles para mí han sido, no son aquéllos que con declarado odio y malevolencia me han perseguido, sino los que amándome y deseando mi bien (y por ventura, mereciendo mucho con Dios por la buena intención), me han mortificado y atormentado más



que los otros, con aquel: “No conviene a la santa ignorancia que deben, este estudio; se ha de perder, se ha de desvanecer en tanta altura con su misma perspicacia y agudeza”. ¿Qué me habrá costado resistir esto? ¡Rara especie de martirio donde yo era el mártir y me era el verdugo! (Gómez-Martínez, 1997, párr. 16)

Pues por la –en mí dos veces infeliz– habilidad de hacer versos, aunque fuesen sagrados, ¿qué pesadumbres no me han dado o cuáles no me han dejado de dar? Ciertamente, señora mía, que algunas veces me pongo a considerar que el que se señala –o le señala Dios, que es quien sólo lo puede hacer– es recibido como enemigo común, porque parece a algunos que usurpa los aplausos que ellos merecen o que hace estanque de las admiraciones a que aspiraban, y así le persiguen. (Gómez-Martínez, 1997, párr. 17)

La Madre Laura, en el diálogo con el nuncio por las acusaciones sobre la aprobación de la Congregación que hiciera monseñor Arteaga, que era de gran estima para la Santa Sede:

[...] Entonces les dije rotundamente de donde habían nacido las anotaciones. Les dije que eso venía al Señor prefecto de la influencia de los otros padres y que con el mayor respeto me atrevía a decir que todas, excepto la de las excursiones eran falsas, pero que no tenía cómo probárselo porque los únicos testigos de nuestra vida eran los indios y los padres.

Entonces me dijo que quienes en Bogotá me conocían, y que porqué decía que yo era persona de mal nombre. Le contesté que porque de mí



se habían dicho cosas muy malas. Él me las hizo referir, pero sin aguardar a que acabara, me dijo:

—¿Puedo preguntarle al señor Caycedo?—

— Pues le señor Caycedo le informará que yo tengo ideas liberales. Y le expliqué por qué—.

—¿Entonces quién la conoce?—

Le dije que me conocía bien el general Pedro Nel Ospina quien entonces era presidente de la República y también don Román Gómez que a la sazón estaba en el Congreso; pero que ellos me conocían menos que los padres Carmelitas. (Montoya, 2013, p. 882)

## **Conclusiones**

Se ha visto la relación entre escritura, resistencia y poder en estas dos religiosas, quienes construyeron puentes de solidaridad y de legitimidad tanto para sus obras como para las de futuras generaciones femeninas: demostraron abiertamente su lucha contra una cultura masculina que continúa legitimando sus jerarquías y poderes, en este caso a partir de la escritura, la educación, el silencio, la obediencia, las directas acusaciones y protocolos.

Ambas hablan desde su lugar femenino, no para legitimar sus desventajas, sino para ser aceptadas en su diferencia y pedir ser valoradas dentro del proyecto de Dios, lugar más trascendental que el terrenal poder humano representado y legitimado en la escritura. Ambas exponen los argumentos no desde la doctrina,



sino desde sus creencias y sensibilidad, desde el dolor; generan diálogos abiertos e incluyentes, no a partir de la norma, sino a partir de la convicción, de la fe y de la búsqueda de reconocimiento en su condición de subalternas mujeres religiosas. Ambas construyen puentes en y para la vida, más que en la retórica.

En la Madre Laura y en Sor Juana Inés, especialmente, en sus escritos hay resistencia y liberación como una constante búsqueda de justicia. Por eso esta apuesta de reinterpretar y rehabilitar los textos de estas dos mujeres es otra manera de enfrentarse a las estructuras jerarquizadas masculinas del discurso, identificando claramente el propósito y desenmascarando lo que impide que se pueda alcanzar. Es decir, la vida de estas mujeres son un texto sagrado porque sus lecturas de la realidad y de la misión, desde las experiencias de marginación y sufrimiento que vivieron en carne propia, y por la sensibilidad con los más débiles como es el caso de la madre Laura, superaron los obstáculos para poner siempre por encima la búsqueda del Reino de Dios, por tanto, es posible decir que Dios habla y evangeliza en ellas desde la condición concreta de los sufrimientos, luchas y logros que alcanzaron.



## Referencias bibliográficas

- Beverley, J. (1988). Nuevas vacilaciones sobre el barroco. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 14(28), 215-227.
- Beverley, J. (1997). *Una modernidad obsoleta. Estudios sobre el barroco*. Fondo Editorial ALEM.
- Gómez-Martínez, J. L. (1997). *Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz, 1691*. Antología del Ensayo Hispánico. <https://www.ensayistas.org/antologia/XVII/sorjuana/sorjuana1.htm>
- Mesa Gómez, C. E. (1999). *Laura Montoya: una antorcha de Dios en las selvas de América*. ICDH- Carvajal.
- Montoya, L. A. (1905). *Carta abierta al doctor Alfonso Castro, autor de Hija espiritual*. Tipografía del Comercio.
- Montoya, S. L. (2013). *Autobiografía. Historia de las misericordias de Dios en un alma*. Carvajal.
- Moraña, M. (1989). Para una relectura del barroco hispanoamericano: problemas críticos e historiográficos. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 15(29), 219-231.
- Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. Ediciones del Norte.
- Rama, Á., Sosnowski, S., y Martínez, T. E. (1985). *La crítica de la cultura en América Latina (Vol. 119)*. Fundación Biblioteca Ayacucho
- 



