



TEOLOGÍA Y VIDA

FACULTAD DE TEOLOGÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

PUBLICACIÓN TRIMESTRAL

AÑO LIV N° 3, 2013

III TRIMESTRE

Director : Joaquín Silva

Consejo de Redacción : Anneliese Meis, Juan Noemi, Fredy Parra,
Rodrigo Polanco, Alberto Toutin,
Juan Francisco Pinilla, Mariano de la Maza.

Asistente de Redacción : Cristián Sotomayor

Asistente de Publicaciones : Cristina Albornoz (calborna@uc.cl)

Redacción y Administración : Facultad de Teología. Av. Vicuña Mackenna 4860,
Campus San Joaquín. CP 7820436, Macul,
Santiago, CHILE

ISSN 0049-3449 (versión impresa)

ISSN 0717-6295 (versión electrónica)

INDIZADORAS DE *TEOLOGÍA Y VIDA*:

- ISI Institute for Scientific Information
- The Catholic Periodical and Literature Index
- Francis, Institut de l'Information Scientifique et Technique
- Ephemerides Theologicae Lovanienses
- Stromata, Fichero de Revistas Latinoamericanas
- Zeitschrifteninhaltsdienst Theologie, Indices Theologici
- Theologische Literaturzeitung

AGENCIAS SUSCRIPTORAS EN EL EXTRANJERO:

- Otto Harrassowitz GmbH&Co. KG. Adresse Postale: 65174 Wiesbaden. Alemania
- EBSCO Industries, Inc. P.O. Box 1943, Birmingham, Ala. 35201, U.S.A.
- Swets Information Services B.V. P.O. BOX 830, 2160 SZ Lisse. Holanda
- Libreria SOLE s.r.l. Via dei Lucchesi, 20. 00187 Roma. Italia
- Palacio Revistas Roncal S.A. Edificio El Centro Of. 11-20, Zona 1. 01001-Guatemala C.A.

Precio de suscripción anual 2013: extranjero US\$ 100
 Chile \$ 30.000

(Cheque cruzado a la orden de: Pontificia Universidad Católica de Chile)

S U M A R I O

Estudios

Allan Bornapé Muñoz

“No harás pacto con ellos”: Contactos religiosos interculturales
en el próximo oriente antiguo y en la religión de Israel 385

César Carbullanca N.

Martirio y arrebató en la apocalíptica judía.
Una propuesta de estética teológico-bíblica 411

Rodrigo Álvarez Gutiérrez, OSB

La recepción del pensamiento agustiniano sobre el tiempo
en *Temps et récit* de Paul Ricœur 441

Lorena Basualto Porra

La contemplación del rostro como camino místico en
De visione Dei de Nicolás de Cusa 461

Rafael Niño de Zepeda Gumucio

La ambigüedad de la técnica
Comprensión de la técnica en la perspectiva de su ambigüedad,
en la teología de la mediación de Paul Tillich 487

Ivana Anton Mlinar

Lo sagrado y la desacralización 509

Patricio Miranda Rebeco et alii

La lógica del tener, del deber y de la gratuidad en política pública:
hacia un dispositivo de observación..... 523

Crónica

Fredy Parra Carrasco

Homenaje a Juan Noemi Callejas 555

Eduardo Silva Arévalo, S.J.

Juan Noemi Callejas: Teólogo del Concilio 559

Luis Mariano de la Maza

Sobre el Absoluto

Homenaje Juan Noemi 567

Andrés Ferrada

La mediación de Moisés: autoridad e historia 575

Recensión

Eduardo Pérez-Cotapos L.

Miguel Ángel Ferrando. *Yo creo. Un comentario al Credo*

de los Apóstoles desde la Biblia 597

Orientaciones para los colaboradores 599

S U M M A R Y

Studies

Allan Bornapé Muñoz

“You shall not make a pact with them”: Intercultural religious contacts in the Ancient Near East and in the religion of Israel 385

César Carbullanca N.

Martyrdom and rapture in the Jewish apocalypse.
A biblical-theological esthetic proposal 411

Rodrigo Álvarez Gutiérrez, OSB

The reception of the Augustinian thought
of time in *Temps et récit* by Paul Ricœur 441

Lorena Basualto Porra

Contemplating the face as a mystical path in
De visione Dei by Nicolás de Cusa 461

Rafael Niño de Zepeda Gumucio

The ambiguity of technique Understanding
technique from the perspective
of its ambiguity in Paul Tillich’s mediation theology 487

Ivana Anton Mlinar

The sacred and desacralization 509

Patricio Miranda Rebeco et alii

The logic of having, debt and gratuitousness
in public policy: Towards an observation device 523

Chronicle

Fredy Parra Carrasco

Homage to Juan Noemi Callejas 555

Eduardo Silva Arévalo S.J.

Juan Noemi Callejas: Concilium Theologians 559

Luis Mariano de la Maza

On the Absolute

Homage to Juan Noemi 567

Andrés Ferrada

Moses' mediation: authority and history..... 575

Recension

Eduardo Pérez-Cotapos L.

Miguel Ángel Ferrando. I believe. Commentary

on the Apostle's Creed from the Bible 597

Guidelines for Contributors 599

**“No harás pacto con ellos”:
Contactos religiosos interculturales en el próximo oriente antiguo
y en la religión de Israel.**

Allan Bornapé Muñoz

INSTITUTO DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES
bornappe@gmail.com

A lo largo del último tiempo, la importancia del concepto hebreo *berît* “pacto” en el estudio de la antigua religión de Israel ha sido reconocida como fundamental para su comprensión. Su contenido y estructura, tal como en los textos del Éxodo y Deuteronomio son iluminados gracias a la investigación comparativa, demostrándose la relevancia de este género literario en el contexto semítico occidental¹. Sin embargo, poca atención ha recibido la dimensión religiosa de tratados/pactos en el Próximo Oriente Antiguo (POA), específicamente para entender los contactos religiosos interculturales de Israel con sus vecinos. Recientemente se ha afirmado que si bien en el POA existió una consciencia de “traducibilidad” cultural básica, el antiguo Israel habría sido la excepción a esta regla².

En este artículo se investiga la dimensión religiosa intercultural de tratados/pactos en el POA y su aporte para la discusión actual de la formación y desarrollo de la religión israelita. Se evalúan críticamente el tema de un *continuum* cultural cananeo de Israel en el plano religioso, la

¹ Aquí pueden notarse prácticas cúllicas halladas en textos acadios desde Emar y en textos hititas desde Anatolia central, datados en el segundo milenio a. C. A. TAGGAR-COHEN, “Reflections of Hittite and Emar Practices in the Sinaitic Traditions of Moses”, *Shenaton* 15 (2006) 99-114. Para evidencia desde Mari, F. H. POLAK, “The Covenant at Mount Sinai in the Lights of Texts from Mari”, en C. COHEN - A. HURVITZ - S. PAUL (eds.), *Sefer Moshe. The Moshe Weinfeld Jubilee Volume. Studies in the Bible and the Ancient Near East, Qumran, and Post-Biblical Judaism* (Eisenbrauns, Winona lake, Indiana 2004) 119-134.

² R. HENDEL, *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible* (Oxford University, Oxford/New York 2005) 4.

metodología de la investigación comparativa en el POA y la importancia de reconocer la especificidad de cada unidad cultural bajo estudio y, finalmente, los serios problemas de la teoría documentaria tradicional en el estudio de la religión del antiguo Israel a la luz del concepto de pacto y su forma literaria y ubicación histórica.

LA HISTORIA ACTUAL DE LA RELIGIÓN DEL ANTIGUO ISRAEL

El estudio de la historia de la religión del antiguo Israel ha sufrido una serie de transformaciones, con diferentes énfasis y enfoques, por lo cual es pertinente, en primer lugar, realizar una mirada detenida para reflexionar y entonces establecer los aspectos determinantes en la discusión antes de abordar el tema en cuestión³.

A comienzos del siglo XXI, el estudio de la antigua religión de Israel vio la aparición de una obra monumental escrita por el erudito judío Zioni Zevit titulada *The Religions of Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*⁴ sin duda la obra más completa a la fecha. Provista de una gran cantidad de información histórica de primera mano, y en nutrido diálogo con las ciencias antropológicas y sociales, Zevit introduce la discusión al situar su estudio en el ámbito universal de las Humanidades, dando cuenta, en los últimos cincuenta años, de una marcada tendencia en los círculos académicos de posiciones críticas (si se quiere minimalistas)⁵, sobre la veracidad histórica de Israel y su religión:

“Las conversaciones acerca de la religión israelita en círculos académicos –más típicamente en los Estados Unidos que en otros países– son nubladas por un sentido que altera todo lo que es dicho, que el pasado permanece fundamentalmente incognoscible y, en consecuencia, todo lo que se ha afirmado desde la década de 1950 sobre el pasado, la

³ No se pretende aquí desarrollar un bosquejo histórico del estudio de la religión de Israel, más bien esclarecer, a manera de síntesis, algunas de las vertientes de mayor significancia e impacto en la investigación contemporánea, especialmente orientada hacia un nivel metodológico.

⁴ (Continuum, London/New York 2001).

⁵ Sugerimos revisar el detenido análisis en este asunto de Z. ZEVIT, “Three Debates about Bible and Archaeology”, *Biblica* 83 (2002) 1–27.

historia de Israel y la religión de Israel y todo lo que se afirma es esencialmente poco fiable y falso”⁶.

Tras proponer cuatro paradigmas en que el estudio de la historia y religión israelita ha sido desarrollado⁷, lo que la obra de Zevit logra exponer es la necesidad de elaborar y refinar una metodología que integre diversas disciplinas, esto es, una aproximación interdisciplinaria que pueda reconstruir adecuadamente el panorama más completo de la religión del antiguo Israel y su realidad histórica e interpretación.

En esta dirección, el notable incremento de los datos arqueológicos del mundo religioso del POA ha sido substancial, entre los que podemos destacar los textos rituales de Ugarit⁸ y Emar⁹ y material iconográfico

⁶ “Conversations about Israelite religion in academic circles –more typically in the United States than in other countries– are overcast by a sense that alter all is said the past remains fundamentally unknowable, and, consequently, all that has been claimed since the 1950s about the past, the history of Israel and of Israel’s religion and all that will be claimed is essentially unreliable and untrue”, Z. Zevit, *The Religions of Israel*, 2. El propósito de Zevit en su obra es una investigación académica apropiada de los fenómenos religiosos, no en sentido únicamente teológico o apologético, sino estrictamente histórico.

⁷ Para un completo análisis de los paradigmas, y de la obra de Zevit en general, véase M. S. SMITH, “Review Article of Ziony Zevit, *The Religions of Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches* (London/New York: Continuum, 2001)”, *MAARAV* 11.2 (2004) 145-218.

⁸ D. PARDEE, “Les Textes Rituels: Fascicules 1–2” en *Rivista degli Studi Orientali* 12, Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris 2000), con amplia bibliografía. Para una crítica sustancial de la obra de Pardee, véase G. OLMO LETE, “The Ugaritic Rituals Texts. A New Edition and Commentary. A Critical Assessment” *Ugarit-Forschungen* 36 (2004) 539-648.

⁹ Aquí se destaca la obra de D. FLEMING, “The Installation of Baal’s High Priestess at Emar. A Window on Ancient Syrian Religion” en *Harvard Semitic Studies*, 42; (Scholar Press, Atlanta 1992); “The Rituals from Emar: Evolution of an Indigenous Tradition in Second-Millennium Syria”, en M. W. CHAVALAS - J. L. HAYES (eds.), “New Horizons in the Study of Ancient Syria” en *BMes*, 25; (Udena, Malibu CA 1992) 51-61; M. W. CHAVALAS - J. L. HAYES (eds.), “Time at Emar: The Cultic Calendar and the Rituals from the Diviner’s House” en *Mesopotamian Civilizations* 11; (Eisenbrauns, Winona Lake IN 2000); M. W. CHAVALAS - J. L. HAYES (eds.), “Emar: On the Road from Harran to Hebron”, en M. W. CHAVALAS - K. L. YOUNGER Jr. (eds.), “Mesopotamia and the Bible: Comparative Explorations”, en *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 341; (Sheffield Academic Press, London 2002) 222-250.

de sellos estampados¹⁰, (particularmente importantes para el área de la antigua Palestina y su arte en miniatura), como también la denominada “arqueología de culto”¹¹.

Ahora bien, junto al incremento de los datos históricos, los diversos estudios han mostrado una marcada tendencia, cada vez más aceptada en los diferentes círculos académicos, de ver una continuidad básica entre las religiones israelita y cananea, esto es, que los antiguos israelitas habrían sido “un subconjunto rural de la cultura cananea, ampliamente indistinguible de la cultura rural de Transjordania”¹². Indudablemente el antiguo Israel no fue parte de un vacío cultural separado o aislado de su entorno histórico y social. Israel fue un pueblo del Próximo Oriente antiguo. Algunos indicadores de esta continuidad con sus vecinos, de acuerdo al registro arqueológico, lo constituyen el lenguaje, vestido, cerámica, arquitectura, utensilios de comida, tecnologías, objetos cúlticos (altares), etc. Lo mismo puede decirse de un innumerable conjunto de prácticas sociales¹³.

Sin embargo, a nivel estrictamente metodológico, dos problemas fundamentales pueden observarse, los cuales comúnmente no son consi-

¹⁰ O. KEEL, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel: Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung* Orbis Biblicus et Orientalis Series Archaeologica, 10; (Universitätsverlag, Freiburg / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995); O. KEEL, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Band I: Von Tell Abu Farag bis Atlit* Orbis Biblicus et Orientalis Series Archaeologica 13; (Universitätsverlag, Freiburg / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997); J. EGGELER - O. KEEL, *Corpus der Siegel-Amulette aus Jordanien: Vom Neolithikum bis zur Perserzeit* Orbis Biblicus et Orientalis Series Archaeologica 25; (Universitätsverlag, Freiburg / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006); J. EGGELER - O. KEEL, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel gVon den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band II: Bahan - Tell el-Fir* Orbis Biblicus et Orientalis Series Archaeologica 29; (Academic Press, Fribourg, 2009).

¹¹ Véase en especial el trabajo de I. OGGIANO, *Dal terreno al divino. Archeologia del culto nella Palestina del primo millennio* (Carocci, Roma 2005), y el artículo reciente de A. FAUST, “The Archaeology of the Israelite Cult: Questioning the Consensus”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 360 (2010) 23-35. Para más información sobre nueva evidencia y su discusión contemporánea, véase nuestra propuesta de investigación al final del presente artículo.

¹² L. STAGER, “Forging an Identity: The Emergence of Ancient Israel”, en M. D. COOGAN (ed.), *The Oxford History of the Biblical World* (Oxford University, New York/Oxford 1998) 137.

¹³ Ampliamente discutidas en la obra de Z. Zevit citada al comienzo (nota 4).

derados cuando se trata del estudio histórico de una religión del antiguo Oriente (esp. Israel). Lo primero es expresado con precisión por Paolo Xella:

“La religión se afianza –a nivel de hipótesis de trabajo– como una configuración particular o la orientación cultural, que puede presentarse como una institución o al menos, aparecer como un sistema orgánicamente estructurado, poco o nada distinguible (¡a nuestros ojos!) de otras dimensiones de una cultura. En estos últimos casos, alguien abordando el tema debe tratar de reconstruir y respetar las categorías conceptuales internas de las culturas, según surge de un prolongado debate”¹⁴.

Reconstruir una cultura en el POA, respetando sus categorías conceptuales internas, implica un acercamiento a las complejas manifestaciones religiosas de una cultura determinada, según su propia configuración y establecimiento, *antes* de realizar una comparación con otra(s) cultura(s) vecina(s)¹⁵. En segundo lugar, íntimamente vinculado al punto anterior, el uso de métodos comparativos en el POA, particularmente en el estudio de la historia de la religión de Israel, se ha visto afectado por un *desbalance* progresivo que ha favorecido las semejanzas o similitudes, por sobre sus diferencias y contrastes, entre las culturas y sus respectivos sistemas y expresiones religiosos.

Especialmente ha sido este el caso de la comparación de los textos bíblicos con el corpus de textos religiosos de la ciudad de Ugarit. Se han intentado descubrir los denominados “orígenes cananeos” de la religión

¹⁴ “La religione va intensa –a livello di hipótesis di lavoro– come una particolare configurazione o orientamento della cultura, che può presentarsi come istituzione o meno, apparire come un sistema orgánicamente strutturato ovvero poco o nulla distinguibile (a nostri occhi!) dalle altre dimensioni di una cultura. In questi ultimi casi, chiunque affronti la questione deve cercare di ricostruire e rispettare le categorie concettuali interne alle varie culture, secondo quanto emerge da un annoso dibattito”, P. XELLA, “Archeologia e Storia delle religioni. Riflessioni sul metodo e sulla terminologia”, en M. Rocchi - P. Xella (eds.), *Archeologia e religione. Atti del I Incontro di studio del “Gruppo di contatto CNR per lo studio delle religioni mediterranee”* (Essedue Edizioni, Verona 2006) 12.

¹⁵ Aquí deseamos aclarar que no desconocemos los variados procesos históricos, por medio de una permanente dinámica de contactos culturales, que es nuestro propósito tratar en el presente artículo.

del antiguo Israel¹⁶, intento que presupone, de manera explícita, la formación de la Biblia hebrea (y su religión) como fruto de una reacción/ revisión llevada a cabo en y desde el exilio¹⁷. Se habla de leer y analizar la religión subyacente, ahora controlada por una formulación original a través de los textos literarios y culturales ugaríticos¹⁸. En un camino similar, se ha concluido no solo que el corpus textual de Ugarit constituiría el trasfondo/contexto cultural más apropiado para la comprensión de la religión israelita, sino que a nivel de sus contenidos (teología), compartirían tradiciones similares¹⁹. Por ejemplo, Smith afirma que el dios *El* habría sido la primera deidad adorada en Israel, una tesis que ha estado tomando mucha fuerza en años recientes²⁰. Entonces, gracias a los textos de Ugarit, ahora se estaría en condiciones de “re-escribir la temprana historia de la religión israelita”²¹.

El problema de toda esta argumentación es que se impone, *previamente* al estudio histórico comparativo de ambas culturas, un método

¹⁶ G. OLMO LETE, “Approaching a Description of the Canaanite Religion of Ancient Israel: Methodological Issues”, en *Ugarit and the Bible. Proceedings of the International Symposium on Ugarit and the Bible. Manchester, september 1992* Ugaritisch-biblische Literatur 11, (Münster 1994) 259-273; también, “Orígenes cananeos de la religión del antiguo Israel: aproximación metodológica”, *Ilu* 0 (1995) 173-186.

¹⁷ G. OLMO LETE, “The Redaction of the Hebrew Bible: its Achaemenid Persian Setting”, *Transeuphratène* 37 (2009) 49-72. Le agradezco al Dr. Gregorio del Olmo Lete por su amable disposición, al proveerme varias de sus importantes publicaciones.

¹⁸ G. OLMO LETE, “Orígenes cananeos de la religión del Antiguo Israel: Aproximación metodológica” 181-183.

¹⁹ Especialmente, M. S. SMITH, “Biblical Narrative between Ugaritic and Akkadian Literature. Part I: Ugarit and the Hebrew Bible: Consideration of Comparative Research”, *Revue Biblique* 114/1 (2007) 5-29. Su propuesta puede verse ampliamente en *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (Oxford University Press, Oxford 2001).

²⁰ M. S. SMITH “Biblical Narrative between Ugaritic ...”, 9-10, con bibliografía.

²¹ M. S. SMITH “Biblical Narrative between Ugaritic...”, 10. La obra en general de Smith es amplia, completa y rigurosa, sin embargo, particularmente en su análisis comparativo, se aprecia el desbalance que señalamos anteriormente, al criticar correcta y minuciosamente diversos estudios que parten de distinciones y contrastes dicotómicos con un énfasis de tipo moral, pero sobre enfatizando los puntos de contacto y semejanzas culturales y religiosos con Ugarit.

que determina la datación y ubicación histórica de los textos israelitas²². Es siempre importante recordar, al considerar las ventajas y límites de la metodología comparativa aplicadas a los estudios de las religiones del POA lo siguiente²³: en primer lugar, que este tipo de investigación requiere el examen de textos de géneros similares, originados en la misma esfera histórica y geográfica. En segundo lugar, se necesita trabajar contextualmente, considerando las semejanzas y diferencias en conjunto, y no solo atendiendo un fenómeno aislado de una cultura determinada²⁴. Y en tercer lugar, en el uso del método comparativo, no se busca explicar, prioritariamente, los orígenes de dicha cultura, que resulta imposible, debido a la naturaleza fragmentaria de los restos arqueológicos, a los complejos problemas cronológicos, etc. Lo que se busca, al contrario, es describir lo mejor posible un fenómeno cultural o religioso y situarlo en un contexto histórico general. Todo esto, sin embargo, debe ir precedido

²² Aun cuando han surgido diversas discusiones, replanteamientos y modificaciones, el método histórico crítico *en sí mismo* se ha vuelto incuestionable, casi sin consideración o análisis previo, lo que resulta hasta dogmático. Aunque por motivos de espacio este no es el lugar para una completa crítica, puede observarse en la mayoría sino la totalidad de los estudios sobre la religión israelita, la datación de fuentes bíblicas a través de una disección y fragmentación, y finalmente reducción de su composición y unidad artístico-literaria. Dentro del mar de publicaciones que tratan esta cuestión, un punto de partida fundamental es la revisión de las presuposiciones filosóficas y la adopción del citado método del modelo filosófico kantiano. Para una detallada discusión, véase R. KERBS, “El método histórico-crítico en teología: en busca de su estructura básica y de las interpretaciones filosóficas subyacentes (Parte I y II)” *DavarLogos* 1/2 (2002) 105-123 y 2/1 (2003) 1-27, respectivamente. Véanse las recientes propuestas y una completa evaluación sobre el debate contemporáneo en F. GARCÍA LÓPEZ, “La Torá. Escritos sobre el Pentateuco” en *Asociación Bíblica Española*, 58; (Verbo Divino, Navarra 2012).

²³ G. KLINGBEIL, “Historical Criticism”, en T. D. ALEXANDER - D. W. BAKER - D. GROVE *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch* (IL, InterVarsity 2003) 401-420, basado en las obras de S. Talmon, Meir Malul y William Hallo.

²⁴ En línea con la aproximación de W. HALLO, “New Moons and Sabbaths: A Case-Study in the Contrastive Approach” *Hebrew Union College Annual* 48 (1977) 1-18; W. HALLO “Biblical History in Its Near Eastern Setting: The Contextual Approach”, en C. D. EVANS - W. W. HALLO - J. B. WHITE (eds.), “Scripture in Context: Essays on the Comparative Method” en *Pittsburgh Theological Monograph Series* 34; (Pickwick, Pittsburgh 1980) 1-26; W. HALLO “Compare and Contrast: The Contextual Approach to Biblical Literature”, en W. W. HALLO - B. W. JONES - G. L. MATTINGLY (eds.), *The Bible in the Light of Cuneiform Literature: Scripture in Context III*, Ancient Near Eastern Texts and Studies, 8 (Edwin Mellen, Lampeter, UK 1990) 1-30.

de una comparación interna de cada unidad cultural²⁵: “La interpretación de rasgos bíblicos –ya sea de una naturaleza socio-política, cültica, literaria o cultural en general– con la ayuda de paralelos internos siempre debe preceder a la comparación con los materiales extra-bíblicos”²⁶.

Un importante ejemplo, en esta dirección, es el análisis comparativo-contrastante del ritual de consagración sacerdotal descrito en Levítico 8 y una ordenación ritual de una NIN-DINGIR, sacerdotisa del Dios tormenta, un texto prescriptivo (texto nº 369) proveniente de la ciudad de Emar, ciudad del banco del Éufrates (Tell-Meskene), que floreció entre los siglos 14 al 12 a. C.²⁷. Los textos han sido objeto de detallados estudios, a nivel comparativo, donde se ha demostrado la importancia de leer tales textos de forma más integral, según su propia composición y unidad literarias, más que en una reconstrucción hipotética de sus fuentes²⁸.

²⁵ C. BONNET - P. MERLO, “Royal Prophecy in the Old Testament and in the Ancient Near East: Methodological Problems and Examples” en *Studies in English Literature* 19 (2002) 79.

²⁶ “Interpretation of biblical features- wheter of a socio-politiical, cultic, general-cultural or literary nature- with the help of inner-biblical parallels should always precede the comparison with extra-biblical materials”, S. Talmon, “The Comparative Method in Biblical Interpretation- Principles and Problems”, en W. ZIMMERLI (ed.), “Congreso Volume: Göttingen 1977” en *Vetus Testamentum Supplements*, 29 (Brill, Leiden 1978) 356. Este modelo de investigación sigue el excelente y reciente estudio de R. HESS, *Israelite Religions. A Biblical and Archaeological Survey* (Apollos, Grand Rapids, Nottingham 2007).

²⁷ El texto fue publicado originalmente en francés por D. ARNAUD, *Recherches au pays d'Ashtata. Emar VI.3: textes sumériens et accadiens, texte* (Editions Recherche sur les Civilisations, Paris 1986), y en otras ediciones posteriores por M. DIETRICH, “Das Einsetzungsritual der Entu’ von Emar (Emar VI/3, 369)” en *Ugarit-Forschungen* 21 (1989) 47-100; y D. FLEMING, *The Installation of Baal’s High Priestess at Emar* (1992), y D. FLEMING “The Installation of the Storm God’s High Priestess”, en W. W. HALLO - K. L. YOUNGER JR. (eds.), *The Context of Scripture, vol. 1: Canonical Compositions from the Biblical World* (Brill, Leiden 1997) 427-431.

²⁸ G. KLINGBEIL, *A Comparative Study of the Ritual of Ordination as Found in Leviticus 8 and Emar 369* (Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 1998); D. FLEMING, “The biblical tradition of anointing priests”, *Journal of Biblical Literature* 117.3 (1998) 401-414. Aquí también se recogen las observaciones de V. HUROWITZ, “Review of Gerald A. Klingbeil, A Comparative Study of the Ritual of Ordination as Found in Leviticus 8 and Emar 369, Lewiston-Queenston-Lampeter: Edwin Mellen, 1998” *Jewish Quarterly Review* 92 (2002) 604-608.

CONTACTOS RELIGIOSOS INTERCULTURALES EN EL PRÓXIMO ORIENTE ANTIGUO

Como señalado al principio, la importancia del concepto de pacto en el estudio del antiguo Israel ha sido fundamental, que vio su auge desde la investigación de George Mendenhall del material bíblico con los registros de tratados hititas²⁹. Pero resulta evidente, desde la misma naturaleza de tales textos, que este género literario fue creado en una de sus funciones principales para el establecimiento de relaciones internacionales (interculturales)³⁰, una dimensión muy poco explorada en la historia de las religiones del antiguo mundo semítico. El escenario ha estado cambiando últimamente³¹.

En su libro titulado *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*, Ronald Hendel introduce con gran percepción lo siguiente:

“Israel era un pueblo del Próximo Oriente Antiguo, pero un miembro único autoconsciente de esa familia cultural. Israel se diferenció de sus antiguos vecinos mediante la construcción y el mantenimiento de diversas fronteras culturales, religiosas y étnicas. Desde sus inicios y a lo largo de su historia, estos límites fueron objeto de negociación, crítica y revisión”³².

²⁹ G. E. MENDENHALL, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Presidential Board of Colportage of Western Pennsylvania, Pittsburgh 1955); “Ancient Oriental and Biblical Law”, y “Covenant Forms in Israelite Tradition”, *Biblical Archaeologist* 17 (1954) 26-46 y 50-76, respectivamente.

³⁰ Una de las pocas investigaciones es la de N. WEEKS, “Admonition and Curse: The Ancient Near Eastern Treaty/Covenant Form as a Problem in Inter-Cultural Relationships” en *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 407 (T&T Clark, London/New York 2004).

³¹ Esta falta de interés, creemos, se debe al modelo evolucionista politeísmo-monoteísmo impuesto por el método histórico crítico en la historia de la religión de Israel, y al *desbalance*, que aquí señalamos, de los estudios comparativos, especialmente con la cultura de Ugarit.

³² “Israel was a people of the Ancient Near East, but a self-consciously unique member of that cultural family. Israel differentiated itself from its ancient neighbors by constructing and maintaining of variety of cultural, religious, and ethnic boundaries. From its beginning and through out its history, these boundaries were subject to negotiation, critique, and revision”, *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible* (Oxford University, Oxford/New York 2005) 3.

Consciente de las diversas materias y conceptos envueltos en la discusión contemporánea sobre el antiguo Israel, particularmente orientada en un contexto de las culturas Siro-Palestineses (como consideramos en la sección anterior), el asunto esencial para Hendel concierne a la construcción de identidades étnicas y sus límites culturales, constituidos en los orígenes del pueblo de Israel³³. Estos límites habrían sido más permanentes y decisivos en Israel. Nos recuerda que en el POA, existió un mutuo reconocimiento e identificación de dioses y prácticas religiosas con los de otras naciones. Ahora, en base al trabajo del egiptólogo alemán Jan Assmann, declara que:

“La fórmula estándar de los tratados internacionales requirió que los dioses de ambas partes como testigos, reconocieran un grado de comunicación y el reconocimiento mutuo entre los dioses de las diferentes culturas”³⁴.

Y entonces, seguidamente, afirma:

“Aunque los nombres, idiomas y prácticas locales pudieran diferir, aquí existió una conciencia de una traducibilidad cultural básica en el Próximo Oriente Antiguo. El Antiguo Israel parece ser la excepción a esta regla. En los escritos israelitas desde el período temprano en reiteradas ocasiones se oye el tema de la no-traducibilidad, del nacimiento de algo nuevo y diferente”³⁵.

La elaborada sistematización, su precisión conceptual e integración disciplinaria de distintas fuentes, todo en un marco antropológico, nos permiten elucidar y reconocer este principio de *no-traducibilidad* como

³³ *Remembering Abraham ...*, 7. Para Hendel, la construcción de la identidad cultural de Israel habría florecido gracias a un constructo imaginario que encuentra sus expresiones fundantes en las narraciones del Éxodo, Sinaí y Números.

³⁴ “The standart formula of international treaties required that both party’s gods as witnesses, acknowledging a degree of communication and mutual recognition among the gods of different cultures”, *Remembering Abraham...*, 4.

³⁵ “Although the names, languages, and local practices might differ, there was a consciousness of a basic cultural translatability in the ancient Near East. Ancient Israel seems to have the exception to this rule. Israelite writings form the earliest period repeatedly soun the theme of nontranslatability, of the birth of something new and different”, *Remembering Abraham ...*, 5. Las formas que construyeron la identidad de Israel, según Hendel, fueron: (1) la autoidentificación genealógica, (2) una extensión de la matriz cultural cananea al interior de Israel, (3) la institución de prácticas rituales (el cuerpo: circuncisión, tiempo: sábado, comida: leyes alimenticias), y (4) un proceso de revisionismo y tradición.

un importante paso metodológico, que considera la propia construcción ideológica-religiosa-cultural de Israel, sin desconocer o ignorar su ambiente cultural general en la zona geográfica de Siria-Palestina. Sin embargo, en una completa crítica a la propuesta de Hendel, el debate se ha ampliado. Mark S. Smith, siendo probablemente quien más se ha dedicado a profundizar en el estudio y relación del universo divino de Israel y Ugarit³⁶, sitúa la discusión en el contexto de lo que denomina el fenómeno de *traducibilidad transcultural* de deidades en el POA³⁷. En su meticuloso estudio, Smith desarrolla este fenómeno histórico-religioso, el cual delimita desde la Edad del Bronce Tardío hasta la época Greco-romana, en que la primera será crucial para su elaboración e institución.

³⁶ Especialmente, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (Oxford University Press, Oxford 2001). De entre la prolífica producción de Smith, pueden consultarse “The Death of “Dying and Rising Gods” in the Biblical World: An Update, with Special Reference to Baal in the Baal Cycle” en *Scandinavian Journal of the Old Testament* 12/2 (1998) 257-313; “The Divine Family at Ugarit and Israelite Monotheism”, en S. L. COOK - C. L. PATTON - J. M. WATTS (eds.), “The Whirlwind: Essays on Job, Hermeneutics and Theology in Memory of Jane Morse” en *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 336 (Sheffield Academic Press, Sheffield 2002) 40-68; “Ugaritic Studies and Israelite Religion: A Retrospective View”, *NEA* 65/1 (2002) 17-29; “When the Heavens Darkened: Yahweh, El, and the Divine Astral Family in Iron Age II Judah”, en W. G. DEVER - S. GITIN (eds.), *Symbiosis, Symbolism, and the Power of the Past: Canaan, Ancient Israel, and Their Neighbors - From the Late Bronze Age through Roman Palaestina* (AIAR Anniversary Volume; Eisenbrauns, Winona Lake 2003) 265-77; “Astral Religion and the Representation of Divinity: The Cases of Ugarit and Judah”, en S. NOEGEL - J. WALKER - B. M. WHEELER (eds.), *Prayer, Magic and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (Magic in History series; University Park, Pennsylvania State University Press 2003) 187-206; “The Polemic of Biblical Monotheism: Outsider Context and Insider Referentiality in Second Isaiah”, en T. L. HETTEMA - A. VAN DER KOOIJ (eds.), *Religious Polemics in Context: Papers presented to the Second International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR), held at Leiden 27-28 April 2000* (Peeters, Leuven 2004) 201-34; “Littérature et religion d'Ougarit et d'Israël – les différences dans la ressemblance”, *Théolib Nouvelle Série* N° 29, VIII/1 (2005) 5-25; “The Structure of Divinity at Ugarit and Israel: The Case of Anthropomorphic Deities versus Monstrous Divinities”, en G. BECKMAN - T. J. LEWIS (eds.), *Text, Artifact, and Image: Revealing Ancient Israelite Religion* (Brown Judaic Studies, 346; Brown Judaic Studies, Providence 2006) 38-63; “Recent Study of Israelite Religion in Light of the Ugaritic Texts”, en K. L. YOUNGER Jr (ed.), *Ugarit at Seventy-Five* (Eisenbrauns, Winona Lake 2007) 1-25.

³⁷ En su brillante libro *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (Forschungen zum Alten Testament, 57; Mohr Siebeck, Tübingen 2008).

En su primer capítulo, Smith reconoce la creatividad e impacto del trabajo de Assmann, que denomina traducción intercultural o traducibilidad de deidades³⁸. Al avanzar en la discusión, dos puntos principales son los que Smith logra exponer:

1. La traducibilidad de deidades representó un discurso limitado a una élite escribal³⁹.
2. El fundamento del reconocimiento transcultural de deidades (en el Bronce Tardío) lo constituirían los géneros de tratados y cartas⁴⁰.

De acuerdo al segundo punto, pertinente a nuestro estudio, Smith cita un primer ejemplo en el tratado entre Hattusil II y Ramsés II (c. 1269 a. C.)⁴¹, del cual nota cuatro tipos de clasificación conceptual⁴²:

³⁸ Smith cita *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Harvard University Press, Cambridge MA 1997) 44-54. Bibliografía adicional de Assmann citada por Smith es *Akhanyati's Theology of Light and Time* (The Israel Academy of Sciences and Humanities Proceedings, Volume VII, No. 4; Jerusalem 1992); *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs* (trad. Andrew Jenkins; Harvard University, Cambridge MA/London 2002), 397; "Monotheism and Polytheism", en S. JOHNSTON (ed.), *Religions of the Ancient World: A Guide* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA/London 2004). Ahora una versión completa puede verse en *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism* (George L. Mosse Series in Modern European Cultural and Intellectual History. University of Wisconsin Press, Madison 2008).

³⁹ SMITH, *God in Translation...*, 39-45. Un rol fundamental habría tenido, según Smith, la llegada de la cultura escribal mesopotámica a Siria septentrional, a través de la escritura cuneiforme y la tradición de sellos cilíndricos, provenientes del sur de Mesopotamia. Entonces, estos textos reflejarían nociones sostenidas por la élite escribal y los círculos monárquicos a los que sirvieron. Para una puesta al día sobre estas cuestiones, K. VAN DER TOORN, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Harvard University Press, Cambridge 2007).

⁴⁰ M. S. SMITH, *God in Translation...*, 50.

⁴¹ Basado en E. EDEL, *Der Vertrag zwischen Ramses II. von Ägypten und Hattusili III. von Hatti* (Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft, 95; Gebr. Mann Verlag, Berlin 1997); A. RAINEY - Z. COHAVI-RAINEY, "Comparative Grammatical Notes on the Treaty between Ramses II and Hattusili III", en S. ISRAELIT GROLL (ed. dos vols.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim* (Magnes, Jerusalem 1990) 1.796-823; y especialmente O. GOELET JR. - B.A. LEVINE, "Making Peace in Heaven and On Earth: Religious and Legal Aspects of the Treaty between Ramesses II and Hattusili <shin> III", en M. LUBETSKI - C. GOTTLIEB - S. KELLER (eds.), "Boundaries of the Ancient Near Eastern World: A Tribute to Cyrus H. Gordon" en *Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 273; Sheffield Academic Press, Sheffield 1998) 252-99.

⁴² M. S. Smith, *God in Translation...*, 52-53.

1. Las deidades principales de ambas entidades políticas son incluidas. Aquí se reconoce, entonces, el papel político jugado por los dioses.
2. Los textos hititas de aquel período muestran una clasificación de los dioses de acuerdo a varias categorías funcionales (por ejemplo, “los dioses, los señores del juramento”)⁴³.
3. En el tratado entre Hattusil III y Ramsés II, las entidades y zonas geográficas también sirvieron como categorías para listados de dioses.
4. Se intentó mantener de manera fiel el *género* de cada divinidad en tales casos de traducción cultural (aunque los escribas hititas no siempre fueron consistentes).

En el aspecto central de la función de las deidades en el tiempo de la creación del tratado, Smith considera otro tratado hitita entre Supiluliuma II de Hatti (1334-1322 a.C.) y Shattiwaza de Mitani (c. 1340)⁴⁴. Los dioses están presentes, escuchan y sirven como testigos. Así también, no solo acompañan a las respectivas entidades humanas (políticas), sino el tratado sirve como ocasión de reunión en un concilio divino internacional, lo que les permite testificar en sus propios términos.

Para la formalización ritual del tratado, las estatuas de las deidades fueron enviadas, en su capacidad como testigos, al vecino país⁴⁵. El ritual de creación del tratado habría tomado lugar en un templo o palacio, en presencia de las deidades de ambas partes. Finalmente, el tratado pudo

⁴³ I. SINGER, “The Thousand Gods of Hatti”. The Limits of an Expanding Pantheon”, en I. ALON - I. GRUENWALD - I. SINGER (eds.), *Concepts of the Other in Near Eastern Religions* (Israel Oriental Studies, 14; Brill, Leiden 1994) 90.

⁴⁴ M. S. SMITH, *God in Translation*, 56 y 57. Para más detalles sobre este tratado, G. BECKMAN, *Hittite Diplomatic Texts* (ed. Harry A. Hoffner, Jr.; Society of Biblical Literature: Writings of the Ancient World 7; Scholars, Atlanta 1996) 37-49.

⁴⁵ Aquí Smith cita VAN DER TOORN, *Scribal Culture*, 112, 309 (nota 11), y W. HEIMPEL, *Letters to the King of Mari: A New Translation with Historical Introduction, Notes, and Commentary* (Mesopotamian Civilizations, 12; Eisenbrauns, Winona Lake 2003), 253; sin embargo, más específicamente puede verse M. AMBAR, “Let the Gods come for the treaty (ceremony)” *Eretz Israel* 27 (2003) 185-8 (en hebreo); y recientemente S. MEIER, “Granting God A Passport: Transporting Gods across International Boundaries”, en P. KOUSOULIS - K. MAGLIVERAS (eds.), *Moving Across Borders: Foreign Relations, Religion and Cultural Interactions in the Ancient Mediterranean*, (Orientalia Lovaniensia Analecta, 159; Peeters 2008) 185-208.

ser sellado por una comida ritual, como en el tratado de EA 162, entre Aziru de Amurru y el gobernante de Qidisha⁴⁶.

En su propio resumen de la evidencia de tratados del Bronce Tardío, Smith reconoce varias expresiones de traducibilidad (Assmann), que no solo van desde específicas identificaciones transculturales de deidades (o “reconocimiento”, según Hendel), sino una traducción de conceptos de deidades que cruza fronteras culturales; traducción de nombres de otras deidades al interior de las lenguas locales; identificación de clases de deidades, también como expresiones de deidades que vienen y trabajan en conjunto; y como expresión transcultural del otro como familia:

“En resumen, la traducibilidad como hemos visto, por tanto, cumple una función de un *ecúmene* imperial de relativos iguales. Donde “hermanos no logran subyugar o dominar a los otros”, ellos junto a sus deidades pueden ser reunidos con el fin de ayudar a efectuar un *modus vivendi* entre ellos”⁴⁷.

En el resto de su extensa investigación, Smith intenta demostrar que, contrario a las posturas de Assmann y Hendel, no habría existido una traducibilidad básica en el antiguo Israel⁴⁸.

Ahora bien, tras esta síntesis y su ubicación histórico-cultural que examinamos en nuestro presente artículo, necesitamos preguntarnos: ¿Cuál habría sido, entonces, el resultado de los contactos religiosos in-

⁴⁶ Para varios ejemplos de los rituales de creación y sellamiento de tratados, más bibliografía, veáse M. S. SMITH, *God in Translation...*, 57 y 58.

⁴⁷ “In short, translatability as we have seen thus far is a function of an imperial ecumene of relative equals. Where “brothers fail to subdue or dominate one another”, they along with their deities can be brought together in order to help effect a *modus vivendi* between them”, *God in Translation...*, 80.

⁴⁸ Smith en su segundo capítulo “Translatability and National Gods in Ancient Israel”, analiza un conjunto de textos bíblicos que presenta como evidencia: Gén. 31; Juec. 3, 7 y 11; 1 Rey. 20; 2 Rey. 1 y 3. El problema de esta evidencia (a excepción de Jueces), es que Smith selecciona textos periféricos, que no reflejan ni siquiera, contundentemente, su argumento principal, como lo logra el trabajo de Hendel. Es interesante notar, en el caso del libro de Jueces, que el mismo muestra desde sus inicios que la incapacidad de Israel para tomar completo control de la tierra de Canaán fue por causa de las alianzas/pactos que los israelitas hicieron con los pueblos de aquella región (Juec. 2:1-3). Una interesante propuesta desde la evidencia onomástica y epigráfica, que difiere con la de Smith, es la de R. HESS, “Israelite Identity and Personal Names in the Book of Judges”, *Hebrew Studies* 44 (2003) 25-39.

terculturales en el Próximo Oriente Antiguo? ¿Existió siempre un principio fundamental de *traducibilidad* entre los dioses de diferentes culturas, o la realidad histórica expresó lo contrario? Y más importante aún, ¿Cuáles son las implicancias de esta discusión, especialmente en el plano metodológico, que pueden aportar al estudio actual de la historia de las religiones del POA e Israel?

Un primer paso en la investigación de contactos religiosos interculturales en el POA indica lo siguiente:

“Valga como premisa que en tales casos de contacto cultural uno de los principales problemas consiste en individuar el grado de aceptación y reelaboración de los estímulos procedentes de cada una de las culturas involucradas. En concreto, por ejemplo, la adquisición de nombres divinos extranjeros en el propio panteón, o de esquemas figurativos externos en la producción artística o artesanal propia, no debe implicar necesariamente la aceptación a niveles más profundos de la carga ideológica a la que esos nombres o imágenes están originalmente ligados. Se tratará por tanto de distinguir caso por caso la posible aceptación formal de la eventual adquisición ideológica”⁴⁹.

Este problema es habitualmente pasado por alto, probablemente por la falta de un modelo (y conceptos) etno-antropológico a la hora de establecer identidades y diferencias culturales⁵⁰.

⁴⁹ M. G. LANCELLOTTI - P. XELLA, “Los Fenicios y los otros”, en *Vivir en tierra extraña: emigración e integración cultural en el mundo antiguo* (Actas de la reunión realizada en Zaragoza los días 2 y 3 de junio de 2003. Coordinado por F. Marco Simon - F. Pina Polo - J. Remesal Rodríguez. Barcelona 2004) 119.

⁵⁰ M. G. LANCELLOTTI - P. XELLA 114. Lancellotti y Xella comentan que, por regla general, “el historiador del mundo antiguo (y pueden agregarse también al filólogo del POA y al exégeta de la Biblia hebrea), está menos atento que el etnólogo a las perspectivas internas de las diversas culturas, adoptando un punto de vista propio que no siempre coincide con las de las culturas que son objeto de sus estudios”, 114. También véase al respecto, E. B. SMITH, “Israelite ethnicity in Iron I: archaeology preserves what is remembered and what is forgotten in Israel’s history” *Journal of Biblical Literature* 122.3 (2003) 401-425; A. E. KILEBREW, *Biblical Peoples and Ethnicity: An Archaeological Study of Egyptians, Canaanites, Philistines, and Early Israel 1300–1100 b.c.e.* (Society of Biblical Literature, Archaeology and Biblical Studies, 9; Atlanta 2005); A. FAUST, *Israel’s Ethnogenesis: Settlement, Interaction, Expansion and Resistance* (Equinox, London 2006), para los diversos enfoques implementados del concepto de etnicidad en el estudio del antiguo Israel.

Aplicado a Israel, algunos autores reconocen esta premisa, y lo problemático del modelo evolucionista politeísmo-monoteísmo⁵¹, pero no se desprenden del citado método tradicional aquí señalado⁵². O bien, se analizan fenómenos de aculturación y transculturación en el POA e Israel, pero sobre la base o paradigma de un fondo cultural común (en este caso, religioso)⁵³.

En la historia del antiguo Israel, el principio de *no traducibilidad* reaparece permanentemente como un factor principal en la configuración, establecimiento y orientación de su sistema religioso, teniendo como fundamento una fuerte creencia monoteísta, que de acuerdo a la evidencia bíblica interna, presenta más bien un esquema histórico dinámico *entre* monoteísmo y politeísmo (Pongratz Leisten), y no un es-

⁵¹ En un primer artículo, B. PONGRATZ-LEISTEN, “When the Gods are Speaking: Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism”, en M. NISSINEN - M. KÖCKERT (eds.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 201 Series; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2003) 132-168, critica el nombrado modelo, junto a conceptos tales como henoteísmo o monolatría, también analiza el rol de los conceptos de monoteísmo y politeísmo en la investigación de relaciones interculturales del Próximo Oriente antiguo y, finalmente, en su conclusión, declara: “Thus it can be shown that there was no linear evolutionary development from polytheism to monotheism. In the ancient Near East ‘polytheism’ and ‘monotheism’ interfaced in time and space and obviously prove to be inadequate categories to describe and distinguish the religious systems in the ancient Near East”, 167. La obra de Pongratz-Leisten cuenta con un sólido manejo filológico y utilización teórica antropológica.

⁵² B. PONGRATZ-LEISTEN, ““Lying King’s” and “False Prophet”: the Intercultural Transfer of a Rhetorical Device within Ancient Near Eastern Ideologies”, en A. PANAINO - G. PETTINAT (eds.), *Ideologies as Intercultural Phenomena* (Melammu Symposia, 3; Università di Bologna & IsIAO, Milan 2002) 240, asumiendo una posición minimalista frente al Antiguo Testamento (con autores de la línea de N. P. Lemche).

⁵³ J. MICHAUD, “Représentations et mutations culturelles à Ougarit et dans la Bible hébraïque”, en *Annuaire École Pratique des Hautes Études* T. 115 (2005-2006) 157-166. También caben aquí las afirmaciones de G. OLMO LETE, “El continuum cultural cananeo. Pervivencias canneas en el mundo fenicio-púnico”, en A. G. BLANCO (ed.), *El mundo púnico. Historia, sociedad y cultura* (Biblioteca básica murciana, Murcia 1994) 62, sobre la base de la “homogeneidad de los restos arqueológicos de la zona, tanto en artefactos y cerámica como en estructuras edilicias y funerarias, y como lo certifica sobre todo la unidad lingüística y religiosa que deriva de la documentación escrita que nos ha llegado”. Ya se volverá sobre este punto más adelante.

quema evolucionista fijo que es normalmente lo formulado en el mundo académico actual. Veamos a continuación dos ejemplos, uno conceptual y el otro histórico, que pueden ser apropiados para ilustrar mejor esta última hipótesis.

Con el pasar del tiempo, uno de los conceptos que ha caído en desuso en el estudio de la religión de Israel es el de *sincretismo*, un concepto que es visto como simplemente influenciado o adoptado desde el estudio de la temprana época cristiana⁵⁴.

Sin embargo, comúnmente se cae en una suerte de confusión terminológica por un acercamiento vago al concepto en cuestión, carente de una reflexión metodológica en profundidad que tome en cuenta cada elemento y vínculo específicos envueltos al interior de la dinámica histórico-religiosa⁵⁵. Hoy en día el concepto es usado con propiedad por algunos especialistas en asiriología e historia de la religión⁵⁶, quedando demostra-

⁵⁴ W. G. DEVER, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel* (Eerdmans, Grand Rapid 2005) 269-271; R. ALBERTZ, “Family Religion in Ancient Israel and its Surroundings”, en J. BODEL - S. OLYAN (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity. The Ancient World: Comparative Histories* (Blackwell Pub, Malden, MA/Oxford 2008) 90, ambos trabajos con amplia bibliografía. Dever cree que el problema del concepto es de tipo semántico, que aunque en parte acierta con su apreciación, no lo discute en profundidad.

⁵⁵ P. XELLA, “Le problème du “synchrétisme” au Proche-Orient préclassique”, en C. BONET - A. MOTTE (eds.), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Fr. Cumont*, (Academia Bélgica 25-27/9/1997, Bruxelles-Roma, Roma 1999), 133-134. Xella menciona cómo toda religión, en tanto que manifestación cultural humana, es en sí misma un producto histórico y, por tanto, siempre estarán presentes en ella diferentes “grados” de sincretismos, los cuales pueden ser dados en una serie de manifestaciones y fenómenos tales como las personalidades de los dioses, sus lugares de culto e iconografías, en tradiciones mitológicas y rituales, etc.

⁵⁶ Por ejemplo, los trabajos de D. SCHWEMER, “The Storms-Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies. Part II”, en *JANER* 7.2 (2007) 124; “Fremde Götter in Hatti. Die hethitische Religion im Spannungsfeld von Synkretismus und Abgrenzung”, en *Hattuša – Boğazköy. Das Hethiterreich im Spannungsfeld des Alten Orients. 6. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 22.-24. März 2006 Würzburg* (Harrassowitz, Wiesbaden 2008) 137-158; y el excelente artículo de Paolo Xella anteriormente citado, como también del mismo autor, “La religione fenicia e punica: studi recenti e prospettive di ricerca”, en M. E. AUBET - J. ZAMORA LÓPEZ (eds.), *Nuevas perspectivas I: La investigación fenicia y púnica* (Cuadernos de Arqueología Mediterránea, 13; Barcelona 2006) 51-59.

do que este concepto puede ser una importante herramienta heurística también aplicada al estudio histórico de la antigua religión de Israel.

En un segundo ejemplo, una fructífera discusión han resultado los estudios sobre el denominado *aniconismo* en el culto del antiguo Israel. Si bien un considerable número de autores sostienen la existencia de una tradición icónica en el antiguo Israel⁵⁷, e incluso la posible representación iconográfica de Yhwh en el culto israelita⁵⁸, la evidencia hasta ahora ha resultado menor o inexistente⁵⁹. Más bien, lo que se aprecia son complejos procesos sincréticos, que los textos hebreos *no dudan* en evidenciar⁶⁰.

Otras temáticas de investigación en el POA e Israel se mueven en la misma dirección, y han estado arrojando más luz sobre los mencionados contactos. Algunas de los que podemos proponer a manera de síntesis son las siguientes:

-
- ⁵⁷ Algunas propuestas pueden verse en K. VAN DER TOORN (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East* (Peeters, Louven 1997); C. UEHLINGER, “Exodus, Stierbild und biblisches Kultbildverbot Religionsgeschichtliche Voraussetzungen eines biblisch-theologischen Spezifikums”, en C. HARDMEIER - R. KESSLER - A. RUWE (eds.), *Freiheit und Recht, FS Frank Crüsemann* (Gütersloher, Leipzig 2003) 42-77; T. METTINGER, “JHWH-Statue oder Anikonismus im ersten Tempel? Gespräch mit meinen Gegnern”, en *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 117 (2006) 485-508; I. CORNELIUS, “The Religious Iconography of Israel and Judah ca. 1200-587 BCE”, *Religion Compass* 2.2 (2008) 96-118, cada estudio con amplia bibliografía pertinente.
- ⁵⁸ G. GILMOUR, “An Iron Age II Pictorial Inscription from Jerusalem Illustrating Yahweh and Asherah”, en *Palestine Exploration Quarterly* 141.2 (2009) 87-103, en un estudio reciente que mantiene abierto el debate.
- ⁵⁹ T. J. LEWIS, “Divine Images and Aniconism in Ancient Israel”, en *Journal of the American Oriental Society* 118.1 (1998) 36-53; N. NA’AMAN, “No Anthropomorphic Graven Image. Notes on the Assumed Anthropomorphic Cult Statues in the Temples of YHWH in the Pre-Exilic Period”, en *Ugarit-Forschungen* 31(1999) 391-415; T. J. LEWIS, “Syro-Palestinian Iconography and Divine Images”, en N. WALLS (ed.), *Cult Image and Divine Representation in the Ancient Near East* (ASOR, Atlanta 2005) 69-107; y el artículo de Mettinger citado en la nota anterior.
- ⁶⁰ Como apuntado en la nota 51, creemos que las reflexiones de Paolo Xella son altamente pertinentes, quien demuestra la complejidad del concepto de sincretismo y la necesidad de una investigación más completa y detallada en la multiplicidad de sus manifestaciones y procesos históricos. Véanse, por ejemplo, sus alcances en el contexto de la cultura ugarítica en “Problèmes méthodologiques dans l’étude de la religion à Ugarit”, en J. MICHAUD (ed.), *Le Royaume d’Ougarit de la Crète à l’Euphrate. Nouveaux axes de recherche* (GGC editions, Sherbrooke 2007) 451-471.

1. *Matrimonios interculturales*: A nuestro conocimiento, son escasísimos los estudios que aborden de manera sistemática y en profundidad este tema fundamental para la comprensión de las sociedades del POA. Dos aspectos importantes que pueden sugerirse, en un contexto religioso intercultural, primero, lo constituye el rol de las divinidades en la participación e intereses (y consecuencias) políticas entre ambas partes, como es en el caso de los matrimonios interdinásticos⁶¹; otro caso interesante a investigar son los posibles matrimonios de grupos locales provenientes de una misma región geográfica (uniones a nivel local)⁶².

2. *Religión familiar*: este es uno de los campos que solo en tiempos recientes ha visto un auge en las investigación histórica del Próximo Oriente antiguo⁶³. La esfera del núcleo familiar ofrece múltiples miradas hasta hace poco exploradas. Desde la perspectiva de la *arqueología de culto*, un rol central habrían cumplido las mujeres en la religión y economía domésticas, destacándose en la observación de rituales para el cuidado de sus hijos⁶⁴, y el uso de ciertos artefactos como figurinas, lámparas rituales, pequeños altares y amuletos, junto a otros implementos propios de un uso ritual doméstico. Lo mismo puede decirse de la evidencia onomástica⁶⁵.

⁶¹ B. LAFONT, “Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des royaumes amorrites: Essai de synthèse”, *Amurru* 2 (2001) 312-315.

⁶² En los casos israelitas de Rebeca e Issac, J. SASSON, “The servant’s tale: how Rebekah found spouse”, *Journal of Near Eastern Studies* 65.4 (2006) 241-265; y también en la historia de Rut, M. S. SMITH, ““Your People Shall be My People”: Family and Covenant in Ruth 1:16-17” en *Catholic Biblical Quarterly* 69 (2007) 242-58; V. H. MATTHEWS, “The determination of social identity in the story of Rut”, en *Biblical Theology Bulletin* 36.2 (2006) 49-54. Una excepción reciente es el artículo de ®, “Not so Happily Ever After: Cross Cultural Marriages in the Time of Ezra-Nehemiah”, en *MAARAV* 14.1 (2007) 39-75.

⁶³ Por ejemplo, véase el excelente tomo de J. BODEL - S. OLYAN (eds.), *Household and Family Religion in Antiquity. The Ancient World: Comparative Histories* (MA/ Oxford: Blackwell Pub, Malden 2008). Otros estudios recientes pueden verse en el tomo de A. YASSUR-LANDAUF - J. EBELING - L. MAZOW (eds.), *Household Archaeology in Ancient Israel and Beyond* (Brill, Leiden 2011).

⁶⁴ E. A. WILLET, “Infant Mortality and Family Religion”, en *DavarLogos* 1.1 (2002) 27-42; C. MEYERS, *Households and Holiness: The Religious Culture of Israelite Women* (Fortress, Minneapolis 2005).

⁶⁵ Yoram Cohen, “Public Religious Sentiment and Personal Piety in the Ancient Near Eastern City of Emar during the Late Bronze Age”, en *Religion Compass* 1.3 (2007) 329-340. Un libro reciente y que aborda con gran amplitud y profundidad este tema

3. *Inmigración en el POA*: los pueblos que se trasladaban hacia un lugar extranjero no llegaban solos. Ellos arribaban junto a su lenguaje, sus costumbres, su religión, en suma, su cultura. Y tal como lo señala Van der Toorn, aunque hubiera mucho por sacrificar con el propósito de integrarse a una nueva sociedad, existían algunas cosas que no les serían fáciles de abandonar. Frecuentemente una de ellas era la religión⁶⁶.

4. *Contactos entre divinidades en el POA*: además de la extensa evidencia discutida por Mark S. Smith que se analizó en el presente artículo, la evidencia iconográfica arroja abundante luz sobre los mentados contactos, donde el estudio de sellos cilíndricos y estatuas de divinidades, desde una perspectiva intercultural, resulta central⁶⁷.

5. *Ritual en contacto intercultural*: diversos rituales fueron apropiados tras el contacto de culturas diferentes, sirviendo como instrumentos estratégicos de acomodación y mediación de la realidad política. Un ejemplo reciente analizado desde una perspectiva ritual es el de la religión hitita y el mundo semítico occidental, donde la adopción de diferentes

(en 696 págs.), es el de R. ALBERTZ – R. SCHMITT, *Family and Household Religion in Ancient Israel and the Levant* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2012).

⁶⁶ K. VAN DER TOORN, “Migration and the spread of local cults”, en K. VAN LERBERGHE - A. SCHOORS (eds.), *Immigration and emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipinsky* (Peeters Publishing, Leuven 1995), 365. Además añade: “The life of foreign soil may in fact even fan the flame of devotion. Faced with unfamiliar circumstances, ancient Near Eastern people often tended to cling to their traditional gods. Emigration and immigration have been, as a matter of consequence, important factors in the history of Near Eastern religions. They were instrumental in the propagation of certain cults and beliefs”, 365.

⁶⁷ Además de la extensa investigación llevada a cabo por la escuela de Fribourg bajo la dirección de Othmar Keel (véase la nota nº 11), tres recientes publicaciones resultan pertinentes: I. CORNELIUS, *The Many Faces of the Goddess. The Iconography of the Syro- Palestinian Goddess Anat, Astarte, Qedesbet, and Asherah c. 1500-1000 BCE* (Orbis Biblicus et Orientalis) 204; Academic Press Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, Fribourg 2004); y T. ORNAN, ““Let Ba’al be Enthroned”: The Date, Identification and Function of a Bronze Statue from Hazor”, *Journal of Near Eastern Studies* 70/2 (2011): 253-280; T. ORNAN “The Long Life of a Dead King: A Bronze Statue from Hazor in its Ancient Near Eastern Context”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* (2012) 366, 1-23. Entre las fuentes para un estudio iconográfico, se encuentran las siguientes: estelas, estatuas, relieves y pinturas (muy escasas en Palestina), figurinas de metal (bronces), y pendientes, marfiles, graffiti, pintura cerámica, sellos- amuletos y figurinas de arcilla cocida o terracotas, I. CORNELIUS, *The Many Faces of the Goddess* 15 (nota 47).

deidades, se concluye, sirvieron como una forma de mediación y negociación con los pueblos vecinos⁶⁸. Aquí también son de importancia el uso de prácticas rituales mágicas, que ofrecen al investigador un fecundo campo de estudios interculturales⁶⁹.

Entonces, al regresar sobre el género de tratados en el antiguo mundo semítico, el estudio crítico contemporáneo no puede seguir eludiendo la antigua forma literaria del pacto de Israel en el Pentateuco, el cual más que seguir la tardía forma de los tratados asirios⁷⁰, conclusiones determinadas, en buena parte, por el método histórico crítico tradicional, más bien sigue el modelo y convenciones de la tradición hitita correspondiente a la época del Bronce Tardío, según el minucioso y abarcante análisis reciente a nivel comparativo⁷¹.

En este último punto se confirmaría, por una parte, la historia y desarrollo *no evolucionista* desde un politeísmo hacia un monoteísmo, más bien un esquema inverso y dinámico (desde un monoteísmo a un politeísmo), en constantes sincretismos reflejados en los textos bíblicos (R. Hess), y por otra, la razón histórico-teológica de una fuerte creencia en una divinidad principal: Israel hace un pacto de exclusividad y *lealtad*

⁶⁸ B. J. COLLINS, “Hittite religion and the West”, en Y. COHEN - A. GILAN - J. L. MILLER (eds.), *Pax Hethitica. Studies on the Hittites and their Neighbours in Honour of Itamar Singer* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010) 55-66.

⁶⁹ R. SCHMITT, *Magie im Alten Testament* (Alter Orient und Altes Testament, 313; Ugarit-Verlag, Münster 2004).

⁷⁰ H. TADMOR, “Treaty and Oath in the Ancient Near East: A Historian’s Approach”, en G. M. TUCKER - D. A. KNIGHT (eds.), *Humanizing America’s Iconic Book: Society of Biblical Literature Centennial Addresses 1980* en Society of Biblical Literature Biblical Scholarship in North America 6 (Scholars Press, Chico CA 1982) 142-52.

⁷¹ G. BECKMAN, “Hittite Treaties and the Development of the Cuneiform Treaty Tradition”, en M. WITTE - K. SCHMID - D. PRECHEL - J. C. GEERTZ (eds.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke: Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur “Deuteronomismus”-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 365; De Gruyter, Berlin 2006) 279-301; A. TAGGAR-COHEN, “Violence at the Birth of Religion: Exodus 19-40 in Light of Ancient Near Eastern Texts”, *JISMOR* 1 (2005) 101-116; y K. KITCHEN, *On the Reliability of the Old Testament* (William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids and Cambridge 2003) 283-306. También véanse las observaciones de A. ALTMAN, *The Historical Prologue of the Hittite Vassal Treaties: An Inquiry into the Concepts of Hittite Interstate Law* (Bar-Ilan Studies in Near Eastern Languages and Culture; Bar-Ilan University Press, Ramat Gan 2004).

(legal) con Yhwh y no con otros dioses⁷². Las religiones de Israel (Z. Zevit), expresión que intenta dar cuenta de las distintas manifestaciones religiosas durante su historia tumultuosa, señalarían a estos fenómenos históricos⁷³.

CONCLUSIONES

Después de este complejo recorrido en torno a un tema tan interesante y relevante para la investigación contemporánea como son la historia de los contactos religiosos interculturales en el Próximo Oriente antiguo, se pueden extraer y sistematizar algunas de las siguientes conclusiones:

1. Existe la necesidad de una elaboración teórico-metodológica más completa y especializada, que sea capaz de abordar la amplia gama de fenómenos de contactos religiosos interculturales en el POA, y que además pueda integrar el uso de otras disciplinas provenientes de las ciencias humanas, en un esfuerzo interdisciplinario que desarrolle un método de investigación histórico que reconstruya de mejor forma las complejas realidades religiosas en cuestión.

2. Se ha dado cuenta de un *desbalance* en la historia del estudio de la antigua religión de Israel, refiriéndose con este término a la inclinación progresiva de los investigadores en la implementación de la metodología comparativa en el POA, quienes han favorecido las semejanzas-similitudes por sobre las diferencias de cada cultura, especialmente en el plano ideológico⁷⁴. Esta situación se ha producido como resultado, mayormente, del método histórico crítico como método standard en la

⁷² A. TAGGAR-COHEN, “Biblical covenant and Hittite *išh iul* reexamined”, *Vetus Testamentum* 61 (2011) 461-488; J. BERMAN, “CTH 133 and the Hittite provenance of Deuteronomy 13”, *Journal of Biblical Literature* 130.1 (2011) 25-44.

⁷³ Aquí deseamos aclarar que estamos al tanto del actual debate sobre la datación de los textos hebreos desde distintas disciplinas lingüísticas y filológicas, pero que merecerían un tratamiento a parte. Para un conocimiento completo véanse dos obras recientes: I. YOUNG - R. REZETKO - M. EHRENSVARD (eds.), *Linguistic Dating of Biblical Texts. An Introduction to Approaches and Problems, 2 vols.* (Equinox, London–Oakville 2009); y C. MILLER-NAUDÉ - Z. ZEVIT (eds.), *Diachrony in Biblical Hebrew* (Eisenbrauns, Winona Lake Indiana 2012).

⁷⁴ Como expresa Theodore J. Lewis, “When it came to comparing primary texts, they showed little concern for differences in *Sitz im Leben*, chronology, function, and literary *Gattung* (Even if social settings are similar, it is naïve to think that religious conceptions are homogeneous transhistorically and transculturally)”, *William*

investigación histórico-teológica del antiguo Israel, con su fragmentación y datación de los textos bíblicos en base a una hipótesis y teoría documental que es impuesta *antes* de una aproximación y reconocimiento desde el texto mismo o, dicho desde un punto de vista histórico-cultural (P. Xella), desde las propias categorías conceptuales internas de la cultura bajo estudio.

3. En el análisis de las obras de Ronald Hendel y Mark S. Smith, se puede observar, muy en consonancia con el punto nº 1, lo importante que es un uso más cuidadoso y riguroso de algunos conceptos clave para la investigación histórica comparativa. Este es el caso del concepto de pacto y sus múltiples dimensiones, donde se destaca la religiosa como configuradora y determinante de sus restantes dimensiones política y económica, como también de sus composiciones literarias⁷⁵.

Esto quiere decir que la religión como agente modelador de las estructuras fundamentales de las culturas y sociedades antiguas (esp. preclásicas), cumplió un rol crucial en las diversas y complejas relaciones interculturales del POA, que en medio de un sin fin de motivaciones e intereses, todos de diferentes caracteres (político, social, militar o económico), puede decirse que los dioses actuaron como sus figuras principales.

4. Un *continuum cultural* en el POA no puede desconocer la *especificidad* de cada entidad étnico-cultural, especialmente en el plano ideológico y religioso. Sin duda alguna que existieron diversos elementos de continuidad entre los pueblos del POA, como lo evidencia ampliamente la arqueología del mundo social y cotidiano. El asunto que se quiere destacar y que no debe considerarse con tanta simpleza y descuido es la ideología o *carga ideológica* (Lancelotti y Xella), reflejada en los textos y cultura material; o como precisa Ziony Zevit, es necesario obser-

Foxwell Albright and his Archaeology and the Religion of Israel (Westminster John Knox Press, Louisville 2006) xxvii.

⁷⁵ R. DELLA CASA, “Una lectura simbólica de la permanencia/traslado de las divinidades en Hatti” *Doctrine and Life* 9.2 (2010) 157-170, ha demostrado recientemente las mismas observaciones en la cultura hitita. Para una profundización del simbolismo religioso y su importancia para la estabilidad del estado hitita, J. GONZÁLEZ SALAZAR, “*Hethitica Sacra*. Algunas observaciones sobre la religiosidad, los símbolos sagrados y sus implicaciones en la ‘estabilidad’ del reino hitita (el caso del *Kus Kursu*-)” *Historiae* 7 (2010) 51-71, con amplia bibliografía.

var la *cosmovisión* de fondo que sustentó los posibles significados y usos particulares que cada sociedad comprendió al interior de su universo simbólico-cultural.⁷⁶ Esto es de especial importancia, como intentamos exponer a través de la presente investigación, en el fenómeno histórico de los contactos religiosos interculturales entre los pueblos del antiguo mundo semítico. En suma, junto con Pongratz-Leisten podemos concluir, en sus líneas centrales, lo siguiente:

“En lugar de adherirse al antagonismo de “El Uno y los Muchos”, propongo que los sistemas religiosos de politeísmo y monoteísmo no deben ser considerados como categorías excluyentes el uno del otro. Al contrario, el monoteísmo debe percibirse como un proceso de diferenciación y transformación de las concepciones y modelos de culto, mientras se siga confiando en los medios de comunicación y los marcos de referencia que existían ya en el koiné del Próximo Oriente Antiguo. Tengo que dejar a los estudiosos del Antiguo Testamento determinar las condiciones históricas específicas que catalizaron este proceso de transformación”⁷⁷.

⁷⁶ Z. ZEVIT, *The religions of Israel*, 42. En líneas similares, el reconocido ugaritólogo Dennis Pardee señala, en relación al análisis comparativo entre los sistemas rituales hebreo y de Ugarit, sobre la importancia de mantener la *ideología* de cada sistema, “La pratique de la religion à Ougarit d’après les textes”, en J. M. MICHAUD (ed.), *La Bible et l’héritage d’Ougarit* (Collection Proche-Orient et Littérature Ougaritique; Productions G.G.C., Itée Sherbrooke 2005) 122.

⁷⁷ “Instead of adhering to the antagonism of “The One and the Many” I propose that the religious systems of polytheism and monotheism should not be considered as categories excluding each other. Rather monotheism should be perceived as a process of differentiation and transformation of conceptions and cultic patterns, while relying on media and frameworks of reference that existed already within the Ancient Near Eastern koiné. I must leave it to the scholars of the Old Testament to determinate the specific historical conditions that catalyzed this process of transformation”, B. PONGRATZ-LEISTEN, “When the Gods are Speaking: Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism”, *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*, 168.

Resumen: La importancia del concepto hebreo *berit* “pacto” en el estudio de la antigua religión de Israel ha sido reconocida como fundamental para su comprensión. Sin embargo, poca atención ha recibido la dimensión religiosa de tratados/pactos en el Próximo Oriente Antiguo (POA), específicamente para entender los contactos religiosos interculturales de Israel con sus vecinos. Recientemente se ha afirmado que si bien en el POA existió una consciencia de traducibilidad cultural básica, el antiguo Israel habría sido la excepción a esta regla. En este artículo se investiga la dimensión religiosa intercultural de tratados/pactos en el POA y su aporte para la discusión actual de la formación y desarrollo de la religión israelita. Se evalúan críticamente el tema de un *continuum* cultural cananeo de Israel en el plano religioso, la metodología de la investigación comparativa en el POA y la importancia de reconocer la especificidad de cada unidad cultural bajo estudio y, finalmente, los serios problemas de la teoría documentaria tradicional en el estudio de la religión del antiguo Israel a la luz del concepto de pacto y su forma literaria y ubicación histórica.

Palabras clave: Pactos, contactos, Intercultural, traducibilidad, dioses, religiones.

Abstract: The importance of the hebrew concept *berit* “covenant” in the study of the ancient Israel religion has been recognized as a fundamental idea for its comprehension. However, there has been little to no attention to the religious dimension of treaties/covenants in the Ancient Near East, specifically to try to understand intercultural religious contacts of Israel and its neighbors. Recently there has been the claim that although that in the Ancient Near East existed a consciousness of basic cultural translation, ancient Israel would have been the exception to the rule. In this article I research the intercultural religious dimension of treaties/covenants in the Ancient Near East and their contribution to the contemporary discussion and development of the religion of Israel. I critically evaluate the subject of the Canaanite cultural continuum of Israel in a religious dimension, the methodology of the comparative research in the Ancient Near East and the importance of recognizing the specificity of each cultural unit under study and, finally, the serious problems with the traditional documentary theory in the study of ancient Israeli religion, enlightened with the concept of covenant and its literary form together with its historic location.

Keywords: Covenants, contacts, Intercultural, translatability, god, religion.

Martirio y arrebató en la apocalíptica judía. Una propuesta de estética teológico-bíblica

César Carbullanca N.

FACULTAD DE CIENCIAS RELIGIOSAS Y FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL MAULE
carbullanca@yahoo.com

1. INTRODUCCIÓN

Diversos investigadores contemporáneos como R. Bultmann, E. Käsemann, W. Pannenberg; J. Moltmann y J. Sobrino se han sensibilizado al influjo de la apocalíptica y de la importancia del futuro en la teología¹. En todos estos autores se produce un “regreso a la apocalíptica” como matriz teórica para pensar el mensaje cristiano en el mundo actual. Ciertamente de diferente manera. J. Moltmann, en su teología, dialoga con el principio esperanza que postula E. Bloch; a su vez W. Pannenberg pretende una nueva fundamentación de la cristología para lo cual se inspira en la filosofía de la historia de Hegel². Y J. Sobrino intenta un diálogo con la realidad latinoamericana desde las víctimas. En su libro *La fe en Jesucristo*³, se sensibiliza a esta perspectiva apocalíptica. Haciendo referencia a la teología contemporánea europea tratada en la primera parte de su libro, sosteniendo que dicha teología ha recuperado mucho del sentido original de la fe en la resurrección, el cuerpo, la apertura al futuro, la estructura antropológica de la esperanza, etc.; no obstante, olvida un aspecto esencial: “hacer justicia a las víctimas”, y por esto

¹ E. KÄSEMANN (ed.), *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970); J. MOLTSMANN, *Teología de la Esperanza* (Sígueme, Salamanca, 1969); J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico* (CRT ediciones, México, 1977).

² W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie* (Güterloher Verlaghaus, Güterloher, 1964) 7.

³ J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (Trotta, Madrid, 1999) 33.

“hay que volver a la apocalíptica... su esperanza versa en directo sobre la justicia, no simplemente sobre la supervivencia; sus sujetos primarios son las víctimas, no simplemente los seres humanos”⁴. Hay que volver a la apocalíptica en un contexto donde la muerte ya no es, ni mítica ni metafísica, sino comprendida a partir de la racionalidad científica que olvida el sentido autobiográfico del sujeto y el sentido que quiso dar a ese acto final.

Nosotros queremos profundizar en esta constante presente en la teología contemporánea; sobre todo en la perspectiva teológica de Jon Sobrino; profundización que, siendo consecuente con la reflexión apocalíptica, pretende ser un puente, un pensar de nuevo en y desde las metáforas de la muerte violenta y la entrega de la vida por Dios.

Desde una perspectiva histórico-bíblica, la cuestión teológica del sentido de la muerte violenta emerge a la conciencia bíblica durante la época helenista, sobre todo en relación al tema de la justicia de Dios y de dar la vida o de la muerte por la Ley o por el pueblo. Antes de este periodo, la muerte no es tema, ni merece la atención de la reflexión teológica en Israel, menos aún, no existe una teología del martirio o una valoración propia del suicidio o del heroísmo. Estos son fenómenos que se desarrollan en Grecia e Israel posterior al siglo V a.C. como lo señala M. Hengel, no hay en la tradición judía una “real report of a prophetic martyrdom far less any hints of a Theology of martyrdom”⁵. En cambio en opinión de este mismo autor, en el mundo helenístico, expresiones como “morir por”, “entregarse a sí mismo” son fórmulas estereotipadas durante esta época. Subrayemos aunque sea de paso, la diferente cosmovisión en la que se enmarca nuestra comprensión del martirio de aquella época. En este sentido James Tabor señala: “in Western Antiquity the problem of voluntary Death was conceived of altogether differently from de way understood today”⁶. Esto expresa que el martirio ha sido concebido no a partir de una reflexión sistemática, sino a partir de relatos míticos y metáforas que evolucionaron desde una forma histórica a otra, diversas, variables, y que configuraron la entrega voluntaria de la

⁴ J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, 33.

⁵ M. HENGEL, *The Atonement. The Origins of the doctrine in the New Testament* (Wipf & Stock Publishers, Oregon, 1981) 8.

⁶ A. DROGE & J. TABOR, *A Noble Death. Suicide & Martyrdom among Christians and Jews Antiquity* (Harpers San Francisco, New York, 1992) 3.

vida por los otros. Como sea el caso, las figuras del héroe o del mártir que muere por la ciudad, la ley o el pueblo, tanto en el caso griego como judío —en el caso que lo hubiesen—, se constituyen, por tanto, como una determinada *forma histórica, estética*, que adquiere la entrega de la propia vida que se desarrolla en este periodo⁷.

1.1. Propuesta

Nuestra hipótesis de trabajo, es la existencia de un imaginario del martirio en la apocalíptica judía, que integra fundamentalmente dos momentos: una situación de persecución, asesinato o marginación y otra, de la promesa de una exaltación a los cielos. Nosotros vamos a estudiar este imaginario mediante la pesquisa de dos metáforas: una, el ascenso del testigo al cielo, entendido como arrebató al cielo o como entronización; y la otra, la metáfora de la muerte violenta, o de la sangre derramada. Estas dos metáforas expresan el tema político-religioso de la justicia interhumana que busca la trascendencia del eschatón. En otras palabras, para ambas metáforas el tema político-religioso de la justicia se vuelve metáfora e imagen que postula las promesas escatológicas.

A partir de la configuración histórico-política de la muerte violenta del inocente de grupos marginales entendida como entrega por la Ley, por el pueblo o por Dios, y su posterior exaltación, el artículo pretende en primer lugar, fundamentar que dicho imaginario del martirio y su posterior ascenso al cielo está vinculada a grupos apocalípticos que luchan y reflexiona acerca de la justicia de Dios, descrita con recurso al mito y a estas dos metáforas. Si el mártir es arrebatado al cielo no lo es en función de separarlo de la tierra sino con el fin de legitimar una contraideología político-religiosa al poder sacrificial que requiere de víctimas, que persigue y mata; segundo, nuestra reflexión entregará datos de la elaboración de este imaginario del martirio propiamente judía que surge al regreso del destierro como momento fundacional de una nueva época, que acontece en movimientos vinculados a la apocalíptica; caracterizado fundamentalmente como una interpretación causal y escatológica de la muerte a causa de la justicia de Dios, que se expresa como sentido o racionalidad de dar la vida por la justicia divina en cuanto realidad político-religiosa.

⁷ M. HENGEL, *The Atonement*, 3.

1.2. Estética y apocalíptica

Pero en vista de desarrollar nuestra temática, necesitamos explicitar la relación entre estética y apocalíptica. Esta última, no se reduce solo a Israel sino que afecta a todo el Medio Oriente. Ella es un pensamiento epocal ya que significó una transformación de la racionalidad presente en todo el medio Oriente. Por tanto, es conveniente subrayar que no se trata del desarrollo de un tema bíblico meramente, sino que refleja un cambio epocal como bien lo ha visto A. Strobel⁸. La experiencia del destierro babilónico, el proceso de desmitologización e introducción de la racionalidad de la filosofía griega reflejan una transformación cultural de grandes proporciones. Dicha transformación está expresada por un lado por el ingreso de la episteme en la explicación del mundo, por una integración de una nueva ciencia que estudia las leyes naturales; y, finalmente, en una teúrgia que entra en diálogo con el mito y las fuerzas sobrenaturales. En este contexto mundial, respecto de la apocalíptica podemos decir:

- a) La apocalíptica es un pensamiento estético, en palabras de P. Hanson “mythopoesis thought”⁹ en cuanto enigma expuesto reformula históricamente relatos, temas e instituciones del pasado; las antiguas metáforas son reformuladas a la luz de las nuevas situaciones y de una *cosmovisión escatológica*; pero además en relación a la aporía de la muerte y sufrimiento del justo, problema irresuelto durante el pre-destierro elabora y adopta, durante el post-destierro, conjuntos imaginarios de diverso origen cultural e ideológico. Ahora, la muerte y martirio del justo, es pensado metafóricamente, en el sentido que ser pobre, o morir por Dios es comprendido como una señal de una crisis de proporciones cósmicas que ha comenzado; padecer la persecución y ser escarnecidos son valorados de acuerdo a una nueva cosmovisión, según la cual estos son signos del triunfo de la justicia divina.
- b) Esta experiencia de la muerte y martirio del justo está acrisolada con arreglo a la imaginación del eschaton. En este sentido, la apocalíptica piensa de manera mito-poiéticamente los temas de la justicia y del fin

⁸ A. STROBEL, *Kerygma und apocalyptic. Ein religionsgeschichtlicher und theologischer Beitrag zur Christus frage* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967) 131.

⁹ P. HANSON, “Rebellion in Heaven, Azazel and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11”, en *Journal of Biblical Literature* 96/2 (1977) 202-204.

de la historia. Por consiguiente la apocalíptica no tan solo representa una corriente caracterizada por determinados temas o contenidos, sino que representa una apuesta epistemológica, a saber, una epistemología de la metáfora, en vista de estimular y pensar el triunfo de la justicia divina.

- c) Esta epistemología apocalíptica desarrolló, por medio de la imaginación, una estética con un alto grado de negatividad que nosotros hemos desarrollado en otra parte en relación al *principio de ignorancia*¹⁰ y que es posible rastrear en la profunda transformación que se produce en la valoración de la muerte por Dios. Podemos decir que en textos apocalípticos la valoración positiva de la pobreza, así como el padecimiento por Dios están integrados dentro del momento negativo de la imaginación escatológica. La negatividad, según esto, no se reduce a la mentada reserva escatológica, ni la sustracción del deseo creyente a la amplitud de la promesa. La negatividad es entendida como praxis, proceso de metaforización que atraviesa la realidad de pobreza y martirio durante el post-exilio.
- d) A diferencia de textos pertenecientes al mundo helenista¹¹, la muerte voluntaria es entendida en el mundo bíblico, en relación al juicio de

¹⁰ C. CARBULLANCA, “La ignorancia en el evangelio de Marcos. Un acercamiento desde la literatura de Qumrán a la teoría de las parábolas”, en *Theológica Xaveriana* 168 (2009)331-358.

¹¹ J. BUCKHARDT, *Historia de la cultura griega. II* (Editorial Iberia, España, 1964). Para el mundo de la antigüedad la muerte es entendido como un poder o reino al cual se pertenece; en Grecia y posterior al siglo V a.C., al desarrollarse la medicina hipocrática, la comprensión mítica de la muerte cede su espacio a otra de carácter más racionalista fundado en causas naturales; en relación a la muerte de niños, se afirma que en la antigüedad existe la costumbre de dar muerte a niños deformes y pobres “los pobres no crían a sus hijos por la preocupación de que pudieran llevar una vida más miserable de lo que es justo, en servidumbre, sin educación, sin participación en lo bello”(De amore prolis,5). En relación a la muerte voluntaria, existe una serie de motivos comunes y aceptados de suicidio tales como la esclavitud, las enfermedades incurables o la vejez (República II, 407d; Consol, Ad Apolón 15); el suicidio por vejez o por hambre (Quint.Inst 8.5.23) así como se consideraba a la esclavitud peor que la muerte como se puede ver en Eurípides “una cosa te digo: no te entregues vivo y voluntario a servidumbre mientras puedas morir libremente” (Arquelao, frg.28). Según esto, para el vencido todavía queda una opción: la muerte noble (Diodoro XII,|29). Pero en el terreno bélico nos encontramos con distinciones sobre el derecho al suicidio. Cleomenes de Esparta propugna una muerte digna (εὐθανασαι) “no está justificado en el caso de huida, sí cuando se trata de un acto político; no se vive ni

Dios, es decir como modo de ser del Dios de la Alianza y no en cuanto virtud del individuo. En efecto, para ambas culturas, la justicia está vinculada a la polis, pero en un caso es la virtud del ciudadano en cambio en la otra es la característica de Dios. De tal manera que la cuestión de la alta valoración de los sufrimientos, de la persecución a causa de Dios es entendida en el marco de una cosmovisión del triunfo de la justicia de Dios. Por tanto, la integración de la muerte en la acción política no apunta ciertamente a una teología que esté interesada en la eficacia política coyuntural, sino a una estética teológica en cuanto praxis que integra la pasión como momento interno del triunfo de la justicia en el mundo.

1.3. El regreso al mito y la metáfora

Jon Sobrino postula “hay que volver a la apocalíptica... su esperanza versa en directo sobre la justicia, no simplemente sobre la supervivencia; sus sujetos primarios son las víctimas, no simplemente los seres humanos”¹². Este regreso a la apocalíptica es concomitante con el regreso al mito y la metáfora tal como ha acontecido durante el siglo pasado. Ciertamente, este redescubrimiento del mito y la metáfora lo encontramos asumido tanto en la Teología de la Esperanza como en la Teología de la Liberación, al rescatar el paradigma bíblico de la promesa, el mito del Éxodo y la categoría de liberación. Esto tiene como postulado la sincronización entre mitemas presentes en los relatos míticos del pasado y determinadas estructuras político-culturales contemporáneas, esto es, la constatación de una correlación, una ‘simetría’, entre el mundo mítico, transmitido a través de sueños, relatos religiosos o legendarios y el mundo objetivo secular.

Es indudable la emergencia de la metáfora, tanto en el ámbito del inconsciente personal y colectivo así como en el político-utópico durante el siglo pasado. El siglo XX se ha caracterizado por el esfuerzo teórico por desentrañar el logos metafórico inconsciente o utópico mediante

se muere para uno mismo” (Polibio XXX, 7.8). En el ámbito semita, encontramos una serie de hechos fatales relatados por Flavio Josefo que nos informan de la muerte particular o social, de suicidios religiosos como los de 2Mac 7 o el suicidio masivo en Masada de un grupo de judíos zelotes ante la inminente caída de las legiones romanas en el año 70.

¹² J. SOBRINO, *La fe en Jesucristo*, 33.

una hermenéutica de la sospecha que haga operativa una terapéutica social o personal. Nos parece que una Teología de la Liberación es una teología que tiene su “Sitz im Tode” en el martirio en Latinoamérica¹³ como su “más radical lugar hermenéutico” (ibídem). En este sentido es importante atender que el interés fundamental que traspasa toda la apocalíptica judía y cristiana es el anuncio del juicio de Dios en la creación. Todos los conjuntos imaginarios y metafóricos que acompañan este movimiento está dominado por la convicción del triunfo definitivo de Dios sobre la impiedad y violencia que domina y esclaviza la creación. Por tanto, una Teología de la liberación que asume el regreso a la apocalíptica se vuelve una teología que reflexiona desde el martirio sobre la justicia escatológica de Dios en un contexto en que la creación está dominada por un proyecto irracional, de opresión del hombre por el hombre, y de una explotación indiscriminada de los recursos naturales.

2. LOS IMAGINARIOS DEL MARTIRIO Y LA JUSTICIA

El motivo de la muerte voluntaria y su relación con la sangre inocente derramada alcanza a un amplio material narrativo en la literatura bíblica. De particular importancia en este sentido representan las reformulaciones del Levítico que se realizan al regreso del destierro; por otro lado, la cuestión del homicidio del inocente y la necesidad del sacrificio de reparación y del pecado, vinculado a la cuestión del sacrificio expiatorio representan un momento importante dentro de la cuestión de la expiación sacrificial como proyecto social que expía la violencia en la sociedad post-exílica judía. La vinculación de la sangre como sede de la vida está comprendida en el horizonte del tabú religioso y del contagio de la violencia homicida, y sitúa los relatos acerca del derramamiento de sangre dentro de la esfera mítica de la narración.

La tradición enóquica representa una teodicea que entiende el sufrimiento y la muerte de los justos a causa del pecado introducido por los Vigilantes. En este contexto, la sangre derramada del inocente aparece como un motivo mítico por antonomasia, vinculado al problema de la justicia divina y comprende la muerte violenta como una violación de un orden sagrado en donde la libertad del hombre queda en suspenso.

¹³ Cf. J. SOBRINO, *Mysterium Lyberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Tomo I (Trotta, Madrid, 1990) 10.

2.1. El arrebató y martirio en el *Libro de los Vigilantes*

El regreso del exilio representa en términos de René Girard una ‘crisis sacrificial’ entre dos tipos de judaísmos. El cuarto Cántico del siervo de Yahvéh representa uno de los primeros antecedentes de un paradigma mítico acerca de una sociedad que asume la responsabilidad de la entrega de la propia vida como medio para dar fin a la violencia fratricida. En cambio el proyecto de reconstrucción del judaísmo sadoquita, presenta todavía un proyecto político-religioso fundado en un sistema sacrificial. Al parecer, el judaísmo enóquico, representa un paradigma político-religioso que muestra puntos de contacto con aquel que expresa el paradigma del cuarto Cántico del siervo. El proyecto enóquico expresa un alto grado de negatividad utópica, anuncia a los elegidos la utopía de la justicia que les promete paz y protección; sobre ellos se manifestará la misericordia, serán todos de Dios... se “manifestará a ellos la luz” (1, 8); a donde se promete a los justos un nombre nuevo (5, 6); citando el salmo 37 señala que los “elegidos heredarán la tierra” (5, 6.7); “se revelará a los elegidos la sabiduría” (5, 8); “ellos vivirán” (5, 8). Dicha negatividad funciona como dispositivo que exhorta a la fe, a perseverar en la prueba. Habrá un incremento tanto para impíos como justos: “en el iluminado, habrá luz; y en el hombre sabio, inteligencia... todos los días de su vida, crecerán en paz”.

En este contexto, la primera metáfora del arrebató, que encontramos en 1 Enoch 12, 1 que dice: “antes de estas cosas Enoch fue arrebatado y nadie conocía dónde se encontraba” (πρὸ τούτων τῶν λόγων ἐληνφθη Ἐνώχ καὶ οὐδεὶς τῶν ἀνθρώπων ἐγνων ποὺ ἐλήμφθη), contextualiza la sección 1, 2-5, 9 que es un oráculo del juicio, en donde Enoch realiza una prognosis de los futuros eventos escatológicos y presenta a este como un justo (δίκαιος) (1, 1); un justo que escribe un testimonio contra los vigilantes: “yo escribí un memorándum (τὸ ὑπόμνημα)” (13, 4); la sección está dominada por la idea de la justicia de Dios, la obra del altísimo radica en la justicia y el juicio (κατακλυσμός 10, 2). El relato comenta que Enoch asciende sucesivamente al “cielo de los cielos”¹⁴ y al más elevado de todos: a la presencia del trono de Dios (1 Enoch 14,9) en donde está de pie delante de la gloria de Yahvéh. Esto refleja no tan solo una ideología estratificada de los cielos, o de la tierra, sino que la metáfora del arrebató se mueve dentro de una metafórica espacial en la cual

¹⁴ (1, 4; 14, 9.25; 17, 1-4).

la realidad está ideológicamente entendida en términos jerárquicos¹⁵. Notemos lo siguiente. Si tanto la teología sadoquita como el judaísmo enóquico aceptan la existencia de un sinfín de seres creados por Dios (ver Gen 1, 1-24): serafines, ángeles, vigilantes, arcángeles, ministros, y otros seres espirituales, luego el hombre y las demás creaturas que conformaban el cosmos. No obstante esto, este esquema imaginario, mítico-ideológico, es considerado de un modo distinto en corrientes como las que representa 1 Enoch 6, 1-11, 2 y Ant Bíblicas 19, 16, ya que dicho ascenso presupone una mediación alternativa a la del sistema religioso sacrificial. Para estos textos no es el sumo sacerdote quien es mediación entre los hombres y Dios sino el visionario y mártir. Por tanto estamos ante una valoración distinta dentro de este imaginario de la estratificación de seres, en la cual el sufrimiento, padecimiento y muerte del siervo de Dios que muestra el cuarto Cántico de Yahvéh, es considerada paradójicamente con mayor valor a la mediación del sumo sacerdote o al de los mismos ángeles¹⁶. Esta *inversión cósmica* también se aprecia en el texto de 1 Enoch 6, 1- 15, 2. Así como los ángeles caídos descienden, Enoch, el hombre justo es arrebatado y llamado justo. No es casual este movimiento descendente y ascendente. *El arrebató es una metáfora del imaginario de la inversión cósmica que apunta y está en función de legitimar e instaurar la justicia divina*. Es un hombre el que asciende y está por sobre los ángeles; es un hombre el que escribe un testimonio contra los vigilantes: “yo escribí un memorándum” (13, 4); es un hombre el que relata estos hechos ante Dios (13, 4); el que es llamado “escriba de verdad” debido a su misión de ser testigo de los hechos de los hombres.

Una segunda metáfora, la encontramos en el texto de 1 Enoch 6-11, clasificada según Paul Hanson¹⁷ como relato explicativo, el cual utiliza temas de Gén 4-10 interpretados desde una escatología apocalíptica. En este texto, posiblemente escrito anterior al 200 a. C.¹⁸ como reacción

¹⁵ G. BOCCACCINI, *I Giudaismi del Secondo Tempio. Da Ezechiele a Daniele* (Morcelliana, Brescia, 2008) 91-93.

¹⁶ R. BAUCKHAM, “The Martyrdom of Enoch and Elijah: Jewish or Christian”, en *Journal of Biblical Literature*, 3/95, (1976) 447-458.

¹⁷ P. HANSON, “Rebellion in Heaven, Azazel and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11”, en *Journal of Biblical Literature* 96/2(1977) 197.

¹⁸ G. BOCCACCINI, “É Daniele un testo apocalittico? Una ridefinizione del pensiero del Libro de Daniele in rapporto al Libro del Sogni e all’Apocalittica”, en *HENOCH IX* (1987) 4.

a la introducción de los dioses helénicos¹⁹ y de modo paralelo al relato de Génesis, se caracteriza el diluvio como imagen del juicio en cuanto ruptura y caos del orden del cosmos creado por Dios. El pecado de los ángeles es caracterizado como un caos cósmico, entitativo, epistemológico y ético²⁰. Hanson confirma los paralelos en 7, 5c referido a las prácticas de beber sangre prohibida en Gén 9, 4 y “con el grito el cual sube a los cielos” en 8, 4 parafraseando libremente las palabras de Gén 4, 10. El mito expresa que, el fruto de esta nueva creación está marcado por el caos. Los hombres no pudieron sustentar a hijos nacidos de los Vigilantes; estos hijos, los gigantes “se volvieron contra ellos y devoraron (κατησθίισαν) las fatigas de los hombres. Y comenzaron a pecar con las aves, los animales y reptiles y peces y unos de otros *devoraron las carnes y bebieron la sangre*”. Esto mismo, es lo presentado en 4Q202 col. II, 23 “los gigantes planearon matar a los hombres y consumir a ellos y comenzaron a pecar...”. En efecto el paralelo de Gén 4, 10 y 1 Enoch 8, 4 está en relación a la sangre de Abel que clama al cielo, pero en 1 Enoch está en relación a la sangre de los justos derramada y al incremento de la injusticia.

“...y *un grito subió* a los cielos. Miguel, Sariel, Rafael y Gabriel bajaron del santuario de los cielos a la tierra y *vieron mucha sangre derramada sobre la tierra y toda la tierra estaba llena con maldad la violencia perpetrada...*”

En corrientes apocalípticas la metafórica del grito que sube al cielo, de la sangre derramada y de la figura de Abel pertenece a *un mismo imaginario* relativo a la justicia de Dios interpretado escatológicamente. Ahora bien, el paralelo funciona con la figura de Abel, pero no con la de Caín. A diferencia del relato del Génesis, en donde el responsable de la muerte de Abel es Caín, en el relato de 1 Enoch la responsabilidad es derivada y compartida, a entidades espirituales e históricas como los Vigilantes y los impíos. Observamos una diferencia en la demonología apocalíptica y la sapiencial. El Satán de Job tiene menor responsabilidad moral que la que apreciamos en el relato de 1 Enoch. La cuestión de la

¹⁹ G. NICKELSBURG; J. VANDERKAM, *1Enoch. A New Translation* (Fortress Press, Minneapolis, 2004) 2.

²⁰ D. SUTER, “Theodicy and the problem of the Intimate Enemy”, en G. BOCCACCINI (dir.), *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection* (W. Eerdmans Publishing, Cambridge, 2005) 232.

justicia en 1 Enoch no solo alcanza con esto a la realización del eschaton en cuanto fin del sufrimiento histórico del justo sino también atiende a comprender la imagen de Dios en un mundo irredento. Comparativamente hablando, la preocupación por la justicia divina de 1 Enoch en relación a la que presenta el libro de Job y que se constata en 1 Enoch 9, 11 tiene una hondura política y religiosa radical que aquel libro no alcanza a vislumbrar: “tú todo lo sabes antes de que acontezca y tú ves estas cosas y las permites y no nos dices nada, qué debemos hacer con ellos” (σὺ πάντα οἶδῶς πρὸ αὐτὰ γενέσθαι, καὶ σὺ ὀρᾶς τὰυτα καὶ ἔῶς αὐτοῦς, καὶ οὐδὲ ἡμῖν λέγεις τί δεῖ ποιεῖν αὐτοῦς περὶ τούτων). Ciertamente, la demonología de 1 Enoch salva la bondad de la creación derivando el mal y el pecado de entidades autónomas de Dios dando un paso para conjugar el problema de la libertad y la historia con las del eschaton.

Resumen teológico

Si los ángeles caídos descienden, Enoch, el hombre justo es arrebatado y llamado justo. Este movimiento descendente y ascendente refleja *un modelo imaginario de inversión cósmica que apunta y está en función de legitimar e instaurar la justicia divina*. El testigo (mártir) es un hombre no un ángel, que es arrebatado y que no solo convive con ángeles en la esfera divina y que tiene funciones escatológicas como escriba, es portavoz de la sangre derramada por los impíos en el juicio final, sino que además ingresa en la esfera de los principales colaboradores del altísimo; esta diferencia entre ángel y testigo posee gran relevancia. En la Biblia no existe pasaje alguno en donde se mencione a un ángel como testigo, pareciera ser que no le corresponde ser testigo, y que es inherente al hombre ser testigo, no así a un ángel. Enoch es testigo enviado escatológico para amonestar a los ángeles caídos; es decir posee un rol cósmico en los eventos escatológicos. Enoch es un hombre que es arrebatado no solo porque “caminó con Yahvéh” como lo señala Gén 5, 24, su arrebató no mira a su historia pasada, sino que se presenta en función de su misión escatológica: comunicar el dictamen divino a los ángeles caídos y ser testigo en el juicio. El imaginario de la sangre derramada metaforiza la figura de Abel, el protomártir en la tradición judeo-cristiana en la cual la propia sangre, como ser viviente es la que clama al cielo por justicia. Enoch es testigo ante Yahvéh de la sangre derramada de otros hasta el final de los tiempos. Pero Enoch no es alguien aparte de los justos, sino

que es uno entre otros justos a quienes la metaforización del eschaton acontece negativamente: se les promete la paz, la seguridad, la vida, la luz y que heredarán la tierra.

2.2. El arrebató y martirio en Jubileos

De la misma manera que 1 Enoch, en el libro de los Jubileos, que recibe el nombre ‘pequeño Génesis’, sigue este mismo modelo, pero a diferencia de aquel, es Moisés y no Enoch el que recibe la prognosis de los eventos escatológicos. El capítulo 1, muestra la metáfora del ascenso, está potenciada por medio de una prognosis al señalar: “subió Moisés al monte del Señor y su gloria se asentó sobre el Sinaí” (1, 2). En esta prognosis introductoria, tiene un carácter metafórico, pues advierte al visionario sobre el martirio: “enviaré a ellos testigos para exhortarlos, pero no escucharán incluso matarán. Perseguirán a los que estudien la Ley, la abolirán”; en los textos de Qumrán, la copia de Jubileos, el texto de 4Q216 trae el término técnico דִּיֻע que significa, testigos. Los relatos de ascenso a los cielos, apertura del cielo responden a este imaginario al mover el pensamiento del lector hacia adelante; se trata de la apertura desde el presente hacia un sentido nuevo: la necesidad de *sufrir o morir por*, sabiendo que este sufrimiento es necesidad y medio de otro momento de exaltación final. Esta relación metafórica entre arrebató al cielo y prognosis en función de un sentido futuro es importante y se repetirá en sucesivos relatos, en donde se requiere legitimar y exhortar al creyente a que comprenda la necesidad del sufrir y morir por Dios como un momento positivo de su camino a la exaltación²¹. Vemos aquí el germen de la transformación en la valoración escatológica del sufrimiento y la persecución del justo en la época final de la historia.

A partir del capítulo 2 narra la creación. El relato se mueve en el horizonte de un imaginario animista de la sangre como fuente de la vida. La causa del derramamiento de sangre radica en la introducción del pecado de los Vigilantes aunque introduce la responsabilidad humana, lo cual ha llevado a que Yahvéh envíe el Diluvio, Noé advierte a sus hijos en consonancia con Lev 17, 33s y Dt 12, 32: “Temo por vosotros, que tras mi muerte derramaréis sangre humana en la tierra y desapareceréis”, y más adelante “todo el que derrame sangre de cualquier hombre y todo el que coma sangre de cualquier carne desaparecerá de la tierra” (7, 28) y

²¹ (ver Ascls 1, 11; 2, 33; Mc 9, 11-13).

en relación al homicidio, dice Jub 7, 33: “la tierra no se ha de purificar de la sangre que se derrame sobre ella. Solo se purificará para siempre con la sangre del que la derramó” (Núm 35, 33). En estas normativas asumidas por la literatura apócrifa constatamos la importancia del tema del derramamiento de sangre inocente en el cual se constata el tabú religioso fundado en la creencia que la vida, es don de Dios y que yace en la sangre del hombre. En el derramamiento de sangre hay una agresión no solo a la víctima sino al principio divino de la vida que tiene sede en la sangre del hombre. El carácter mágico-animista de esta imagen se encuentra graficado en Jub 21, 14-16 (4Q219 col. II, 17) “no comas sangre porque la sangre es vida: no comas sangre”. Estas leyes están recogidas en el paradigma mítico de Abel y la interpretación de este motivo en TestAbraham 7, 13 lo comprueba, en el sentido que el mito de la sangre derramada funcionó como criterio escatológico de la salvación: “...es el hijo del primer hombre creado, aquel que es llamado Abel... se sentó para juzgar a toda la creación y para examinar a justos y pecadores, porque Dios ha dicho: no soy yo quien juzgará el mundo, *sino cada hombre será juzgado por otro hombre*”. Resulta interesante que el imaginario de la sangre derramada, expresada en el relato mítico de Abel se transforma en principio y esperanza en contra de la injusticia. Por otro lado, esta insistencia en leyes culturales y la misma figura de Moisés en el libro de los Jubileos remite a una tradición levítica contraria a leyes culturales del culto jerosolimitano. Esto mismo se comprueba al presentar la figura de Enoch que además de la función de testigo, aparece con la de sacerdote celeste, hace oraciones, ofrendas, intercede, etc. (4, 25). Según esta interpretación legal, el culto no tiene justificación por sí misma sino que remite a realizar la justicia humana efectivamente.

En cuanto testigo, Enoch es mártir entre otros mártires lo cual no está presente Gén 5, 24; de acuerdo a esto la finalidad del imaginario del arrebatamiento de Enoch posee una función escatológica: Enoch es arrebatado u ocultó en el “jardín del Edén para gloria y honor” (4, 23), tiene la misión de ser testigo del altísimo (1Enoch 12, 4). Él mismo será una señal y para dar testimonio contra los hijos de los hombres en el día del juicio (Jub 4, 24). La metáfora de ser señal para otros expresa el carácter paradigmático que adquiere la figura de Enoch. En efecto, este es el primero de muchos mártires (Jub 4, 18) que tiene como misión ser enviados a la tierra para dar testimonio así, p.e., Jub 1, 12 “enviaré a ellos testigos para exhortarlos, pero no escucharán incluso matarán”. La

metáfora del arrebató está en función de la prognosis de Enoch que integra la muerte de los testigos, como hemos ya dicho, *la prognosis postula un sentido salvífico del sufrimiento del justo*. Pero además, vemos aquí una democratización de la misión del testigo, ya no tan solo está referido a dar testimonio contra los Vigilantes sino que también es enviado a los hombres para exhortarlos, aunque no los escuchen.

Resumen teológico

La metáfora de la ascensión de Moisés al Sinaí y la prognosis de los hechos futuros hacen al lector buscar el sentido positivo, *necesario*, del martirio dentro de un contexto más amplio de la historia universal guiada por Dios. En el relato de Jubileos asume pacíficamente la reflexión de 1 Enoch, en donde la figura de Enoch adquiere caracteres sacerdotales en el cielo; pero además pareciera que el sentido de la historia y la libertad humana comienza a desarrollarse en el concepto de muerte voluntaria, así p.e., en Jub 7, 33. La interpretación de este motivo en TestAbraham 7, 13 refleja que el martirio fue interpretado dentro de un esquema escatológico de la salvación: en donde son las víctimas las que juzgan a los hombres “...es el hijo del primer hombre creado, aquel que es llamado Abel... se sentó para juzgar a toda la creación y para examinar a justos y pecadores, porque Dios ha dicho: no soy yo quien juzgará el mundo, sino cada hombre será juzgado por otro hombre”. Esto refleja nuevamente una nueva consideración del lugar teológico de las víctimas de persecución, el mismo Dios se exime del juicio final, derivándolo a Abel, la víctima, como juez escatológico de la creación.

2.3. La sangre del justo en las Parábolas de Enoch

Es muy debatida la fecha de redacción de las Parábolas de Enoch (LP) pero de acuerdo a los últimos estudios el Libro de las parábolas (cap. 37-71) está datado por G. Bampfylde antes del 50 a. C.²². En relación a la primera metáfora, las Parábolas de Enoch relacionan el arrebató al cielo con otra metáfora de la entronización en los cielos²³. En el texto de

²² G. BAMPFYLDE, “*The similitudes of Enoch. Historical allusions*”, en *Journal of Semitic of Jews Studies* XV (1984) 9-31.

²³ C. CARBULLANCA N., “*El mito de la exaltación del hombre. Antecedentes de la cristología del Hijo del hombre joánico*”, en *Anales de Teología de la Universidad Católica de la Santísima Concepción* 2/13 (2011) 307-334.

1Enoch 12, 1, la traducción de Piñero (1984, 49 nota 1) dice “Antes de estos sucesos, Henoc estaba oculto, y ninguno de los hijos de los hombres, sabía dónde se escondía, dónde estaba, ni qué era de él”. Esta es la versión del manuscrito Etíope; en cambio el manuscrito griego traduce ‘ser arrebatado’. Esta equivalencia entre ‘ser arrebatado’ y ‘ser oculto’ es importante mantenerla pues se refleja también en 1Enoch 61, 7: “pues desde el principio estuvo oculto el Hijo del hombre” así como en algunos textos neotestamentarios²⁴. Así también, el relato de 1Enoch 48, 6 y 61, 7 guarda relación con el texto de Dt Is 49, 2 “él me ocultó a la sombra de su mano”. Es pues probable que el imaginario de no ser hallado, estar oculto o ser arrebatado pertenezca a este mismo imaginario. Pero más allá de estas alusiones legitimadoras del que es arrebatado al cielo, nos interesa recalcar que la entronización muestra una radicalización de la metáfora del arrebatado, el raptado a los cielos ya no solo es un testigo ante Dios, sino que ahora se sienta en los cielos en un trono de Gloria para juzgar a Israel. Dicha metáfora está en relación a la misteriosa figura del Hijo del hombre escondido o arrebatado desde antes de la creación. Este personaje recibe diversos títulos: Elegido, Justo e Hijo del hombre. En el texto de 1Enoch 51, 4 señala: “En esos días el Elegido se sentará sobre mi trono... y todos se convertirán en ángeles en el cielo”. En opinión de J. Jeremías estamos en presencia de una cita de Dt-Is 42, 1 en donde se menciona al siervo de Yahvéh como el Elegido²⁵. Esta relación es notable pues establece un vínculo entre la creencia en la exaltación del Elegido y la transformación causal de los elegidos en ángeles semejante a la que encontramos en textos como 1 Cor 15, 23-26. La entronización del Elegido da inicio al juicio sobre las naciones, así en 1 Enoch 61, 8 “el señor de los espíritus puso al Elegido sobre el trono de su gloria y juzgará a todas las naciones” y 62, 5 “...cuando vean aquel Hijo del hombre sentado en su trono glorioso”. En esta tradición enóquica la figura del juez divino ya no es como en 1 Enoch 14, la Gloria de Yahvéh, sino el mismo Enoch que ha llegado a ser “el Elegido” y el “Hijo del hombre”.

La segunda metáfora, la experiencia del martirio y el horizonte de la justicia está presente en las Parábolas de Enoch; en los textos de 1Enoch 38, 2; 47, 1 se dice “se habrá elevado la oración de los justos y la sangre del justo desde la tierra ante el Señor de los espíritus”; tanto la expresión

²⁴ (ver Jn 1,3 1; 7, 10; 12, 36; Hch 1, 9).

²⁵ W. ZIMMERLI; J. JEREMÍAS, *The servant of God* (SCM Press, London, ²1965) 60.

de “la sangre del Justo” como “la oración de los justos” (47, 1) remiten al tema de la sangre intercesora del justo. Señalemos algunos elementos importantes de este texto antológico. Primero, es muy probable que la denominación del Justo para el Hijo del hombre y Elegido refleje un uso corporativo de dicha denominación. Segundo, de acuerdo a esto, son las víctimas y su representante el Hijo del hombre quienes juzgan a todas las naciones. Tercero, en esta tradición se considera que la metáfora de la sangre derramada se identifica con el clamor del justo que sube al cielo no solo como víctima sino también como juez, en el drama cósmico final de la justicia de Dios. Si consideramos que en 1 Enoch 51, 4 existe una relación causal entre la entronización del Justo y la transformación de los justos en ángeles; si la misma sangre de estos es la oración que sube al cielo, entonces estamos ante una interpretación soteriológica de la muerte del justo ante Dios; finalmente, es importante expresar de acuerdo al uso del salmo 37 en 1 Enoch la identificación ahora dominante entre pobre (πτωχός), elegido (ἐκλεκτός) y justo (δίκαιος)²⁶. Esta identificación representa la señalada *inversión escatológica*, o en palabras de James Tabor ‘*cosmic reversal*’²⁷ de los destinatarios del eschaton lo cual es “heart of apocalyptic eschatology”, que afirma que la bendición divina es para los humildes, hambrientos, como lo señala Lc 1,51-53 “dispersó a los soberbios de corazón. Derribó del trono a los poderosos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colma de bienes y a los ricos los despide vacíos”. Y por tanto expresa que su propia condición de humildes, escarnecidos, perseguidos o morir por Dios se trasforma en el lugar de la salvación, tema que caracteriza las metáforas propias de estos grupos.

Esta relación entre pobre y justo resulta de la mayor significación pues el texto en 1 Enoch 47,2 identifica la sangre derramada con la sangre de los justos: “la sangre de los justos que fue derramada”. La identificación entre pobre y justo pretende metaforizar a los sujetos del eschaton, no es casualidad que diversos grupos judíos se apropiaran de dicha identificación durante este periodo (esenios, judíos de la diáspora). En este sentido este texto de las Parábolas se aproxima a las bienaventuranzas neotestamentarias que considera sujetos de la justicia divina a los pobres

²⁶ Durante el periodo del destierro la doctrina de la justicia y los sujetos escatológicos se concentra con el ‘pueblo pobre y humilde’, así p.e. en Sof 3, 12-13; Is 29, 18-19, Zac 11, 11 y 13, 7.

²⁷ A. DROGE & J. TABOR, *A Noble Death*, 70.

y perseguidos. En el mismo texto continúa: “para que se haga justicia y no haya de ser eterna su paciencia [...] el corazón de los santos se llenó de alegría pues *se ha cumplido el cómputo de la justicia, había sido oída la plegaria de los justos y la sangre del inocente era reclamada ante el señor de los espíritus*”.

2.4. La Epístola de Enoch

En la sección de 1En 102-104 perteneciente a la Epístola de Enoch (92-105), datado en la segunda centuria a. C. por Nickelsburg²⁸ dirigida a los “hijos de Enoch”, es decir, a los contemporáneos del propio autor, tiene por finalidad discutir la existencia de justicia divina. Boccaccini divide la Epístola en dos partes: la proto-epístola, un escrito pre-quimrámico y la Epístola propiamente tal, caracterizada como un escrito post-sectario²⁹. Resulta interesante señalar la relación entre martirio y futura resurrección durante este periodo. A juicio de Hans Walter Wolff el influjo de Is 53, 11s es probable³⁰. Al margen de esta cuestión, es muy probable que asistamos en este texto a un lugar común en la literatura sapiencial-apocalíptica acerca del destino del justo.

La metáfora del ascenso aparece en la Epístola de Enoch como una visión celestial (93, 2) referida a los justos en 1Enoch 91, 10 (92, 3): “se levantará el justo de su sueño, se alzaré la sabiduría y les será otorgada”, también en 97, 5: “en esos días ascenderá la plegaria de los justos al Señor, pero a vosotros os llegarán los días de vuestro juicio”. Ya hemos señalado a propósito de 1Enoch 8, 4 el cual traslada en motivo de la sangre de Abel, al grito del pueblo que sube al cielo, en la Epístola de Enoch el motivo del ascenso y la persecución de los justos están integrados, de tal manera que el tema del relato es la justificación del pueblo de los justos y la reprobación de los impíos. Por 1 Enoch 12, 1 sabemos que el visionario experimenta visiones (14, 1), la misma visión del trono divino y los viajes que realiza Enoch (17, 1-36, 1) es porque ha sido previamente

²⁸ G. NICKELSBURG, *Jewish Literature between the Bible and The Misnah* (SCM Press, London, 1981) 150.

²⁹ G. BOCCACCINI, *Beyond the Essene Hypothesis. The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism* (W. Eerdmans Publishing Co., Gran Rapids/Cambridge, 1998) 131-138.

³⁰ H.W. WOLFF, *Jesaja 53 im Urchristentum* (TVG Brunnen Verlag, 1984) 42-45.

arrebatado al cielo. Por tanto arrebató, viaje y visiones son concomitantes y pertenecen a un mismo campo semántico.

Para nuestro propósito la sección de 1 Enoch 102-104 resulta particularmente significativa, la cual en opinión de Nickelsburg es un clímax³¹. En el texto de 1 Enoch 102, 6 se expresa que la finalidad del relato es la justicia “cuando morís, dicen de vosotros los pecadores: ‘los justos han muerto igual que nosotros: ¿de qué les han servido sus obras?’” ...La respuesta que da el libro es similar a la que encontramos en otros textos de este periodo como Sab 1, 16-5, 23 se promete la vida futura al justo sufriente: “vivirán vuestros espíritus, de los que habéis muerto en justicia” (103, 4), esto muestra que la condición de pobre y la desgracia de ser perseguido o asesinado por Dios han llegado a ser *medio necesario* para acceder a su justicia. Un paralelo esencial para nuestro objetivo lo constituye el texto de 1 Enoch 103, 7-3 que luego de una larga letanía de males narrada sarcásticamente por los impíos (v. 9), que recuerda la persecución del justo de los textos de Is 52, 13s y Sab 1, 16-5, 23, en los cuales en una mirada en retrospectiva, son los pecadores y no el justo quien es el que narra los hechos:

“en los días de nuestra aflicción, sufrimos trabajos, vimos toda aflicción, soportamos muchos males, hemos sido exterminados, diezmados y hemos humillado nuestro espíritu. Hemos perecido sin que nadie nos ayude con palabras u obras; nada hemos encontrado, hemos padecido y perecido sin esperar tener vida...”

A partir del 104, 2 habla Yahvéh “Os juro justos que en el cielo os recordarán los ángeles para bien ante la gloria del grande” y continúa:

“tened esperanza, *pues antes* habéis sido escarnecidos con maldades y aflicciones, pero *ahora* brillaréis como las luminarias del cielo”.

Este relato expresa la inversión escatológica que ya hemos mencionado, en la cual los que han sido escarnecidos y afligidos en esta vida se les promete los bienes escatológicos, expresado bajo la imagen del brillar como estrellas. Queda claro entonces que el imaginario de la exaltación o resurrección no es independiente del otro de la vida entregada por Dios; los textos nos presentan una relación causal, a aquellos que han sido escarnecidos con maldades y aflicciones se les promete brillar como luminarias del cielo.

³¹ G. NICKELSBURG, *Jewish Literature*, 148.

Resumen teológico

La perspectiva sigue siendo escatológica y la muerte del justo es entendida como muerte por Dios, posee un carácter soteriológico. En este sentido es importante atender al carácter causal de la promesa, que refleja a nuestro entender la inversión escatológica tan propia de la apocalíptica: “*pues antes* habéis sido escarnecidos, ...*ahora* brillareis como luminarias”. Esta relación causal refleja, a nuestro entender, la comprensión que el sufrimiento y la desgracia es entendido como medio necesario y por tanto una valoración positiva de la pobreza y la muerte por Dios, lo cual representa, en germen, el concepto de martirio por Dios. La secuencia persecución-brillar como estrellas que está presente en el LP, aparece claramente en los textos de este periodo³². De acuerdo a esto, pareciera que durante este trascurso histórico, existe una integración entre la forma de morir y la promesa escatológica; la relación entre ambos aspectos es causal de tal manera que ‘ser escarnecidos con maldades y aflicciones expresa un lugar teológico desde el cual el narrador afirma y estima propicia la condición de pobre y escarnecido en vista de una futura reivindicación por parte de Dios. Por otro lado, se requiere hacer notar la gran variedad de formas que adquiere esta esperanza. En diversas partes de 1 Enoch se aprecia la negatividad del eschaton invocada bajo las imágenes del brillar como estrellas, presente en 1 Enoch 1, 8 “se manifestará a ellos la luz”; concomitante con la otra, de llegar a ser como ángeles en el cielo como lo expresa 1En 51, 4: “...todos se convertirán en ángeles en el cielo”. En el LP representa un testimonio significativo que deja en evidencia, la situación de martirio y humillación que sufren los justos. Esta variedad de formulaciones nos confirma a nuestro juicio el carácter estético del martirio, es decir, la “evidence for a revolutionary ideological transformation in the area of the theodicy”³³. La promesa de una futura reivindicación es prometida a los justos y elegidos; no se trata en definitiva de una vida más allá de la muerte, sino en sentido estricto, del triunfo de la justicia de Dios.

³² (ver 1 Enoch 108, 6-10; Asc Moisés; Dn 12, 3).

³³ D., SUTER, Theodicy and the problem if the Intimate Enemy, 334.

2.5. Daniel 7, 11-12 y 9-12

El Hijo del hombre del libro de Daniel, es necesario considerarlo en relación a este contexto histórico-ideológico existente en tradiciones apocalípticas judías. El relato de Dn 7, 1-14 es un relato compuesto con elementos heterogéneos. En los vv. 1-8. 11-12 el relato muestra su sentido a través de la metafórica dialéctica de animal-hombre³⁴. Es decir se establece una relación entre la sucesión de reinos bestiales y el reino del Hijo del hombre (כִּבְרַ אֱנוֹךְ) (v. 13). Cada bestia representa un imperio o pueblos; de manera análoga el Hijo del hombre posee también, un sentido colectivo, se trata del pueblo de los santos. La relación metafórica animal-hombre la encontramos también en el capítulo 5, en donde el rey Balthasar es transformado en bestia. Estos versículos nos dan la pragmática socio-política en la que está inserta la metáfora del arrebató en el libro de Daniel.

En los vv. 9-10. 13-14 aparece a nuestro entender *la metafórica del ascenso en cuanto el texto re-interpreta el texto de 1Enoch 14 y Ez 1, 26* presentando la descripción del trono y del Hijo del hombre. El reinado del Hijo del hombre está contrapuesto al reinado de los imperios bestiales. La figura del Hijo del hombre que viene en las nubes del cielo es alguien que viene desde lo alto. Los motivos del “contemplar” (vv. 1.7.13.15) y del “venir” (v. 13) pertenecen al campo semántico del “mártir/testigo” que narra lo que ha visto y oído en el mundo de arriba (1Jn1, 1). El Hijo del hombre viene a esta historia en la cual el pueblo de los santos es dominado por imperios. A este Hijo de hombre de manera semejante al de las Parábolas de Enoch es entronizado, al darle “dominio (ἐξουσία), gloria (δόξα) y reino (βασιλεία)”. La metáfora del ascenso es radicalizada en el libro de Daniel mediante la introducción de la terminología de la entronización lo mismo que en las Parábolas. Esta es predicada como futura recompensa para los justos que son perseguidos por confesar la fe judía. La secuencia del imaginario persecución-despertar/ brillar como estrellas es prometida a los mártires. En Dn 12, 2 se menciona que “serán despertados” y en v. 3, muestra la convicción de que los sabios serán elevados a una vida semejante a la de los ángeles en el cielo. La denominación “como estrellas” es una referencia a la vida de los ángeles. El ser despertados se enuncia de aquellos que “duermen en el polvo”, en cam-

³⁴ J.J., COLLINS, *Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity* (Crosroad-New York,1984) 82-84.

bio el “ser transformado en estrellas” es posible que se refiera a aquellos que los encuentre vivos durante el eschatón. Este mismo incremento de vida es entendido en 12, 3 en relación al verbo ὑψώω, el cual es tomado de Is 52, 13. Al respecto, es importante destacar en primer lugar el uso de Is 52, 13-53, 12 que se introduce durante esta época para interpretación escatológica que se hace de la persecución por los reyes de los reinos bestiales que sufren los maskilim, p.e. en el texto de LXX Dn 11, 36 utilizado en sentido político-escatológico: “El rey hará su voluntad, se ensoberbecerá y se engrandecerá (ὑψωθήσεται) sobre todo Dios” y en 12, 3 “en aquel día será exaltado (ὑψωθήσεται) todo el pueblo que esté escrito en el Libro”. También Dn 7, 20 tiene este sentido: “Este cuerno tenía ojos y una boca que hablaba arrogancias, y parecía ser más grande que sus compañeros”. Este sentido político-escatológico está en el centro de la metáfora del arrebató y de la exaltación, el cual es fundamental para comprender su sentido en los textos neotestamentarios. El texto de la LXX Dn 12, 3 traduce טלמ “liberar” del texto masorético por ὑψωθήσεται “exaltar” teniendo como sujeto al pueblo de los santos del mismo modo que encontramos en AscMoisés 10, 9. A juicio de Nickelsburg el texto de la Ascensión de Moisés es más cercano que Dn 12, 3 a la tradición de Is 52-53. Ya que este último habla de “transformación a las estrellas” en cambio el texto de AscMoisés trata de “exaltación” como el texto isaiano.

La metáfora de la sangre derramada la encontramos en las secciones de Dn 7, 21.25; 9, 1-12, 13 en Dn 7, 25 se indica que los santos “serán entregados en sus manos” de los reyes lo que describe el imaginario de Abel y el periodo de persecución que viven los maskilim. En esta sección (9, 1-12, 13) mediante un peshet se anuncia la época de los dolores, la profecía del asesinato de un ungido de Yahvéh (Dn 9, 26): “Después de las sesenta y dos semanas se quitará la vida al Mesías”. Al respecto es interesante constatar notable coincidencia durante este periodo de un ungido sufriente, así p.e. el TXII Patriarcas 18,1; TIsaías 53, 4; 4Q213b (4QAramaic Levi^b) sobre ungido escatológico y la construcción de un nuevo santuario: “y construirá el santuario de Dios que fue profanado”. No es improbable, que el asesinato del ungido Onias y la profanación del templo fuesen interpretados a la luz del texto isaiano, según lo demuestra la versión griega de Dn 12, 3. El contexto de reconstrucción de un santuario escatológico es importante ya que muestra que en el siglo II a.C. se comenzó a interpretar la crisis macabea a la luz de Is 52, 13s. Esta

atención a la persecución y martirio se percibe en el texto de LXX Dn 12, 3, donde se menciona a los sabios quienes enseñan al pueblo y sufren la persecución; se menciona la caída o muerte de algunos y el ambiente de complot que los acompañará.

Resumen teológico

La metáfora del arrebató está contextualizada político-escatológicamente, la terminología del martirio de ver y contemplar, viajar y ascender está formulada en un contexto en que existe la pretensión bestial del endiosamiento de poderes políticos mundiales. Al contrario, la venida del Hijo del hombre presupone la imagen de 1 Enoch 14 y Ez 1, 26 en el cual la gloria de Yahvéh adquiere rasgos antropomórficos. La metáfora del ascenso es reemplazada mediante la introducción del término exaltar, utilizado primero políticamente en relación en reyes terrenales, así p.e., en Daniel 7, 20-21: “Este cuerno tenía ojos y una boca que hablaba arrogancias, y parecía ser más grande que sus compañeros. Yo veía que este cuerno hacía guerra contra los santos y los vencía” expresa el concepto de exaltación referido a Antíoco Epifanes, el cual persigue a los santos y los vence. Los santos son entregados en manos de los reyes. La exaltación por tanto es predicada políticamente para expresar el poder político perverso que persigue a los santos, en un segundo momento se predica como futura recompensa para los justos que son perseguidos por confesar la fe judía. La secuencia del imaginario persecución-despertar/brillar como estrellas es prometida a los mártires. No se trata de afirmación filosófica de una vida más allá de la muerte simplemente, sino de la promesa del triunfo de la justicia en un mundo en donde hay poderosos que oprimen a los santos. En diversas partes del libro de Daniel se confirma la idea de estar frente a un imaginario del martirio³⁵; así p.e., en Dn 3, 21-25; 6, 16-23 y en 9, 12. En este último texto se habla la muerte de un ungido. Además se introduce la terminología de la resurrección en Dn 12, 2 donde se menciona que “serán despertados” y en el v. 3, muestra la convicción de que los sabios serán elevados a una vida semejante a la de los ángeles en el cielo. El ser despertados se enuncia de aquellos que han muerto mártires de la justicia divina en este mundo.

³⁵ Así p.e. en Dn 3, 21-25; 6, 16-23.

2.6. Ascensión de Moisés

En el relato del AscMoisés 8, 1-4, datado según G. Nickelsburg durante la revuelta macabea³⁶ encontramos también estas dos metáforas propias de este imaginario, a saber, la persecución y la posterior exaltación.

Hay que decir que el relato presenta la metáfora del arrebató en 11, 5; 8, 2 “qué lugar te recibirá... porque todo el que muere cuando viene su tiempo tiene una sepultura en la tierra. Pero tu sepultura se extiende desde el este al oeste y desde el norte al extremo del sur. El entero mundo es tu sepultura”; también 12, 5-6 texto que estando incompleto, expresa la metáfora para referirse a Moisés que es quien habla a Joshua en ese momento: “He aquí (que yo) seré tomado lejos. El señor me ha constituido por ellos y por sus pecados, que yo debo orar y suplicar por ellos”. El motivo mítico del desconocimiento del lugar de la sepultura de Moisés responde a la metáfora del arrebató ya que se cree (como en el caso de Elías y Melquisedec) la ignorancia del origen y del fin de sus días es signo de su carácter divino. También la metáfora es utilizada mediante el término “exaltar”, aplicado como en Dn 12, 3, al pueblo de Israel; en este caso la metáfora de la exaltación está vinculada a la transformación en estrellas, así p.e., AscMoisés 10, 9 “et altavit te Deus, et faciet te here-re caelo stellarum” “...y Dios te exaltará (Israel) y hará vivir en las estrellas del cielo”. Taxo tiene semejanzas con el profeta Elías, Taxo lo mismo que este (1 Mc 2, 58) es perseguido, habita en una cueva del desierto y pensamos que asciende al cielo. Según los comentaristas, Taxo sería instituido sumo sacerdote en el cielo, según 10, 1; antes de morir, exhorta a sus hijos a seguir fieles a la Ley y aceptar el martirio siguiendo el tenor de 2 Mac 7, donde de modo similar hay una *exhortatio ad martirium*. En 1 Mac 2, 58 presenta una relectura martirial que se hace de Elías durante este período: “por su celo de la Ley Elías fue arrebatado al cielo”.

Las metáforas de la sangre derramada aparecen descritas en términos de una persecución religiosa en la que se asesina y se entierra a los héroes del pueblo en lugares desconocidos, así puede verse en pasajes de Asc-Moisés 6, 2: “un petulante rey sucederá a ellos, que no será del estirpe sacerdotal, un hombre malvado y cruel. Y él dominará sobre ellos como

³⁶ G.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity. Expanded Edition* (Harvard University Press, New Haven, 2006) 62.

ellos se merecen. Él matará a sus hombres de distinción y él *enterrará sus cadáveres en lugares desconocidos, para que ninguno conozca dónde están sus cadáveres*” y también en 6, 8-7, 10; 8, 1-4, se aprecia el motivo de la crucifixión, la tortura y renegar de su fe. En este último pasaje, se lee:

“y vendrá sobre ellos un segundo castigo y una cólera como no les había sucedido desde el comienzo del mundo hasta aquel momento, en el que suscitará contra ellos al rey de reyes de la tierra y soberano de gran poderío, *que crucificará a quienes confiesen su circuncisión* (qui confitentes circumcisionem in cruce suspendit). Y a quienes la nieguen torturará y entregará para que, aherrojados, sean conducidos a prisión. Y sus mujeres serán ofrecidas a los dioses de los gentiles, y sus hijos pequeños serán operados por puericultores para les rehagan el prepucio. Y otros entre ellos serán castigados con torturas, fuego y espada y serán forzados a llevar en público sus ídolos”.

El relato de la Ascensión de Moisés presenta múltiples textos y detalles del tiempo final. El tema del asesinato en general o mediante crucifixión se repite en 6, 3. 8; 8, 1; 9, 6-7. Las expresiones de tortura, purificación por tormentos, por medio de fuego y espada se repiten. Es notable la *exhortatio ad martirium* que realiza Taxo en 9, 6-7: “6 Muramos más bien que transgredir el mandato del Señor de señores, el Dios de nuestros padres. 7 pues así, nosotros debemos actuar y morir, nuestra sangre será vindicada ante Dios”, que muestra un motivo que se volverá a repetir posteriormente según lo cual la muerte del mártir está en el contexto de la reivindicación de Dios.

Resumen teológico

En el relato de Ascensión de Moisés el motivo de la exaltación está referido al pueblo. La metáfora de la exaltación del pueblo está vinculada a la transformación en estrellas, como lo muestra AscMoisés 10, 9 “...y Dios te exaltará (Israel) y hará vivir en las estrellas del cielo”. También la ignorancia de la sepultura de Moisés como de los justos que siguen los mandatos de Dios es notable, pues refleja bien a las claras que la metáfora del arrebatado está supuesta en el relato, según lo que ya hemos visto acerca de la equivalencia entre estar oculto y ser arrebatado; pero además la introducción de la terminología de la exaltación y la *exhortatio ad martirium* de 9, 6-7 expresan la actitud de desprecio ante la muerte y de desafío ante los enemigos tan característica de este género. También al igual que otros textos ya analizados, las metáforas están contrastadas

con la metáfora de la muerte violenta de los justos o santos, sobre todo en 6, 3. 8; 8, 1; 9, 6-7 en donde se puede apreciar que la metáfora de la exaltación es prometida a quienes son víctimas de crueles torturas y víctimas de asesinato.

2.7. Testamento de los XII Patriarcas

Ciertamente, en relación a esta ‘revolutionary transformation’ se constata que en la literatura posterior, se seguirá este mismo tenor. La riqueza es vista como señal de impiedad, no solo por enoquitas³⁷ sino por los grupos que están detrás del Testamento XII Patriarcas y de Ecclo 13, 2-7.

La primera metáfora, en el Testamento de los XII Patriarcas, muestra en amplias partes la convicción de los siete cielos (3, 1). En función de la prognosis que otorga la visión de los misterios celestes, el TestLeví 1, 6 relata la visión y arrebató de Leví a los cielos: “se abrieron los cielos y el ángel de Dios me dijo: Leví entra (εἰσελθε). Y entré (εἰσηλθον) en el primer cielo”. En diversos momentos Leví es llevado: “entonces el ángel me llevó sobre la tierra” (τότε ὁ ἄγγελος ἔγαγέν με ἐπί την γην). La evidente identificación entre *abrir, ser llevado, entrar y ver* muestra un imaginario en común en estos textos que está en función de una revelación entregada por Dios o el ángel al visionario; así como Enoch y Moisés, Leví es sujeto de revelaciones celestes lo cual legitima a este en cuanto sacerdote alternativo al sumo sacerdocio jerosolimitano, así como las aspiraciones ideológicas de su grupo.

En relación a la metáfora de la sangre martirial, se aprecia una continuidad con la tradición de las Parábolas de Enoch, ya que en algunos pasajes como TestJudá 25, 4, la negatividad de las promesas escatológicas se formulan en función de la mencionada *inversión escatológica* para aquellos que hayan muerto en tristeza, pobreza o necesidad *por el Señor* recibirán la promesa de la vida: “los que hayan muerto en la tristeza resucitarán en gozo, y los que hayan vivido en pobreza *por el Señor* se enriquecerán; los necesitados se hartarán; se fortalecerán los débiles y *los muertos por el Señor se despertarán para la vida*” (TestJudá 25, 4). Es notable esta secuencia pues refleja así como en las Parábolas de Enoch

³⁷ Podemos apreciar esta opinión en 1En 94, 3 donde se dice ‘Ay de vosotros los ricos porque habéis puesto vuestra confianza en la riqueza’; también en 1En 25, 4 dice “cuando Dios haya tomado venganza de todos y todo haya acabado para siempre, se dará este árbol a los justos y a los humildes”.

que “los muertos por el Señor” está en el contexto de una reivindicación escatológica del justo. Esto mismo lo encontramos reflejado en TestBenjamín 3, 6-8, que, además, como se puede apreciar, expresa el sentido expiatorio de su muerte “en ti se cumplirá la profecía del cielo que dice que el intachable será contaminado por hombres sin ley, y que él sin pecado *morirá por hombres impíos*”³⁸.

Pero además, la segunda metáfora, aparece en el Testamento XII Patriarcas que expresa que en los últimos tiempos, aumentará la violencia, la injusticia, los sacerdotes y jueces violan las leyes, etc. Con resignación el escriba señala que en los últimos días:

“Perseguiréis a los justos y odiaréis a los piadosos, abominando las palabras de quienes profieren verdad. Al hombre que renovará la Ley por la potencia del altísimo lo tacharéis de impostor y al final –tal como los pensasteis–, lo mataréis sin llegar a conocer su dignidad, permitiendo por vuestra maldad, que *se derrame sangre inocente* sobre vuestras cabezas” (ver Test Leví 17, 6-7; TestJudá 21, 7-9).

En este texto, justos y piadosos son perseguidos, al enviado por Dios lo acusarán de impostor, asesinando a este sin conocer su dignidad, derramando con esto sangre inocente.

Resumen teológico

En TestLeví se aprecia una clara identificación entre abrir, ser llevado, entrar y ver que muestra un imaginario común en estos textos que está en función de una revelación entregada por Dios o el ángel al visionario; así como Enoch y Moisés, Leví es sujeto de revelaciones celestes lo cual legitima a este en cuanto sacerdote alternativo al sumo sacerdocio jerosolimitano. Tanto el que asciende como el que ve abrirse los cielos contempla misterios que lo constituye en testigo (Jn 1, 18). Paradójicamente en estos textos como TestJudá 25, 4 y TestBenjamín 3, 6-8 se subraya el imaginario que la sangre martirial esta en función de la mencionada *inversión escatológica* para aquellos que hayan muerto en tristeza, pobreza o necesidad *por el Señora*: “los que hayan muerto en la tristeza resucitarán en gozo, y los que hayan vivido en pobreza *por*

³⁸ También en la literatura rabínica (ver Sukkah 52b), a propósito del texto de Zac 12, 12.

el Señor se enriquecerán; los necesitados se hartarán; se fortalecerán los débiles y los muertos por el Señor se despertarán para la vida".

Por consiguiente, recepción de una revelación y participación de los sufrimientos y martirio no parecen estar en un camino paralelo sino que son concomitantes con el tiempo final. En efecto, en estos textos el envío de Belial muestra la etapa final de la historia marcada por el incremento del mal en la creación. Este tiempo está marcado por la revelación de los misterios a los elegidos; el sentido de la historia, así como el predominio de la maldad aún sobre los que cumplen la voluntad de Yahvéh.

3. CONCLUSIONES

Creemos haber mostrado en nuestro estudio que estas dos metáforas pertenecen a un mismo imaginario y que ambas metáforas tienen su particular enraizamiento histórico, político-cultural y pertenecen al imaginario del martirio. La experiencia de la muerte violenta sufrida por grupos judíos durante el periodo que se abre con el dominio griego, se enmarca dentro de una interpretación político-escatológica de la historia que postula el triunfo de la justicia. En este contexto, el martirio en cuanto experiencia histórica se constituye en lugar teológico que integra múltiples imágenes y metáforas que postulan el triunfo de la justicia en la historia, como p.e.: "brillar como estrellas", ser "transformados como ángeles", "ser entronizados" o "resucitar". Si atendemos a la influencia que este imaginario judío tuvo en la redacción de la fórmulas pascuales cristianas tendremos que caer en la cuenta que estas nacen de manera simultánea y no por separado como acostumbra a postular la exégesis europea del siglo pasado. No obstante que dejamos abierta la respuesta. Hay que decir lo siguiente. Si estas dos metáforas son parte integral de un imaginario que dio sentido a la entrega en el sufrimiento, tortura e incluso muerte humillante de diversos individuos o grupos judíos, parece extraño, hasta rebuscado, argumentar que el sentido de la muerte de Jesús de Nazaret haya que buscarlo en un interpretación post-pascual y en suelo helenista (Mc 10, 45; 14,24; 1 Cor 15, 3) como lo postula la exégesis habitualmente.

Los textos apocalípticos analizados, presentan un imaginario que desarrolla metafóricamente, una ideología de la estratificación del cosmos, que sostiene que el pobre es el justo que sufre en un mundo empecatado e injusto. Hemos señalado que las metáforas del arrebató y del derrama-

miento de la sangre inocente son una contra-ideología, en función de una *prognosis* del martirio. Por lo tanto estas metáforas apuntan a una superación positiva del sinsentido de la muerte del justo. En ese sentido, dichas metáforas son un dispositivo-esperanza de un imaginario que intenta superar una interpretación legalista de la religión o de la persecución secular que proclama el triunfo de la injusticia y la muerte violenta. Los relatos no apuntan meramente a una cuestión de la vida más allá de la muerte, en términos metafísicos, sino que su núcleo radica en la proclamación del triunfo de la justicia divina y en la transformación de las víctimas políticas en actores escatológicos de la justicia divina. En el caso de Jubileos, el papel del enviado o testigo está en función de entregar su vida en medio de su pueblo. Como hemos visto, la metáfora de la sangre derramada recurre al paradigma de Abel, según el cual, son las víctimas históricas quienes juzgarán al mundo en el eschaton. En los textos de las 1Enoch, Parábolas de Enoch, Epístola de Enoch, Daniel, Ascensión de Moisés así como en el Test XII Patriarcas aparece como núcleo de este imaginario, una valoración positiva de la pobreza así como del padecer o morir por Dios; esta paradoja responden a una *inversión escatológica* propia del pensamiento apocalíptico que fecundó la convicción de las víctimas en su lucha por la justicia y en donde se fraguó tanto el anuncio de la inminencia del juicio como la convicción en la exaltación del Justo. Por tanto no es casualidad que en los diversos textos analizados, p.e., en Dn 7, 11-12; AscMoisés 10, 9, se postula que la promesa de la resurrección tanto al pueblo, a los ‘santos’, como al Justo en su condición de testigos o para aquellos que han luchado por la justicia en este mundo.

Tomando en consideración nuestro punto de partida acerca de un regreso a la apocalíptica en la teología latinoamericana se impone una conclusión desde los textos bíblicos. Es en la lucha por la justicia en donde la teología encuentra el centro de su fe en la resurrección y, por consiguiente, será en el encuentro con los mártires y justos del continente donde encontrará hoy el mensaje de la resurrección. El análisis anterior nos lleva a afirmar que la verificación de la fe en una vida trascendente se evalúa en la lucha por la justicia de Dios en la historia. Por tanto, es la propia convicción escatológica la que impulsa al creyente al plano político, esto explica, algo obvio sin duda, que las formulaciones de la victoria de la justicia, tal como las encontramos en el NT, entendida como resucitar, exaltación o convertirse en ángeles fueron experimentadas y proclamadas no por los verdugos sino por las víctimas.

Resumen: El artículo expone antecedentes del imaginario del martirio en la apocalíptica judía, la cual se puede constatar a través del estudio de dos metáforas: la del arrebató al cielo y la sangre derramada de los justos. La apocalíptica en cuanto pensamiento estético, desarrolla dicha metafórica en grupos marginales judíos quienes al regreso del destierro comienzan a elaborar un proyecto histórico fundado en una metafórica de la entrega de la vida por el pueblo o por Dios, con su posterior exaltación a los cielos. Este imaginario se caracteriza fundamentalmente como una interpretación político-escolológica de la muerte causa de la justicia de Dios, que muestra una nueva racionalidad de dar la vida por la justicia divina.

Palabras clave: Estética, martirio, justicia, arrebató, negatividad, escolología.

Abstract: The Article exposes the imaginary antecedents of martyrdom in Jewish apocalyptic, which can be seen through the Study of two Metaphors: the Rapture to Heaven and the Blood of the Righteous. The apocalyptic as aesthetic thought, develops such metaphoric in marginal groups Jews who returned from exile to begin to develop a historical project based on a metaphorical delivery of life by the people or by God, with his subsequent exaltation to Heaven. This imagery is mainly characterized as a political-eschatological interpretation of Death because of the Justice of God, which shows a new rationality of giving life by divine justice.

Keywords: Aesthetic, martyrdom, justice, rapture, negativity, eschatology.

La recepción del pensamiento agustiniano sobre el tiempo en *Temps et récit* de Paul Ricœur

Rodrigo Álvarez Gutiérrez, OSB

MONASTERIO BENEDICTINO SANTÍSIMA TRINIDAD
ralvareg@uc.cl

PREÁMBULO

La temporalidad constituye una vertiente de reflexión tanto para el hombre del pasado como del presente. Por ello, Agustín de Hipona en el Libro XI de las *Confesiones* desarrolla el binomio tiempo-eternidad¹.

La alabanza bíblica² es el medio para abordar la actuación divina extramundana. Sin embargo, qué sucede con el tiempo; y más aún cuando la eternidad se reviste de cronos en Jesucristo³. El Doctor de la Gracia se resiste a la medición y al movimiento como claves para entender esta pregunta. Para ello, se aleja de la distinción clásica del tiempo:

“Pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Porque estas son tres cosas que

¹ Cfr. E. PRZYWARA, *Augustin passions et destins de l'Occident* (Les Éditions du Cerf, Paris 1987).

² Cfr. A. LA COQUE - P. RICŒUR, *Pensar la Biblia* (Herder, Barcelona 2001). Cfr. D. NOCQUET, “La grande chronologie: temps et espace dans le récit biblique de l'histoire” en *Études théologiques et religieuses* 85 (2010), 420-421.

³ Cfr. L. GIOIA, *The theological Epistemology of Augustine's de Trinitate* (Oxford Theological Monographs, Oxford 2010), 68ss. Cf. L. GIOIA, “La connaissance du Dieu Trinité chez Saint Agustín, par delà les embarras de l'analogie et de l'anagogie” en E. DURAND - V. HOLZER (ed.), *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle, Colección Cogitatio Fidei 266* (Les Éditions du Cerf, Paris 2008), 97-139. Cfr. B. STUDER, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippona: Christocentrism or Theocentrism?* (The Liturgical Press, Collegeville 1997). Cfr. W. KNOCH, *Dieu à la recherche de l'homme* (Éditions du Cerf, Paris, 1995).

existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)”⁴.

Es así como la condición ontológica del tiempo⁵ se transforma en dimensión psicológica del mismo. Por ello, las interrogantes ¿qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto fácil y brevemente?⁶, permanecieron sin responder en la especulación inmediata⁷. La cosmogonía tradicional no logra integrar a uno de sus personajes principales: el hombre. Solo con la figura de Husserl y Heidegger, el tiempo vuelve a la palestra intelectual⁸.

Por su parte, Paul Ricœur en *Temps et récit* retoma la disquisición de Agustín desde la mediación del relato: “La función referencial de la trama reside precisamente en la capacidad que tiene la ficción de refigurar esta experiencia temporal víctima de las aporías de la especulación”⁹. El tiempo es tratado como una vivencia recreada y no como un intento de llegar a la *quidditas* del objeto. Pese a ello, la *intentio* y la *distensio animi* son conceptos recurrentes en la misma argumentación de Ricœur; pero desde el concepto de ipseidad. Tanto Agustín como Aristóteles se encuentran

⁴ SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones* (BAC, Madrid MCMLXXIX), XI, 20,26: “tempora sunt tria: praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio”.

⁵ Cfr. I. CHAREIRE, “Note sur le paradoxe chrétien du rapport au temps” en *Théophilyon*, 15 (2010), 175-188. Cfr. E. BRITO, “Le temps: énigme des hommes, mystère de Dieu” en *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 83 (2007), 529. Cfr. R. JOHANN, “Le mystère du temps: Approche théologique” en *Theological Studies* 24(1963), 324-325.

⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones XI*, 14,17: “Quid est enim tempus? Quis hoc fáciles breviterque explicaverit?”.

⁷ Cfr. J. PEGUEROLES, *San Agustín un platonismo agustiniano* (PPU, Barcelona 1985), 168-182. Cfr. S. BÖHN, *La temporalité dans l'anthropologie agustinienne* (Les Éditions du Cerf, Paris 1984), 15-94.

⁸ Cfr. E. HOUSSET, *Husserl et l'idée de Dieu* (Éditions du Cerf, Paris 2010), 71-106. Cfr. P. Y. BOUROL, *Le Dieu des philosophes* (Éditions du Cerf, Paris 1989).

⁹ P. RICŒUR, *Tiempo y narración I* (Siglo XXI, Madrid 1997), 34: “c’est dans la capacité de la fiction de re-figurer cette expérience temporelle en proie aux apories de la spéculation philosophique que réside la fonction référentielle de l’intrigue”. La traducción francesa ocupada es: P. RICŒUR, *Temps et récit I* (Éditions du Seuil, Paris 1983), 13. En adelante, pondremos entre paréntesis la página correspondiente al final de la cita original francesa.

en núcleos esenciales de la argumentación del filósofo francés. ¿Cuál es la intención de ello? A simple vista se podría hablar de un uso de fuentes, influencia o de recepción. Hans Urs von Balthasar¹⁰ afirmaba que la distensión del alma en Agustín constituye una condición previa a la experiencia del tiempo, constituyendo a la psique como medio referencial al igual que la función narrativa. Es así como la hermenéutica realizada por Paul Ricœur se torna compleja con el paso de lo simbólico a lo textual¹¹.

Por lo cual, se hace necesario estudiar el tratamiento que hace Paul Ricœur de la temporalidad agustiniana, pues su pensar es dialogal y conlleva un fin. Este es el paso de la relación: tiempo-narración a “tiempo narrado”. Centraremos nuestra atención en el capítulo 1 del tomo I de *Temps et récit*: “Aporías de la experiencia del tiempo: el libro XI de las *Confesiones* de san Agustín” y el capítulo 1 del tomo III: “Tiempo del alma y tiempo del mundo: el debate entre Agustín y Aristóteles”. Este último apartado se abocará solo a la relación Agustín-Ricœur, dejando de lado a Aristóteles pues nuestro estudio rebasaría los límites propuestos.

I. LA RECONSTRUCCIÓN ARGUMENTATIVA DE PAUL RICŒUR DEL TEMA TEMPORAL DEL LIBRO XI DE LAS *CONFESIONES*

Son conocidos los numerosos estudios sobre la relación de Paul Ricœur y Agustín. Cabe mencionar a Isabelle Bochet¹², L. Alici¹³, D. Capps¹⁴, G

¹⁰ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento* (Ediciones Encuentro, Madrid 2008), 23.

¹¹ Jean Greisch señala los grandes lineamientos del pensar religioso de P. Ricœur. Para mayor información Cfr. PH. CAPELLE-DUMONT, *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine*, IV, JEAN GREISCH-GENEVIÈVE HÉBERT (ed.) (Éditions du Cerf, Paris 2011), 235-246.

¹² Cfr. I. BOCHET, *Augustin dans la pensée de Paul Ricœur* (Éditions Facultés Jésuites de Paris, Paris 2003), 39 ss. Cfr. I. BOCHET, *Saint Augustin et le désir de Dieu* (Études-Augustiniennes, Paris 1982). 118 ss. Cfr. I. BOCHET, “Variations contemporaines sur le thème augustinienne: l'énigme du temps” en MAXENCE CARON (ed.) *Les cahiers d'histoire de la philosophie: saint Augustin saint Augustin* (Éditions du Cerf, Paris 2009) 519-549.

¹³ L. ALICI, “Temporalità e memoria nelle Confessiones. L'interpretazione di Paul Ricœur” en *Augustinus* 39(1994), 5-19.

¹⁴ D. CAPPS, “Augustine as Narcissist: Comments on Paul Rigby's Paul Ricœur, Freudianism and Augustine's Confessions” en *Journal of the American Academy of religion* 53 (1985), 125-127.

Madec¹⁵ y J. Wilson¹⁶. Cada uno de ellos aborda algún aspecto de dicha reciprocidad.

El tema de la temporalidad ocupa un puesto relevante en la investigación del autor francés, la cual muchas veces va acompañado de la memoria, la historia y el olvido¹⁷. Sin embargo, no se puede dejar de lado la pertinencia de su lectura agustiniana, la cual se circunscribe en el enigma¹⁸ del libro XI ¿Cómo es posible que el Doctor de la Gracia pase de un relato autobiográfico a comentar el libro del Génesis? A lo anterior hay que agregar el tópico de la mensurabilidad del tiempo y la función de la memoria. Pareciera que el autor francés olvidara asuntos tan relevantes de la lógica agustiniana. Este, en *Caminos de reconocimiento*, señalará: “La problemática del reconocimiento de sí alcanza simultáneamente dos cimas con la memoria y la promesa [...] Pero ambas deben pensarse juntas en el presente vivo del reconocimiento de sí, gracias a algunos rasgos que poseen en común”¹⁹.

Es así como Ricœur apunta a un hecho fundamental. Agustín no pretende afirmar qué es el tiempo, sino conducir al lector a la trascendencia divina. Por su parte, el autor francés busca puntos de mediación.

La ya mencionada profesora Bochet confecciona, en su libro titulado *Augustin dans le pensée de Paul Ricœur*, un índice de los textos agustinianos comentados por dicho autor. Las *Confesiones* son las que poseen el mayor número de frecuencias, destacando el libro XI. ¿Cuál será el interés por estas páginas? Es indudable que el tópico del tiempo y de la memoria atraviesan gran parte de la obra ricqueriana. Pero en *Temps et récit* subyace el *quomodo* de una conjunción. Este es el “et”. ¿Cuál es la intención de este título? Pensada de modo ingenuo podría significar

¹⁵ G. MADEC, “Ricœur Paul, Temps et Récit, I” en *Bulletin augustinien, Revue des Études Augustiniennes* 30 (1984), 373-374.

¹⁶ J. WILSON, *Converting Time en Contemporary Philosophy* 15 (1993), 19-23.

¹⁷ Cabe mencionar: *Histoire et vérité, La mémoire, l'histoire, l'oubli, La métaphore vive, Le conflit des interprétations* como las más relevantes en el análisis de estos temas.

¹⁸ Cfr. I. BOCHET, “Variations contemporaines sur le thème agustinienne: l'énigme du temps” en *Les cahiers d'histoire de la philosophie: saint Augustin*, 525ss. Esta autora explica la cuestión señalando que el libro XI afirma a Dios como creador, el libro XII que la mutación de las cosas constituye el tiempo y el libro XIII distingue el tiempo del alma del tiempo del mundo.

¹⁹ P. RICŒUR, *Caminos de reconocimiento* (FCE, México, 2006), 145.

el estudio de dos realidades equiparables o distintas. Pero Paul Ricœur establece una tesis de trabajo donde se presentan dos elementos en juego. Por un lado el lenguaje narrado (vivido) y por otro la temporalidad. Este afirmará: “El mundo desplegado por toda obra narrativa es siempre un mundo temporal”²⁰. Es así como la materialidad de la escritura posee una virtualidad creadora. Se podría llamar performativa, es decir, la palabra constituye realidad. Pero ¿qué sucede con el tiempo? ¿Se contradice con la narración o se complementa con él? Nuestro autor dirá: “[...] la narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal”²¹. El presupuesto implica una cópula verbal. Un mundo equivale al otro desde una lógica clásica. Pero no nos encontramos ante una premisa que implica igualdad, sino significatividad. La semántica del tiempo y de la narración involucran una hermenéutica circular en el sentido pleno del término.

El tiempo requiere una modalidad antropológica de funcionamiento, el cual es dado por la narración y el lector que le acompaña. A su vez, todo discurso narrativo es significativo por su carácter sincrónico-diacrónico.

Teniendo presente lo anterior, se podría sostener que el *modus operandi* de Ricœur implica la complementariedad de dichas afirmaciones y no su dependencia *viciosa*. Este se vale de dos ejes agustinianos para validar la necesidad de dicha propuesta:

- a) El tiempo humano y la eternidad divina
- b) El tiempo como *intentio* y *distentio animi*.

Es así como nos encontramos con un lector de Agustín que busca significatividad y respuestas inconclusas, no soluciones. De ninguna forma el mundo del lector violenta el relato en sí. Paul Ricœur abre, revela y manifiesta el mundo agustiniano. Ahondaremos cómo realiza esta labor.

1.1. Tiempo humano y eternidad divina

Este binomio constituye el principio de una reflexión que no desechará las características más evidentes del texto agustiniano. Ya sea por el

²⁰ P. RICŒUR, *Tiempo y narración I*, 39: “Le monde déployé par toute œuvre narrative est toujours un monde temporel” (17).

²¹ P. RICŒUR, *Tiempo y narración I*, 39: “[...] le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l’expérience temporelle” (17).

contexto religioso dado por el hecho teológico de la creación. Bernard Rey acotará: “En efecto, decir que Dios crea la luz, las estrellas, la tierra y todo lo que contiene, y en última instancia, la humanidad significa que desacraliza estas realidades: no son más que criaturas [...] Dios es el creador, el pueblo elegido lo distingue de todo el orden creado: Él es totalmente distinto de su creación”²² ya sea por el tono himnódico del mismo. J. L. Marion señalará: “Reconocemos en primer lugar e inmediatamente el principio que para Agustín la confessio se divide en la confesión de los pecados y una confesión de alabanza”²³. Es así como el mismo Agustín afirma:

“Por ventura, Señor, siendo tuya la eternidad, ignoras las cosas que te digo, o ves en el tiempo lo que se ejecuta en el tiempo? Pues, ¿por qué te hago relación de tantas cosas? No ciertamente para que las sepas por mí, sino que excito con ellas hacia ti mi afecto y el de aquellos que leyeren estas cosas, para que todos digamos: Grande es el Señor y laudable sobremanera. Ya lo he dicho y lo diré: por amor de tu amor hago esto”²⁴.

Ricœur verifica esta realidad ya conocida por todos los especialistas agustinianos. Las *Confesiones*, más allá de un relato autobiográfico, constituye un dilema existencial del autor. El hecho de la conversión tiñe el discurso filosófico-teológico²⁵. Todas aquellas ideas, pensamientos o

²² B. REY, *La discrétion de Dieu* (Éditions du Cerf, Paris, 1997), 17: “En effet, affirmer que Dieu crée la lumière, les astres, la terre et tout ce qu’elle renferme, et finalement l’humanité, c’est désacralise ces réalités: elles ne sont que des créatures [...] Dieu créateur, le peuple élu le distingue de tout l’ordre créé : il est totalement autre que sa création”.

²³ J. L. MARION, *A lieu de soi l’approche de Saint Augustin* (PUF, Paris, 2008), 31: “Nous admettrons d’abord et d’emblée le principe que pour saint Augustin la confessio se dédouble en confession des pêches et confession de louange”.

²⁴ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 1: “Numquid, Domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus vides quod fit in tempore? Cur ergo tibi tot rerum narrationes digero? Non utique ut per me noveris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: Magnus Dominus et laudabilis valde. Iam dixi et dicam: amore amoris tui facio istuc”.

²⁵ O. VELÁSQUEZ, “¿Qué confiesan las Confesiones?”, en *Seminarios de filosofía 17-18* (2004-2005), 192-200: “Las Confesiones son la obra más plotiniana de Agustín, pero reflejan los dramáticos cambios que, en el transcurso de un siglo se habían suscitado en él y en el mundo a su alrededor. El gran pensador pagano dejaba una herencia ambivalente: la interioridad, espacio inteligible del hombre en que la divinidad podía ser hallada, continuaba conservando su lugar esencial;

creencias deben pasar por el cedazo de la Escritura y de la fe revelada. Pero un hecho es indudable; el tono es tensional y a veces agobiante. Es así como el tema del tiempo es clave. Este traspasa el pensamiento de la época y el *Kairos* divino. Durante la época agustiniana confluyen dos tipos de pensamiento temporal. Uno de corte absolutista que piensa el tiempo como una realidad completa en sí misma (Estratón) y otra relacional que hace depender el tiempo de otra virtualidad. Ejemplo de ello es la relación tiempo-movimiento planteada por Aristóteles en su *Física*. Pero hay pensadores que combinan ambas posturas. Plotino afirmará que el tiempo es imagen móvil de la eternidad (Enn. I, 7), pero es una imagen que tiene su sede en el alma²⁶.

Paul Ricœur afirmará que la especulación tiempo-eternidad²⁷ en Agustín procura colocar: “[...] el tiempo bajo el horizonte de una idea-límite [...] intensificar la experiencia misma de la distentio en el plano existencial [...] exigir a esta misma experiencia que se supere en la línea de la eternidad”²⁸. El filósofo francés no desconoce el juego agustiniano de contraponer ambas realidades desde la revelación, ni el tono laudatorio del texto. Su intención radica en el “cómo” de ello. Revisemos brevemente cada una de estas explicaciones al dilema tiempo-eternidad:

a) *Idea límite*

La eternidad como idea límite implica dos hechos de la revelación. El primero es la Creación descrita por Agustín en los primeros párrafos del libro XI. Su inquietud no se aboca a la veracidad del hecho, sino al cómo

la desvalorización de la efigie y la forma exterior, en cambio, junto a ciertos sentimientos encontrados acerca de la individualidad, habría hecho imposible realizar un retrato como el que Agustín realiza de sí mismo en Confesiones. Podría resultar chocante hablar demasiado de sí mismo, por mucho que ya para Agustín los acontecimientos personales podían reflejar, con sorprendente lucidez, todo ese mundo espiritual en que se suponía habitaba la divinidad”.

²⁶ Cfr. ÉDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, *Le Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age (IIIe-XIIIe siècles)*, (Paris 9-12 mars 1981, 1984).

²⁷ A. POWTER, “La relación tiempo-eternidad en el libro XI de las «Confesiones» de san Agustín” en *Augustinus* 53 (2008), 383-483.

²⁸ P. RICŒUR, *Tiempo y narración I*, 66: “le temps sous l'horizon d'une idée-limite [...] d'intensifier l, expérience même de la distentio au plan existentiel [...]cette expérience même a se surpasser en direction de l'éternité” (42).

del mismo. En este momento aparece el segundo hecho de la economía de la salvación: la palabra. Pero no cualquier palabra que se pronuncia humanamente. Es el Verbo eterno del Padre: Jesucristo. El discurso del Génesis se complementa con el prólogo del Evangelista Juan. Ricœur juega con las palabras *Verbum* y *verba* para explicar este razonamiento. La primera permanece y la segunda pasa. Pero las epístolas paulinas señalan que Dios ha hecho todas las cosas por el Verbo. Esto también conduce a la perplejidad. El filósofo francés afirmará: “[...] esta asignación de un comienzo y de un fin por la razón eterna implica que esta conozca el momento cuando (*quando*) esa cosa ha tenido que comenzar y acabar”²⁹. La palabra clave es razón eterna, la cual hace que las cosas sean o no sean. Lo anterior solo tiene sentido en una posible definición de eternidad: “Ni tú precedes temporalmente a los tiempos: de otro modo no precederías a todos dos tiempos. Mas precedes a todos los pretéritos por la celsitud de tu eternidad, siempre presente”³⁰. Pensar la eternidad implica un siempre, a diferencia del tiempo que se reduce a una tríada contradictoria. El contexto hace presente el *Timeo*. El tiempo pareciera ser una creatura que se contradice con la nada. Es así como Ricœur presenta la tensión nada-ser o tiempo y eternidad como el eje fundante del obispo de Hipona.

*b) La experiencia intensificada*³¹

La ontología se esfuerza en hacer suya la revelación, pero la eternidad no puede ser vivida o vivible a diferencia del tiempo³². Por ello, Agustín en palabras de Ricœur transforma su Libro XI en una experiencia de *queja*. El tema fundamental es el deseo de Dios que desgarrar el alma del hombre, pues existe una diferencia entre el Creador y la creatura expresada en esta dupla: tiempo y eternidad. Todos los comienzos laudatorios dirigidos a Dios no hacen otra cosa que expresar ese quebranto interior de

²⁹ P. RICŒUR, *Tiempo y narración I*, 70: “[...] cette assignation d’un commencement et d’une fin par la raison éternelle implique que celle-ci connaisse «le moment quand» (quando) cette chose a du commencer ou finir” (45).

³⁰ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XIII, 16: “Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis”.

³¹ En este tema Ricœur recurre a Stanislas Boros y su ensayo sobre *Las categorías de la temporalidad en san Agustín*.

³² Cfr. P. RICŒUR, *Tiempo y narración I*, 73-74.

las *Confesiones*. Es así como la *distentio animi* deja el plano de las aporías temporales y se convierte en parte integrante del hombre.

c) Jerarquización interna

La no experiencia de la eternidad divina no es momentánea, sino recurrente. No significa repetición de la misma, sino profundidad de la caducidad temporal, “sin duda, era preciso confesar lo «otro» del tiempo para estar en condiciones de hacer justicia plena a la temporalidad humana y para proponerse no abolirla, sino profundizarla, jerarquizarla, desarrollarla, según planos de temporalización cada vez menos «distendidos» y más «extendidos, non *secundum distentionem*, sed *secundum intentionem*»³³.

Agustín intentará, con toda la sutileza que le permite su genio, salvaguardar la eternidad de Dios³⁴ y la temporalidad humana. Ambas realidades se miran e intentan relacionarse, sin embargo, escapa a él una verdad. Existen puntos de fusión. Uno de ellos es el Verbo de Dios y otro son las expresiones artístico-litúrgicas³⁵. Estas últimas adelantan algo de lo eterno. El discurso agustiniano siempre las presenta en contradicción. Es necesario salvaguardar la diferencia ontológica y olvidarse de la forma expresiva de dicha “contradicción”. Ricœur da cuenta de este hecho mediante los tres postulados ya mencionados.

1.2. El tiempo como *intentio* y *distentio animi*: la medida del tiempo

La pregunta ontológica por la *quidditas* temporal cede al hecho humano de la temporalidad vivida³⁶. La existencia está recubierta de una existencia temporal que no se puede explicar, pero que se vive en todo momento. Christoph Horn afirma respecto de lo anterior: “Parece como si aquí,

³³ P. RICŒUR, *Tiempo y narración I*, 79. “Sans doute fallait-il confesser l’autre du temps pour être en état de rendre pleine justice à la temporalité humaine et pour se proposer non de l’abolir mais de l’approfondir, de la hiérarchiser, de la déployer selon des niveaux des temporalisation toujours moins non *secundum distentionem*, sed *secundum intentionem*” (53).

³⁴ Cfr. E. GILSON, *Introduction à l’étude de saint Augustin* (Librairie philosophique J. Vrin, París 1949), 246 ss.

³⁵ C. BOUREUX, “La liturgie comme manière d’habiter l’espace et le temps” en *Théophilyon*, 15(2010), 27-50.

³⁶ Cfr. P. RICŒUR, *Tiempo y narración I*, 42.

al final del pensamiento antiguo, por primera vez se distinguiera entre tiempo objetivo y tiempo subjetivo”³⁷. Ricœur centrará agudamente sus afirmaciones en las preguntas vitales de Agustín. La reflexión especulativa supone el fenómeno mismo del tiempo. Por ello, una posible respuesta a la cuestión del cronos solo es capaz de generar un sinnúmero de nuevas disquisiciones. Así, la llamada solución psicológica atribuida a Agustín contiene una inviabilidad de orden racional dada por su lógica argumentativa. Este dilema es descrito con agudeza por nuestro filósofo francés al señalar: “En mi libro será constante la tesis de que la especulación sobre el tiempo es una cavilación inconclusa a la que solo responde la actividad narrativa. No porque esta resuelva por suplencia las aporías; si las resuelve, es en sentido poético y no teorético”³⁸. La palabra clave es aporía. Pero ¿a qué tipo de aporía se refiere Ricœur al dialogar con Agustín? Revisemos las grandes ideas agustinianas comentadas agudamente por el filósofo francés.

La interrogante ¿acaso se puede mensurar el tiempo? tiene sentido en otra interrogante fundamental ¿qué es el tiempo? Pareciera obvio tener en la mente tal premisa. Pero en el horizonte agustiniano ello implica una ontología desgarradora: “¿Qué es entonces el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé, y si trato de explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé”³⁹. El lamento agustiniano responde al escepticismo de su época. Saranyana describe esta situación con la siguiente afirmación: “San Agustín estima, por consiguiente, que el mundo de la experiencia impone cierta suma de certidumbres. Contra la evidencia de la realidad del universo sensible no hay –según él– escepticismo que valga”⁴⁰. De allí que la relación del tiempo y de su medida sean relevantes en su pensamiento. Ricœur hablará de la paradoja del ser y del no ser⁴¹. Este apun-

³⁷ C. HORN, *Agustín de Hipona* (IES, Santiago 2012), 105.

³⁸ P. RICŒUR, *Tiempo y narración I*, 43: “Ce sera une thèse permanente de ce livre que la spéculation sur le temps est une ruminatio inconclusive à laquelle seule réplique l’activité narrative. Non que celle-ci résolve par suppléance les apories. Si elle les résout, c’est en un sens poétique et no théorétique du terme” (21).

³⁹ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XIV, 17: “Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio”.

⁴⁰ J. I. SARANYANA, *La filosofía medieval* (Eunsa, Pamplona 2007), 67. Cfr. C. KIRWAN, *Augustine against the Skeptics- The Skeptical Tradition* (University of California Press, Berkeley, 1983), 205-224.

⁴¹ Cfr. P. RICŒUR, *Tiempo y narración I*, 45.

tará al meollo de la cuestión ¿cómo es posible dar cuenta de la medida del tiempo? Solo el lenguaje es capaz de ello. Por ello, Agustín describe la acción temporal del hombre mediante ejemplos significativos. La brevedad y la largueza dan cuenta de la expectación y de la memoria. De allí que el análisis del Doctor de la Gracia se sitúe en definir presente, pasado y futuro:

“Y, sin embargo, Señor, sentimos los intervalos de los tiempos y los comparamos entre sí, y decimos que unos son más largos y otros más breves. También medimos cuánto sea más largo o más corto aquel tiempo que este, y decimos que este es doble o triple y aquel sencillo, o que este es tanto como aquel. Ciertamente nosotros medimos los tiempos que pasan cuando sintiéndolos los medimos; mas los pasados, que ya no son, o los futuros, que todavía no son, ¿quién los podrá medir? A no ser que se atreva alguien a decir que se puede medir lo que no existe”⁴².

Por su parte, Paul Ricœur dará cuenta de la dinámica de la acción agustiniana. Verbos como *sentimus*, *comparamus* o *metimur* aluden a la experiencia sensible, y el autor de *Confesiones* se ofusca en la quiddidad del tiempo. La pregunta del cómo se manifiesta el tiempo sucede a la del qué es⁴³. Por ello:

“El discurso de Agustín sobre el carácter enigmático del tiempo se podría remontar a Plotino. El tiempo, un fenómeno cotidiano bien conocido, se esconde [...] Con todo, está claro que eternidad significa reposo y calma, y movimiento un proceso inquieto [...] existe una dificultad en el hecho de que en el transcurso del tiempo lo futuro pasa a ser pretérito”⁴⁴.

⁴² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XVI, 21: “Et tamen, Domine, sentimus intervalla temporum et comparamus sibimet et dicimus alia longiora et alia breviora. Metimur etiam, quanto sit longius aut brevius illud tempus quam illud et respondemus duplum esse hoc vel triplum, illud autem simplum aut tantum hoc esse quantum illud. Sed praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur; praeterita vero, quae iam non sunt, aut futura, quae nondum sunt, quis metiri potest, nisi forte audebit quis dicere metiri posse quod non est? Cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest, cum autem praeterierit, quoniam non est, non potest”.

⁴³ Cfr. P. RICŒUR, *Tiempo y narración I*, 49. Cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 1998). Cfr. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz* (Frankfurt, Klostermann 1980).

⁴⁴ C. HORN, *Agustín de Hipona*, 108.

La solución de los tres presentes no hace otra cosa que transformar lo qué es en una característica y no en algo esencial. Por lo tanto, lo accesorio requiere de una matriz fundamental. El tiempo requiere asentarse en un lugar. Diríamos en un dónde.

1.3. La memoria y la expectación

Ricœur poco a poco va desentrañando la lógica argumentativa de Agustín. De esta manera, señala tres preguntas fundamentales: ¿Qué es el tiempo?, ¿cómo se manifiesta?, ¿dónde está? En la trama argumentativa del libro XI de las *Confesiones*. La comprensión de dicha *forma mentis* está dada por el tono himnódico del Doctor de la Gracia. Este pareciera tener dos motivaciones. En primer lugar, pedir auxilio a la divinidad, y en segundo lugar, dar cuenta de nuevas aporías, preguntas y cuestionamientos. Es indudable que para responder a la cuestión del dónde se debe profundizar en dos palabras claves. El mismo Ricœur señalará: “(...) las nociones de narración y de previsión dentro del marco de la cuestión dónde. Narración –diremos– implica memoria y previsión, espera. Pero, ¿qué es recordar?”⁴⁵. Todo lenguaje se fundamenta en signos. Muchos de ellos pasan desapercibidos, pero otros dejan su huella en el hombre. La memoria⁴⁶ juega un rol de asidero de este pasado de impresiones actuales. Agustín no puede dejar de lado la *historia salutis* del pueblo de Israel y de la Iglesia, pero debe justificar al Cristo que ha de venir por medio de la expectación. El presente dilataría o contraería. Nuestro filósofo francés señalará que es una *solución elegante pero laboriosa*. Tanto la huella pretérita o el signo premonitorio requieren de un dónde. Agustín Afirmará:

“Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Porque estas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan:

⁴⁵ P. RICŒUR, *Tiempo y narración I*, 49: “[...] les notions de narration et de prévision. Narration, dirons-nous, implique mémoire, et prévision implique attente. Or qu’est-ce que se souvenir?” (26-27).

⁴⁶ Cfr. M. YOSHISHIKA, “Significado de memoria en las Confesiones de san Agustín” en *Augustinus 31* (1986), 213-220.

presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)”⁴⁷.

Enclave de lo anterior es el término “anima”. El paso de lo ontológico al espíritu humano implica una nueva pregunta: ¿Cómo caracterizar el tiempo humano? Pues la interrogante ¿qué es el tiempo humano?⁴⁸, no tiene sentido. Lo mensurable aparece nuevamente a la palestra conectada al movimiento de los astros y al concepto de día. Pareciera que Agustín discutiese con los filósofos anteriores a él y nuevamente centrarse su atención en una cosmología ontológica. Pero es la idea del Dios creador la que prevalece en su horizonte. ¿Acaso el movimiento de los astros es el tiempo? ¿Dios no podría acelerar ese movimiento, cambiando los días, los meses y los años en su duración? Dios ha creado los astros para marcar el tiempo, como señala el libro del Génesis. Paul Ricœur señala que este momento es decisivo⁴⁹. Hay un giro. Agustín lo formula de la siguiente forma: “Veo, pues, que el tiempo es una cierta distensión. Pero ¿lo veo o es que me figuro verlo?”⁵⁰. En palabras de Ricœur la distensión explica la tríada del presente que se ve, se recuerda y se espera. Sin embargo, la coordenada de sentido es el espíritu humano⁵¹. La mensurabilidad del tiempo no debe nada al movimiento exterior, se escapa a él. Aquí se encuentra la interpretación y crítica ricqueriana de Agustín⁵².

1.4. *Intentio-distentio*

El pensamiento agustiniano, pese a centrarse en el presente y en sus extensiones temporales, solo puede hacer consciente el pasado a través del lenguaje. Preguntas como ¿cuánto tiempo hace que salimos de Tagaste?, nos remiten a una acción pretérita. Más aún, ejemplos como la

⁴⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XVI, 20, 26: “Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspectatio”.

⁴⁸ Cfr. P. RICŒUR, *Tiempo y narración I*, 53.

⁴⁹ Cfr. P. RICŒUR, *Tiempo y narración I*, 57.

⁵⁰ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XVI, 23, 30. “Video igitur tempus quamdam esse distentionem. Sed video?”.

⁵¹ Cfr. P. RICŒUR, *Tiempo y narración I*, 58.

⁵² Cfr. P. RICŒUR, *Tiempo y narración I*, 61.

voz, la cual empieza a sonar o cesa totalmente, patentiza una situación compleja: “En cuanto al tiempo presente, ¿cómo lo medimos, si no tiene espacio? Lo medimos ciertamente cuando pasa, no cuando es ya pasado, porque entonces ya no hay qué medir”⁵³. Pero Ricœur apunta al meollo del asunto. Agustín señala: “Porque pasando se extendía (*tendebatur*) en cierto espacio de tiempo en que podía ser medida, por no tener el presente espacio alguno”⁵⁴. La palabra fundamental es el verbo “extender” y no “pasar”. Este último no sitúa en la dimensión ontológica del no ser. En cambio, el primero implica permanencia. Sin duda: “La noción de *distentio animi* no ha recibido lo que corresponde hasta que no haya contrastado la pasividad de la impresión con la actividad del espíritu en direcciones opuestas [...]. Solo un espíritu así, diversamente extendido, puede distenderse”⁵⁵. En consecuencia, el espíritu humano permite un tránsito activo mediante el presente. Este es quien atiende, espera y recuerda. Por ello, el tiempo encuentra su inflexión más mínima en el presente como punto de paso y más alto en la misma acción de pasar:

“Supongamos que voy a recitar un canto sabido de mí. Antes de comenzar, mi expectación se extiende a todo él; mas en comenzándole, cuanto voy quitando de ella para el pasado, tanto a su vez se extiende mi memoria y se distiende la vida de esta mi acción en la memoria, por lo ya dicho, y en la expectación, por lo que he de decir. Sin embargo, mi atención es presente, y por ella pasa lo que era futuro para hacerse pretérito. Lo cual, cuanto más y más se verifica, tanto más, abreviada la

⁵³ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XXI, 27: “Dixi ergo paulo ante, quod praetereuntia tempora metimur, ut possimus dicere duplum esse hoc temporis ad illud simplum aut tantum hoc quantum illud et si quid aliud de partibus temporum possumus renuntiare metiendo. Quocirca, ut dicebam, praetereuntia metimur tempora, et si quis mihi dicat: «Unde scis?», respondeam: «Scio, quia metimur, nec metiri quae non sunt possumus, et non sunt praeterita vel futura». Praesens vero tempus quomodo metimur, quando non habet spatium? Metimur ergo, cum praeterit, cum autem praeterierit, non metitur; quid enim metiatur, non erit”.

⁵⁴ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XXVII, 34: “Praeteriens enim tendebatur in aliquod spatium temporis, quo metiri posset, quoniam praesens nullum habet spatium”.

⁵⁵ P. RICŒUR, *Tiempo y narración I*, 61: “La notion de *distentio animi* n’a pas reçu son du tant qu’ont n’a pas contrasté la passivité de l’impression avec l’activité d’un esprit tendu en des directions opposées [...] la mémoire et l’attention. Seul un esprit ainsi diversement tendu peut être distendu” (37).

expectación, se alarga la memoria, hasta que se consume toda la expectación, cuando, terminada toda aquella acción, pasare a la memoria”⁵⁶.

Ricœur señalará que la distensión agustiniana se concibe como un contraste entre tres tensiones, como una dialéctica de la espera y de la expectación; y como un desfase o no coincidencia de las tres modalidades de acción⁵⁷. Agustín reduce la extensión del tiempo en toda su complejidad lingüística a la distensión del espíritu humano que canta y en la misma acción todo se funde. Presente, pasado y futuro se desfasan, concuerdan y se separan en el mismo actuar del Espíritu humano. Pese a ello, Agustín no descubre que la tensión puede disiparse en el mismo hecho del relato. La verticalidad de la eternidad sofoca la horizontalidad del tiempo⁵⁸. La insistencia de un alma vuelta a Dios es un ejemplo clave de este dilema⁵⁹.

II. HALLAZGOS E INTUICIONES

El primer tomo de *Temps et récit* constituye una recepción desde la etimología misma de la palabra: *recipere*. Paul Ricœur hace suyo el pensamiento agustiniano, pero a la vez toma distancia de él con una tónica de profundo respeto y simpatía. Intenta descubrir las categorías que sustentan la *forma mentis* del Doctor de la Gracia. Esta manera de actuar no pretende sintetizar ni mucho menos desmembrar el edificio de las *Confesiones*. Su afán primordial es interrogarse sobre las aporías que nacen de

⁵⁶ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XXVIII, 38: “Dicturus sum canticum, quod novi: antequam incipiam, in totum exspectatio mea tenditur, cum autem coepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur et memoria mea, atque distenditur vita huius actionis meae in memoriam propter quod dixi et in expectationem propter quod dicturus sum; praesens tamen adest attentio mea, per quam traicitur quod erat futurum, ut fiat praeteritum. Quod quanto magis agitur et agitur, tanto breviata exspectatione prolongatur memoria, donec tota exspectatio consumatur, cum tota illa actio finita transierit in memoriam. Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis eius fit atque in singulis syllabis eius, hoc in actione longiore, cuius forte particula est illud canticum, hoc in tota vita hominis, cuius partes sunt omnes actiones hominis, hoc in toto saeculo filiorum hominum, cuius partes sunt omnes vitae hominum”.

⁵⁷ Cfr. P. RICŒUR, *Tiempo y narración I*, 62-63.

⁵⁸ Cfr. P. RICŒUR, *Caminos de reconocimiento*, 156. Cfr. J. NABERT, *Le désir de Dieu* (Éditions du Cerf, Paris 1996), 73ss.

⁵⁹ Cfr. CH. TAYLOR, *Las fuentes del y la construcción de la identidad moderna* (Paidós, Barcelona 2006), 184-185.

la *estructura discordante-concordante del tiempo*⁶⁰. El tiempo es ambiguo cuando no posee un *modus operandi*. Este se lo proporcionará el relato⁶¹.

El tomo III de *Temps et récit* funda una opinión personal de Paul Ricoeur sobre la lógica temporal de Agustín, pero no con un afán destructivo ni mucho menos anacrónico. Pues entre ambos autores surge una separación de varios siglos. Revisemos las grandes coyunturas planteadas por el filósofo francés:

2.1. Cosmología y psicología

Ricoeur señalará: “El principal fracaso de la teoría agustiniana es el no haber logrado sustituir la concepción cosmológica del tiempo por la psicológica”⁶². Agustín intenta pasar del concepto de tiempo a la realidad humana del mismo. Por ello, hace convivir dos realidades que no se excluyen aunque no se implican satisfactoriamente. Nuestro autor francés acotará: “Mi convencimiento es que la dialéctica entre la *intensio* y la *distentio animi* es incapaz de engendrar por sí sola ese carácter imperioso del tiempo; y que paradójicamente contribuye a ocultarlo”⁶³. Agustín dedica largos pasajes del libro XI a solicitar de Dios un auxilio a sus cavilaciones. El género laudatorio, imprecatorio o elegíaco se suceden en un gemido agobiante. La misma trama es la posibilidad de solucionar esta ambigüedad. El tiempo se muestra y se esconde en la medida de su mensurabilidad. El Padre de la Iglesia intenta alejar de sus propósitos la posibilidad de unir tiempo con movimiento, a diferencia de Aristóteles. Pero pasa de largo algo tan fundamental: son realidades distintas⁶⁴.

2.2. Espíritu - Mundo

Agustín considera como único acceso válido al tiempo y a su medida el Espíritu humano y no concibe una contraparte con el “mundo”.

⁶⁰ Cfr. P. RICŒUR, *Tiempo y narración III*, 641.

⁶¹ Cfr. E. SILVA, “Poética del relato y poética teológica: aportes de la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur” en *Anales de la Facultad de Teología 56* (Santiago de Chile, 2000).

⁶² P. RICŒUR, *Tiempo y narración III*, 643: “L'échec majeur de la théorie augustinienne est de n'avoir pas réussi à substituer une conception psychologique du temps à une conception cosmologique”(19).

⁶³ P. RICŒUR, *Tiempo y narración III*, 643:

⁶⁴ Cfr. P. RICŒUR, *Tiempo y narración III*, 645.

Este puede ser entendido en un sentido amplio (Naturaleza, otro, etc.). Ricœur recuerda las principales ideas de la *Física* II de Aristóteles: “La naturaleza es un principio (*arjé*) y una causa (*aitía*) de movimiento y de reposo para la cosa en la que reside inmediatamente, por esencia y no por accidente [...] Que el tiempo no es el movimiento [...] Aristóteles lo había dicho antes que Agustín”⁶⁵, pues con ello resalta que la pretensión de fundar la medida del tiempo en el Espíritu se desvanece en el pasaje anterior. La percepción temporal según Aristóteles lo considera como *el número de movimiento según el antes y el después*. La *physis* reemplaza el alma.

2.3. Las aporías - Las posibles respuestas

Nuestro autor dedica largas páginas a presentar los quiebres en el pensamiento aristotélico, pero concluye: “Estas aporías que concluyen nuestra breve incursión en la filosofía aristotélica del tiempo, no están destinadas a servir de apología indirecta de la «psicología» agustiniana. Sostengo, al contrario que Agustín no ha refutado a Aristóteles y que su psicología no puede sustituir –sino solo añadirse– a la cosmología”⁶⁶.

Ahora bien, Ricœur sostendrá que la misma crítica se da al pensar el “instante” aristotélico como el “presente” agustiniano. Ambos carecen de algo:

“Y sin embargo, las dificultades propias de una y de otra perspectiva exigen que las dos sean conciliadas; a este respecto [...] no es posible afrontar el tiempo por un solo extremo, el alma o el movimiento. La sola distensión del alma no puede producir la extensión del tiempo así como el solo dinamismo del movimiento no puede engendrar la dialéctica del triple presente”⁶⁷.

⁶⁵ P. RICŒUR, *Tiempo y narración III*, 647: “La nature est un principe (arkhè) et une cause (aitia) de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par la essence et non par accident [...] Que le temps pourtant ne soit pas le mouvement [...] Aristote l’a dit avant Augustin” (23).

⁶⁶ P. RICŒUR, *Tiempo y narración III*, 654: “Ces apories qui terminent notre brève incursion dans la philosophie aristotélicienne du temps ne sont pas destinées à servir d’apologie indirecte en faveur de la «psychologie» augustinienne. Je tiens contraire qu’Augustin n’as pas réfuté Aristote et que sa psychologie ne peut se substituer –mais peut seulement s’ajouter– à une cosmologie” (29-30).

⁶⁷ P. RICŒUR, *Tiempo y narración III*, 661: “Et pourtant, les difficultés propres à l’une à l’autre perspective exigent que les deux perspectives soient conciliées (il n’est

La teoría de la recepción⁶⁸ supuso un cambio a la hora de enfrentarse a un texto, al considerar al lector o receptor como punto de referencia histórica para el estudio de una obra. En general, tanto el autor como la materialidad ocupaban un lugar preponderante. Estas tres duplas: cosmología-psicología, espíritu-mundo y aporía-respuesta, constituyen una lectura válida y profunda de nuestro autor francés. El Dios de Agustín, la antropología de las *Confesiones* y el devenir pensado filosóficamente y teológicamente son pasados por un cedazo muy fino. Detengámonos en una conclusión que dirima el título de esta ponencia.

III. CONCLUSIÓN

La posición de Agustín frente al tema del tiempo se reviste de cierta negatividad, incluso poéticamente lo presenta como inalcanzable en su *quidditas*, pero garante de una realidad opuesta. Esta es la eternidad⁶⁹. Por ello, el tiempo se deshace en palabras y experiencias humanas⁷⁰; pero no tiene un dónde vivencial, sí uno teológico y uno filosófico: el alma. Por su parte, Paul Ricœur y su insistencia sobre las aporías del tiempo agustiniano revela “la aparente imposibilidad de una fenomenología pura del tiempo [...] la poética del relato puede responder por una parte, a la aporética de la temporalidad”⁷¹. Por ello, la recepción del filósofo francés no es una mera utilización de una fuente de estudio, sino una búsqueda de significatividad. El lenguaje cobrará un papel relevante, pues constituye una mediación entre la *distentio animi* agustiniana y el *mithos trágico* de Aristóteles. Sin embargo, un estudio más profundo del tema de la interioridad en el Doctor de la Gracia contribuiría a matizar dichos postulados. Así como una revisión de otras obras de Paul Ricœur, ahondaría en estos tópicos y contribuiría a dilucidar el enigma

pas possible d’attaquer le problème du temps par une seule extrémité, l’âme ou le mouvement. La seule distension de l’âme ne peut produire l’extension du temps; le seul dynamisme du mouvement ne peut engendrer la dialectique du triple présent” (35-36).

⁶⁸ Cfr. H. G. GADAMER, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, (Sígueme, Salamanca 1977).

⁶⁹ Cfr. G. MADEC, *Le Dieu d’Augustin* (Édition du Cerf, París 2000), 85-93.

⁷⁰ Cfr. A. PIC, “Le temps selon saint Augustin” en MAXENCE CARON (ed.), *Les Cahiers d’histoire de la philosophie: saint Augustin* (Éditions du Cerf, Paris 2009), 256 ss.

⁷¹ I. BOCHET, *Variations contemporaines sur le thème agustinienne: l’énigme du temps*, 539-530.

de la temporalidad. Pero ello escapa a nuestro estudio. Sin embargo, en *Temps et récit* existe una apuesta por una percepción fenomenológica del sujeto, donde no solo se considera el aspecto cronológico, sino un “hacer presente” el tiempo de manera existencial.

Una poética del lenguaje con sus juegos verbales puede dar cuenta del obrar, del kairós y de la semántica humana⁷². Allí se encuentra la apuesta ricqueriana.

⁷² V. BALAGUER, *La interpretación de la narración. Teoría de Paul Ricœur* (EUNSA, Navarra 2002), 113 ss.

Resumen: El paso de una concepción ontológica del tiempo a una comprensión psicológica del mismo es, sin duda, el gran aporte de san Agustín de Hipona. Sus intuiciones y preguntas son abordadas desde la modernidad por Paul Ricœur. Sin embargo, la recepción de la temporalidad tiene presente otras variables que problematizan dicha cuestión. Una de ellas es su vivencia concreta.

El filósofo francés en su libro *Temp et récit* rescata aquellos elementos que permiten reformular la pregunta: ¿Qué es el tiempo? No desde la abstracción, sino desde su actualización fáctica. Este artículo pretende establecer un nexo entre ambos autores desde la materialidad propia del texto. El tiempo se vive humanamente y no se encuentra al margen del sujeto.

Palabras clave: Agustín de Hipona, Paul Ricœur, sujeto, temporalidad y *Temps et récit*.

Abstract: The pass from an ontological concept of time to a psychological comprehension of the same, is without a doubt, the big contribution of Augustine of Hippo. His intuitions and questions are approached by Paul Ricœur from a modern point of view. Never the less, the reception of temporality has other variables present, which pose a difficulty to this issue. One of them is it's concrete experience. The French Philosopher in his book "*Time and Narrative*" rescues those elements that permit the reformulation of the question: What is time? Not from abstraction, but based on facts. This article pretends to establish a connection between both authors from the physical substance of the text. Time is lived humanely and is not apart from the individual.

Keywords: Augustine of Hippo, Paul Ricœur, subject, temporality and *Time and Narrative*.

La contemplación del rostro como camino místico en *De visione Dei* de Nicolás de Cusa

Lorena Basualto Porra

FACULTAD ECLESIASTICA DE TEOLOGÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALPARAÍSO
lorenabasualto@yahoo.es

INTRODUCCIÓN

La veneración de una imagen que representa la divinidad suele ser un acto de devoción común en la vida cristiana, ya que para el creyente ver el rostro del amado, contemplarlo como él es, constituye sin lugar a duda, la dicha suprema¹.

Esta constatación permite aventurar que una acción tan simple, aparentemente, como es ver el rostro divino plasmado en un ícono, puede ser el comienzo de un verdadero espacio de encuentro místico; entendiendo este, en sentido amplio, como la relación que se da entre un sujeto, que se esfuerza por alcanzar un objeto místico con un proceso apropiado².

El presente estudio, se sustenta en el presupuesto que se puede comprender esta práctica devocional al modo de un itinerario místico como lo hace Nicolás de Cusa en su obra *De visione Dei*³. Esta premisa se sos-

¹ Cf. W. BEIERWALTES, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad* (EUNSA, Pamplona, 2005) 211.

² CH. BERNARD, *Teología mística* (Monte Carmelo, Burgos, 2006) 73.

³ *De visione Dei*, fue escrita en el año 1453 a petición del abad del convento benedictino de Tegernsee, Gaspar Aindorffer; Cf. A. GONZÁLEZ, *Introducción De visione Dei*, en NICOLÁS DE CUSA, *La visión de Dios* (EUNSA, Pamplona, 2007) 11-12. Esta obra ha sido catalogada por los estudiosos como la obra de talante más mística del Cardenal; Cf. J. ANDRÉ, “Mística y conocimiento de Dios en Nicolás de Cusa y en su tratado *De visione Dei*”, en M. ÁLVAREZ (ed.), *Problemas fundamentales del conocimiento* (Sociedad Castellano-Leonesa de filosofía, Salamanca, 1993)

tiene a partir de lo que expresa el mismo autor, al principio de su obra, cuando señala que va a ocupar un método experiencial para mostrar la accesibilidad que todo creyente puede tener a la teología mística⁴. Este procedimiento se inicia con la contemplación de una imagen de Dios que lo ve todo, cuyo rostro ha sido pintado tan hábilmente, que parece ver todo lo que lo circunda a través de una mirada que tiene las características de ser Inmutable, Inabarcable, Omnipresente y Omniprovidente⁵.

De este modo, el presente artículo pretende descubrir el itinerario místico que Nicolás de Cusa propone, en *De visione Dei*, para encontrarse con el Dios de Jesucristo a través de la contemplación de un ícono. Tal itinerario no es presentado explícitamente en la obra, por lo tanto, va a ser necesario escudriñar el texto focalizándonos en este tema y de esa forma llegar a definir algunas etapas del camino místico propuesto por el cusano.

Para lograr dicho propósito se ordenará el artículo en cinco acápi-tes. En primer lugar, se tratará el tema de la mirada Infinita; luego, se presentará la experiencia de la mirada finita que se proyecta hacia el Infinito; en tercer lugar, el mirarse a sí mismo desde el Infinito; posteriormente, se hará referencia a las fuerzas de atracción y de deseo; para, finalmente, presentar un esbozo sistemático del camino místico de la contemplación del rostro.

103-124. Para el análisis de la obra se dispuso de NICOLAI DE CUSA, *Opera omnia De visione Dei*, (Felicis Meiner, Hamburgi, 2000) y la traducción en español del profesor Ángel Luis Gonzáles: NICOLÁS DE CUSA, *La visión de Dios* (EUNSA, Pamplona, 52007), en adelante *De visione Dei* = VD.

⁴ Cf. VD 1. Con respecto al tema místico algunos autores relacionan a Nicolás de Cusa con el movimiento de la *Devotio Moderna* y lo presentan como discípulo de Gerhart Groote por lo que el cusano sería heredero de la mística medieval que se desarrolla entre finales del siglo XIII y el siglo XIV. Al respecto Cf. J. ILLANES – J. SARANYANA, *Historia de la Teología* (BAC, Madrid, 2002) 103-105; J. SÁNCHEZ, *Historia de la Iglesia II: Edad Media* (BAC, Madrid, 2005) 519-520. Con respecto a estudios específicos sobre la teología mística del cusano ver: W. HOYE, *Die mystische theologie des Nicolaus Cusanus* (Herder, Breisgau, 2004); N. VOLLMER, *Erkenntnis und Mystik bei Nikolaus von Kues* (GRIN, Karlsruhe, 2005); A. HAAS, *Nikolaus von Kues als Mystiker* (Paulinus-Verlag, Trier, 2008); W. EULER – K. REINHARDT – H. SCHWAETZER – M. VANNIER (dirs.), *Encyclopédie des Mystiques Rhénans. D'Eckahrt à Nicolas de Cues et leur réception* (Cerf, Paris, 2011).

⁵ Cf. VD 2.

Por último, es necesario constatar, que el estudio pretende ser un aporte a la comprensión del pensamiento de Nicolás de Cusa, quien es capaz de desarrollar en una obra mística temas teológicos complejos como la visión de Dios en sí misma, la Infinitud, la Trinidad y Cristo⁶; todo ello, dentro de un marco experiencial de visión sensible, racional e intelectual, que se proyecta hacia la vivencia mística del misterio de Dios⁷. Desde aquí se puede hacer un aporte teológico-pastoral, en el sentido de constatar las distintas fases del encuentro místico, lo que quedará explícito al final del artículo.

1. LA EXPERIENCIA DE LA MIRADA INFINITA

Desde el principio de su obra Nicolás de Cusa quiere llamar la atención sobre el hecho de que cuando el yo finito se dispone a contemplar al Dios Infinito, no es que el ser humano por su propia capacidad tenga la posibilidad de observar el rostro divino, puesto que *sin la visión absoluta no podría existir una visión limitada*; por lo tanto, el acto primero lo realiza Dios pues él es propiamente *theos*⁸ en cuanto lo ve todo. De este modo, la experiencia del encuentro entre el Infinito y el finito, se debe ilustrar como un movimiento que parte desde Dios hacia hombre.

Ahora bien, la acción de Dios no se reduce solamente al ver, pues de lo que se afirma de uno de los atributos de Dios, se dice también de otros, debido su suprema Simplicidad⁹. Al respecto el Cardenal señala:

“Señor, tu ver es amar; y lo mismo que tu mirada se dirige a mí tan atentamente que nunca se separa de mí, del mismo modo también tu amor. Y como tu amor está siempre conmigo, y tu amor, Señor, no es

⁶ A la luz de la lectura de la obra, se visualiza una estructura del corpus del texto que propiamente el autor no lo realiza. Se puede considerar que los primeros capítulos corresponden a una presentación de la obra (n.1), luego el autor escribe un Prefacio (n. 2-4) y posteriormente trata las implicancias teológicas de nombrar a Dios como *theos* (n. 5-8). En el corpus mismo de la obra se pueden distinguir cuatro secciones, a saber: Sección A, capítulos IV-XII (n. 9-50), que trata del tema de la visión de Dios; Sección B, capítulos XIII-XVI (n. 51-70), que presenta la infinitud de Dios; Sección C, capítulos XVII-XVIII (n. 71-82), que aborda el tema de la Trinidad; Sección D, capítulos XIX-XXV (n. 83-119), donde se desarrolla su pensamiento cristológico.

⁷ Cf. VD 1.

⁸ Cf. VD 5.

⁹ Cf. VD 8.

distinto de ti mismo, que me amas, por eso tú estás siempre conmigo, Señor. Tú no me abandonas, Señor; me proteges en todas partes, ya que tienes una esmeradísima solicitud por mí. Tu ser, Señor, no abandona mi ser. Soy, en efecto, en tanto en cuanto tú estás conmigo. Y puesto que tu ver es tu ser, yo soy porque tú me miras. Si quitase tu rostro de mí, en absoluto continuaría existiendo”¹⁰.

El cusano relaciona el ver de Dios estrechamente con el amor, así como Dios mira al hombre, del mismo modo le ama y le da el ser, lo que se opone radicalmente al abandono existencial, que le llevaría irremediabilmente a la nada¹¹. Esta relación ontológica, en cuanto que el Infinito da el ser al finito, tiene la característica particular de ser un vínculo amoroso, lo que se aleja totalmente de una relación meramente metafísica para orientarse más bien a una reciprocidad de tipo personal¹².

Esta comunión personal entre el Infinito y el ser finito, se da de una manera tan íntima que parece ser exclusiva, como si se abriese un punto en la creación donde solo existiese Dios y yo¹³. Incluso más, el Cardenal es enfático en afirmar que Dios “nunca cierras los ojos”¹⁴; usa esta imagen plástica para señalar que el hombre debe su ser, solo y exclusivamente, a la mirada de Dios. De allí que, antropológicamente, se podría afirmar que el hombre, para el cusano, es constitutivamente aquel que se sabe mirado por Dios; y, al mismo tiempo, va experimentando que Dios se deja mirar. Esa es la experiencia de Israel, pues el pueblo a largo de su historia va a ir constatando esto; desde allí, se ha planteado que el nombre de Israel, con el cual Dios denomina a Jacob, después de haber luchado con él, más que *fuerte contra Dios sería hombre que ve a Dios*¹⁵. Y esto es muy importante, porque por medio del don divino, se rompe

¹⁰ VD 10.

¹¹ “Suprimido el infinito, no queda nada”, VD 55. Esta idea es recurrente en el cusano, Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia*, trad. Manuel Fuentes (Orbis, Buenos Aires, 1984) II, 3; NICOLÁS DE CUSA, *De possesset*, trad. Ángel Luis González (EUNSA, Pamplona, 2001) 57.

¹² Cf. A. MEIS, *Antropología Teológica, Acercamiento a la paradoja del hombre* (PUC, Santiago, 2001) 67.

¹³ Cf. VD 27.

¹⁴ VD 14.

¹⁵ Cf. A. MEIS, *Antropología Teológica...*, 135.

la concepción de un Dios que de por sí está oculto¹⁶, para pasar a otra donde Dios se deja encontrar por aquellos que lo buscan con rectitud de corazón¹⁷.

De esta manera, Nicolás de Cusa sostiene que justamente es Dios el que posibilita la mirada, de allí que señale a modo de testimonio:

“Viéndome, tú que eres Dios escondido, me concedes que tú seas visto por mí. Nadie puede verte sino en cuanto tú le concedes que seas visto. Y verte no es otra cosa que tú ves al que te ve. En esta imagen tuya veo cuántos te has abajado, Señor, para mostrar tu rostro a todos los que te aman”¹⁸.

El cusano sitúa la posibilidad del encuentro en el mismo acto visivo de Dios, de modo que, en la medida que Dios me mira, yo lo puedo mirar a él. De este modo, Nicolás de Cusa, abre el misterio del Dios escondido, que de suyo no es visible para el hombre, pero que se deja ver por medio de la visión divina que, propiamente, es gracia divina¹⁹. Así pues, solo desde la gracia se puede contemplar el misterio inefable, pues allí el Infinito entra en relación con el ser finito; ya que, para el cusano, la divinidad se abaja para hacer posible el encuentro de la creatura con el Creador.

2. EXPERIENCIA DE LA MIRADA FINITA QUE SE PROYECTA HACIA EL INFINITO

La mirada Infinita posibilita la experiencia de la mirada finita. En esta dinámica Dios se entrega plenamente al hombre a través de su mi-

¹⁶ Esta convicción la sintetiza extraordinariamente el profeta Isaías cuando dice: “De cierto que tú eres un dios oculto, el Dios de Israel, salvador”, Is 45,15. De hecho Nicolás de Cusa en su obra *De Deo abscondito* de 1444 comenta este texto de Isaías. Cf. C. D’AMICO, “El *Deus absconditus* o acerca del nombre de Dios en Nicolás de Cusa”, en *Patristica et mediaevalia* XVII (1996) 38.

¹⁷ Es lo que señala el profeta Jeremías cuando hace hablar al mismo Dios y dice: “Me buscaréis y me encontraréis cuando me solicitéis de todo corazón”, Jer 29,13. La misma experiencia la relata el profeta Isaías cuando exhorta: “Buscad a Yahveh mientras se deja encontrar, llamadle mientras está cercano”, Is 55, 6.

¹⁸ VD 13-14.

¹⁹ Pensamiento que posteriormente va a consolidar notablemente en el *De possess* cuando señala que Dios “no podrá ser visto a menos que la posibilidad de ser visto sea llevada al acto por aquel que es la actualidad de toda potencia mediante una manifestación de sí mismo, pues Dios está oculto y escondido a los ojos de todos los sabios, pero se revela a los pequeños o humildes, a los que concede su gracia”, NICOLÁS DE CUSA, *De possess*, 31.

rada y este último se ve movido a dar una respuesta a esta invitación vital. En este contexto el acto devocional, de contemplar el rostro de Dios, no es presentado por el Cardenal como un acto simple y sencillo, de allí se entiende que, a lo largo de esta obra, él destaque la complejidad teológica que dicho acto comporta. Al respecto y a modo de un presupuesto antropológico básico, el cusano es enfático en señalar que la visualización que el hombre hace de Dios no es, propiamente, un acto corporal, pues no son los ojos materiales los que se deben ocupar para mirar a Dios, sino que son más bien los ojos mentales e intelectuales los que operan en este ámbito contemplativo²⁰.

Por este motivo Nicolás de Cusa sostiene que la mirada finita tiene características especiales, ya que, para el hombre, el hecho de ver a Dios no es una acción cotidiana ni evidente. Por eso sostiene la necesidad de un camino contemplativo que se inicia a través de la vía experiencial, dada por el hecho de contemplar el ícono, lo cual permite adentrarse en la *sacratísima oscuridad*, pero la paradoja está, en que estando en este lugar se experimenta la *luz inaccesible*²¹.

Para evidenciar la posibilidad que el hombre tiene de penetrar en la oscuridad luminosa de Dios, Nicolás de Cusa hace referencia a la experiencia mística de San Pablo que consigna en la Segunda Epístola a los Corintios²², en ella el Apóstol señala que sabe de un hombre que fue arrebatado hasta el tercer cielo, o sea al paraíso, y allí oyó palabras inefables que el hombre no puede pronunciar. Esta experiencia paulina el cusano la presenta en *De visione Dei* de la siguiente manera:

“Tú, Dios, me has revelado esto: que ni el oído oyó, ni hasta el corazón del hombre ha descendido la infinitud de tu dulzura, que tienes preparada para los que te aman. Esto nos lo reveló Pablo, tu gran apóstol, que allende el muro de la coincidencia fue arrebatado al paraíso, en donde únicamente puede ser visto de modo manifiesto, tú que eres la fuente de las delicias”²³.

²⁰ Cf. VD 111-112.

²¹ VD 1. En este aspecto Nicolás de Cusa sigue totalmente a Dionisio, Cf. DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas* (BAC, Madrid, 2007) Epístolas 5.

²² Cf. 2Co 12,2-4.

²³ VD 79.

A partir de esta cita, es posible referirse a dos aspectos que parecen importantes a la hora de abordar la mística en el cusano. En primer lugar, se sostiene la premisa que el ser humano no puede acceder plenamente al misterio de Dios; de hecho, en la última de sus obras, *De apice theoria*, comenta que “si el apóstol Pablo, arrebatado al tercer cielo, no llegó a comprender lo incomprensible, nadie jamás llegará a saciarse con lo que es mayor que toda comprensión, sino que se dedicará afanosamente siempre a intentar comprenderlo mejor”²⁴. Entonces, he aquí la segunda premisa: en la pretensión del ser humano de aprehender a Dios el único camino que le queda es poder comprender, de la forma más sublime posible, pero no total, el misterio de Dios.

Para dar cuenta de esta realidad el cusano acuña un lenguaje simbólico propio para poder referirse a este misterio, recurriendo a la imagen del muro, donde el hombre se encuentra a un lado de este impedido de acceder al paraíso. Pero, al mismo tiempo, en este lado del muro se puede contemplar a Dios como creador y ver su rostro en las creaturas; ya que, Dios al llamar de la nada al ser, le ha comunicado propiamente su ser²⁵. De allí que, el cusano, señale que Dios es a la vez invisible y visible, teniendo presente que lo invisible es lo propio de él, pero que se hace visible en las creaturas²⁶. De este modo, las creaturas se constituyen en el real y vivo icono divino, en cuanto que posibilitan que lo invisible sea haga visible, siempre que las creaturas estén de cara a Dios²⁷.

He aquí un aspecto importantísimo, en cuanto a la posibilidad que el ser finito pueda mirar al Infinito, por lo que, necesariamente, en la relación entre el yo y Dios aparecen los otros, es decir, la condición de alteridad. Así pues, por el hecho de no ser el Infinito, tengo la condición

²⁴ NICOLÁS DE CUSA, *De apice theoriae*, trad. Ángel Luis González (EUNSA, Pamplona, 2001) 2.

²⁵ Cf. VD 49.

²⁶ Cf. VD 47. En este sentido el cusano sigue a San Pablo en la carta a los Romanos cuando señala que “lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras”, Rm 1,19.

²⁷ Según el profesor Ganoczy esta forma de ver la creación por el cusano tiene sus raíces en Eckhart cuando en su obra *Deutsche Predigten und Traktate*, señala: “Dios se hace Dios allí donde todas las creaturas lo reflejan: en ese momento Dios se hace Dios”. A. GANOCZY, *La trinidad creadora* (Secretariado Trinitario, Salamanca, 2005) 144.

de ser otro para los que no son yo²⁸, es lo que Nicolás de Cusa llama alteridad, en tanto condición de ser otro²⁹.

Según lo anterior, la relación que se da entre la mirada finita y la Infinita no es totalmente inmediata, sino que pasa por los otros que no son yo, de allí que en la mirada finita necesariamente debe incorporarse la mediación del *alter* y, solo de esa manera, llegar a la visión del Dios Infinito. Para comprender esta realidad, el cusano, utiliza el ejemplo del nogal que permite ver la fuerza de la simiente y desde allí ver su causa³⁰. Es decir, el hecho que exista multiplicidad permite ver la potencia de las potencias, en el sentido que remite a Dios, el cual es el modelo: *Absoluto, Simplísimo, Infinito, Verísimo, Adecuadísimo*³¹.

Entonces, si bien es cierto tenemos toda la creación para ver el rostro de Dios, hasta el momento no hemos cruzado totalmente el muro. Ciertamente, puedo conocer por medio de las creaturas al Infinito, porque es el creador, o sea, desde los efectos a las causas y se puede ir desde las causas a los efectos³²; sin embargo, contemplar a Dios como el rostro de los rostros³³, se puede hacer solamente de una forma velada o mediada.

La pregunta que le podemos hacer al Cardenal es cómo se puede atravesar el muro, o bien, si existe la posibilidad de encontrar un camino para ver el esplendor del rostro de Dios. Para responder vamos a continuar con el pasaje, de *De visione Dei*, donde el cusano se refiere a la experiencia mística de San Pablo:

²⁸ Uno de los nombres que da Nicolás de Cusa a Dios es justamente el de *non-Aliud*, ver al respecto NICOLÁS DE CUSA, *El no otro*, trad. Ángel Luis González (Cuaderno de Anuario Filosófico, Pamplona, 2005).

²⁹ “En efecto la alteridad se nombra a partir del no ser. Precisamente por el hecho de que una cosa no es otra, se dice que es otra [...] la alteridad por consiguiente no es algo”, VD 58.

³⁰ El autor pone el ejemplo de un nogal, en cuanto al contemplar todos sus accidentes me lleva a un potencial que es la causa del despliegue de todo el árbol, y desde allí puedo derivarlo a todos los árboles. De allí que concluye: “el árbol eres tú mismo, mi Dios; y en ti está su verdad y su modelo. Igualmente, también el germen del árbol es en ti la verdad y ejemplar de sí mismo. Tú, Dios, eres la verdad y ejemplar tanto del árbol como del germen”, VD 24.

³¹ Cf. VD 34.

³² Cf. VD 46.

³³ Cf. VD 20.

“Confiado en tu infinita bondad, he intentado someterme a ese arrebatado, para verte a ti que eres invisible, y tener una visión revelada de ti que eres irrevelable. Pero donde haya llegado, tú lo sabes; yo, en cambio, no lo sé. Me basta tu gracia, con la que me haces estar cierto de que tú eres incomprendible, y por la que me elevas a la firme esperanza de que llegaré, bajo tu guía, a la fruición de ti”³⁴.

Para el cusano, la única forma de comprensión sublime de lo Infinito es estar de alguna manera en el Infinito y, ciertamente, esto es un don, puesto que el yo por sí mismo no lo alcanza y necesita ser arrebatado como Pablo al paraíso. El grado de acercamiento que puede llegar a tener el hombre con la divinidad es desconocido y es, en este contexto, cuando afirma el cusano con vehemencia que le basta la gracia de Dios para acceder a dos elementos básicos que esta regalaría al hombre: primero, la certeza absoluta de la incomprendibilidad de Dios; y segundo, que contamos con la guía divina que hace posible, finalmente, el encuentro entre Dios y el hombre. De modo que, en este cruce de miradas, se debe agregar un elemento significativo que es la gracia. Ella permite al hombre reconocer que Dios es incomprendible; lo cual, a primera vista, pareciera que no aporta mucho, de cara al propósito final que es llegar a la visión de Dios; sin embargo, esta afirmación, aparentemente contradictoria, no es tal porque Nicolás de Cusa sitúa en lo incomprendible una paradoja. Sostiene que si el hombre quiere acceder a Dios es necesario que el intelecto se haga ignorante y, de esa forma, se sitúe en la sombra, a partir de ello se pregunta: “¿Pero qué es, Dios mío, un intelecto en la ignorancia? ¿No es acaso la docta ignorancia?”³⁵.

Para el cusano, la *docta ignorancia*³⁶, es una realidad que refleja nuestra condición antropológica ante el ser y la verdad, pues el hombre necesita reconocer, en primer lugar, su pequeñez si quiere contemplar en

³⁴ VD 79.

³⁵ VD 52.

³⁶ El cusano tratará ampliamente este asunto en su obra más conocida *De docta ignorantia*, con respecto a la obra señala: “En este primer libro intentaré inquirir incomprendiblemente por encima de la razón humana este máximo, en el que se cree por la fe de modo indudable como Dios de todas las naciones, con la guía de aquel que solo habita la luz inaccesible” NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. 1, cap. II. Con respecto a la *docta ignorantia* como punto de partida de la filosofía de Nicolás de Cusa, es interesante ver el artículo de E. VALLINAS, “El punto de partida en la filosofía de Nicolás de Cusa”, en *Sapientia XVI* (1959) 299-304.

algo este misterio³⁷. En este sentido, comenta el profesor Beierwalthes que Nicolás de Cusa es heredero del neoplatonismo cuando sostiene que el primer principio de todo ente es incomprensible e inefable en su esencia, de allí que Dios posea esta cualidad³⁸. Sin embargo, este abismo que existe entre ser y logos, no es para el cusano un problema a resolver sino una realidad que aceptar³⁹, y a partir de aquí comienza su reflexión filosófica y teológica, y por qué no decir también la contemplación mística. Esto porque, en esta tensión permanente entre lo Infinito y lo finito, el cusano descansa en la gracia de Dios, la cual va a permitir en definitiva la esperanza del encuentro.

La pregunta sigue en pie, ¿cómo Dios se deja ver más allá del muro? Ciertamente, la única posibilidad es a través de la iniciativa graciosa de Dios y esta, para Nicolás de Cusa, es por excelencia Jesucristo, que es el mediador entre el Infinito y lo finito, ya que en él se unen la naturaleza divina y humana⁴⁰, aunque a ambas realidades las separe un muro infranqueable⁴¹. En Cristo se hace posible el encuentro destruyendo este muro⁴². De allí que el cusano exprese la felicidad que esta realidad conlleva, porque lo imposible humanamente se hace posible solo por la gracia, por eso afirma: “Todo espíritu feliz ve al Dios invisible, y en ti,

³⁷ Cf. J. ANDRÉ, “Conocer es dialogar. La metáfora del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa” en J. MACHETTA - C. D’AMICO (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección* (Biblos, Buenos Aires, 2005) 17.

³⁸ Cf. W. BEIERWALTES, *Cusanus...*, 89. 102.

³⁹ Es lo que plantea el profesor Hubert, Cf. A. MEIS, A. HUBERT, J. PACHAS, J. PINILLA, “Alteridad y misterio a la luz de la confluencia de fuentes griegas y latinas en Buenaventura, Alberto Magno, Nicolás de Cusa y Juan de la Cruz”, en *Anales de la Facultad de Teología*, LIX (2008) 244. Al respecto es interesante el artículo de Diego de Zavalía quien plantea el tema del abismo como problema en la filosofía y cómo lo resuelve el cusano, Cf. D. ZAVALÍA, “La filosofía ante el Abismo: la apropiación cusana”, en J. MACHETTA - C. D’AMICO (eds.), *El problema del conocimiento...*, 407-409.

⁴⁰ Cf. VD 89.

⁴¹ Cf. VD 46.

⁴² El profesor Miller concluye su artículo donde analiza *De visione Dei*, señalando que Cristo es aquel que da la posibilidad de traspasar el muro y por tanto permite al hombre la visión y la unión con Dios. Cf. C. MILLER, “The icon and the wall: Visio and Ratio in Nicholas of Cusa’s *De visione Dei*”, en *Proceeding of the American Catholic Philosophical Association* 64 (1990) 98.

Jesús, se une al Dios inmortal e inaccesible. Y así, lo finito se une en ti a lo infinito e inmutable”⁴³.

Entonces, en Cristo, ya tenemos el camino para ver a Dios, situación que, en un primer momento, parecía lejana en cuanto a la imposibilidad humana de traspasar este muro, donde la gracia por excelencia es la propia autodonación de Dios a través del Hijo. Esta situación es llamada por el cusano descendimiento de Dios, el cual no pierde nada de su infinitud por el hecho de dejarse ver por los seres finitos. En este sentido, Nicolás de Cusa siempre salvaguardará el hecho que Dios no pierde sus cualidades eternas, como también que no agrega nada a ellas, sino que la manifestación de Dios se da en favor del hombre⁴⁴. Tampoco se puede perder de vista el hecho que la realización plena del encuentro será en la visión definitiva, lo cual abre a la perspectiva escatológica, que ciertamente nutre el camino del cristiano como don definitivo de la gloria⁴⁵.

De este modo, la gracia que viene de parte de Dios es propiamente Jesucristo, en este momento de la reflexión el cusano da un salto cualitativo, pues esta gracia no es solo una posibilidad epistemológica de ver a Dios, sino que además es una posibilidad ontológica de ser en Dios⁴⁶. De modo que, en el Hijo, Dios regala una relación nueva, ya no solamente en términos de Infinito y finito, o entre el Creador y la creatura o entre Dios y el yo, sino que en Cristo surge propiamente una vinculación filial; es por eso que el cusano afirma que: “Tu paternidad es la visión que nos abarca paternalmente a todos; en efecto, decimos «padre nuestro». Tú eres igualmente padre de todos y de cada uno”⁴⁷. Desde esta perspectiva aparecen nuevos sujetos en la escena de la contemplación mutua entre Dios y el hombre, que son el Padre y el Hijo, el cual nos hace partícipes de la adopción filial.

Ahora bien, esta posibilidad del encuentro, al otro lado del muro, solo se puede comprender desde la dimensión de la fe. En este sentido, el

⁴³ VD 93.

⁴⁴ Cf. VD 68.

⁴⁵ Cf. VD 119.

⁴⁶ Cf. VD 106.

⁴⁷ VD, 27.

mismo Nicolás de Cusa advierte que para los que se consideran sabios⁴⁸ es muy difícil de admitir, porque pareciera que de Cristo se dicen cosas contradictorias en cuanto que es “creador y criatura, el que atrae y a la vez atraído, igualmente finito e infinito”⁴⁹. En el fondo, lo que no se entiende ni tampoco se acepta, es la encarnación y las consecuencias que de ella se desprenden, en el sentido que se une lo divino y lo humano y, por lo mismo, se puede aplicar a la misma persona de Jesucristo cualidades que provienen de ambas naturalezas. Es lo que el cusano denomina coincidencia de los opuestos, de modo que en esta lógica no sería contradictorio decir que Cristo es tanto creador y creatura a la vez⁵⁰.

La pregunta que se podría hacer al cusano es de qué modo se desarrolla este proceso de aceptar por la fe a Jesús, pues el tema es cómo el *yofinito/hijo* puede ver a Dios a través de Jesucristo, porque, ciertamente, el Cardenal no se está refiriendo a los contemporáneos del Maestro, sino de aquellos sujetos que hoy contemplan el misterio. Y es en este punto cuando, nuevamente, Nicolás de Cusa sorprende señalando que:

“El Verbo de Dios está dentro del intelecto; no le es necesario al intelecto buscarlo fuera de sí mismo, ya que lo encontrará dentro y podrá acceder a él a través de la fe. Y con plegarias podrá alcanzar también la posibilidad de aproximarse más. En efecto, el Verbo le aumentará su fe a través de la comunicación de su luz”⁵¹.

Para el cusano el acceso al *Dios/Infinito/Padre* es a través del propio intelecto humano, por lo que el *yofinito/hijo* no necesita buscar fuera de sí mismo, pues el Verbo le ilumina el entendimiento, lo mismo que la luz del sol a este mundo⁵², porque propiamente el Padre, afirma el Cardenal, nos ha dado a su Hijo como verdadero maestro, que es camino, vida y verdad, para que no nos faltara absolutamente nada⁵³.

Entonces ¿cómo concretamente se recibe esta luz? Es aquí donde Nicolás de Cusa presenta las Escrituras como aquellas que revelan a Cris-

⁴⁸ Sigue la línea de San Pablo cuando señala: “¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría del mundo?”, 1 Cor 1,20.

⁴⁹ VD 91.

⁵⁰ NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia*, L.3, cap.II.

⁵¹ VD 113.

⁵² Cf. VD 100.

⁵³ Cf. VD 118-119.

to, pero no de una forma externa en cuanto que manifiestan verdades doctrinales, sino como un auténtico maestro interior que perfeccionará al hombre. Para que esta luz sea acogida necesita de la aceptación libre del ser humano y, por tanto, a través de la fe someterse a la Palabra de Dios⁵⁴. De este modo, aquel que se abre a la Palabra puede gozar del don divino que es el amor, la paz, el reposo⁵⁵ y, por sobre todo, alcanzar la resurrección y la vida divina⁵⁶. Además, se logra la comunión plena, pues el cusano está convencido que Cristo ha enseñado a los hombres, principalmente, dos cosas la fe y el amor: por la fe el intelecto alcanza al Verbo y a través del amor el hombre se puede unir a Jesús y al Padre⁵⁷.

De este modo, se aporta un nuevo elemento a la comprensión de la posibilidad del encuentro, pues estamos frente a un hombre nuevo⁵⁸, que ha adquirido una nueva dimensión espiritual al aceptar a Cristo por la fe y se ha dejado transformar por las Escrituras, cuya consecuencia es que la naturaleza humana que tiene en común con Cristo lo hace unirse en un mismo espíritu con él y, por ende, con el Padre⁵⁹. De este modo, el hombre espiritual se transforma desde Cristo por la acción del Espíritu Santo⁶⁰, el cual proporciona la gracia de la unión entre el Infinito y el finito –aunque de ninguna manera se vincula esencialmente a la naturaleza divina–, ya que, para el cusano, es el Espíritu el que permite la unión infinita entre Dios Padre y Dios Hijo⁶¹.

En este punto parece claro que el ver de Dios y la posibilidad que este entrega al hombre para verle, responde ciertamente a su condición de Padre, el cual le ha dado la gracia del ser, gustando con ello su amor

⁵⁴ Cf. VD 112.

⁵⁵ Cf. VD 119.

⁵⁶ Cf. VD 106. En contrapartida, las consecuencias de la separación con Dios, tiene como consecuencia el no-ser, puesto que él nos da el ser y junto con ello la vida, entonces en el rechazo de la revelación está la imposibilidad de la felicidad, el amor y por tanto de la salvación. Cf. VD 14.

⁵⁷ Cf. VD 113.

⁵⁸ Cf. Col 3,9.

⁵⁹ VD 93.

⁶⁰ A la luz de San Pablo: “Mas vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu, ya que el Espíritu de Dios habita en vosotros. El que no tiene el Espíritu de Cristo, no le pertenece”, Rm 8,9.

⁶¹ Cf. VD 87. Al Espíritu Santo Nicolás de Cusa le llama “nexo” Cf. VD 84.

y su bondad. Por su parte, en Cristo y en el Espíritu, es posible llegar al Padre y alcanzar una plena comunión con él⁶². De esta forma, Nicolás de Cusa descubre al Dios Trino, al cual llama Unitrino, como una forma de expresar el misterio de Dios, donde existen tres personas totalmente unidas pero, a la vez, distintas⁶³. El Cardenal utiliza el ejemplo del amor para referirse a cada una de las personas divinas: al Padre le llama el Dios amante, es decir, la acción propia del amor que engendra al Hijo; a éste le llama Dios amable, sujeto del amor del Padre; y el amor que une a ambos es el nexo, y esa es la función que el cusano atribuye al Espíritu Santo⁶⁴.

Además, para el cusano, el Espíritu Santo ejerce una misión *ad extra* de la Trinidad, función que él va a ejemplificar de la siguiente manera: el motor inmóvil correspondería al Padre y el móvil simbolizaría al Hijo, el Espíritu no se asemejaría ni con lo uno ni con lo otro, sino que equivaldría al movimiento y, por ende, unir el misterio de Dios al misterio del hombre⁶⁵; e incluso más, la acción de comunión que se da es también en orden a Dios y a la Iglesia.

Al incorporar el elemento del Espíritu Santo, Nicolás de Cusa, nuevamente vuelve al tema del *alter*; pues, así como el espíritu del yo se une al espíritu de Dios, de la misma manera otros yo se unen al espíritu divino. En este sentido, aunque en la contemplación del ícono me encuentre yo solo, no se puede dejar de considerar que hay otros que también le miran y experimentan lo mismo que me sucede a mí. Para el cusano el otro se presenta como una oportunidad de aprendizaje y de ayuda, pues de hecho existen diversos espíritus intelectuales que no se ejercitan en otra cosa más que en buscar a Dios, de allí que los hombres comparten sus experiencias y conocimientos con otros, y de esa manera se incrementa el conocimiento del Infinito⁶⁶. Es en esta perspectiva donde aparece la Iglesia, como comunidad de los espíritus intelectuales que buscan

⁶² Cf. Jn 20,21.

⁶³ Cf. VD 74. Nicolás de Cusa siempre va enfatizar el hecho que Dios es uno, de allí que el profesor Beierwaltes señale que: «La unión, de motivación cristiana, de “*unitas*” y “*trinitas*” en la “*sanctissima tri-unitas*”, es un tema que acompaña al Cusano toda su vida», W. BEIERWALTES, *Cusanus...*, 56.

⁶⁴ Cf. VD 83.

⁶⁵ Cf. VD 84.

⁶⁶ Cf. VD 117.

a Dios, dan testimonio de él y además transmiten desde los apóstoles la fe, es decir, la Iglesia también es presentada como una instancia de ayuda para el conocimiento de Dios⁶⁷.

En síntesis, se puede afirmar, a partir de la obra del cusano, que existen diversos puntos de unión que posibilitan al hombre el encuentro con el Dios Unitrino, a saber: las creaturas como epifanías del Creador, Jesucristo quien abre el camino a la adopción filial y el Espíritu Santo como nexos. Sin embargo, no se puede perder de vista que la experiencia de la mirada finita, que se proyecta hacia el Infinito en la vida terrenal, siempre será una aproximación, aunque esta tenga sus grados de perfección, porque la plenitud viene dada, ciertamente, por la visión bienaventurada.

3. EL MIRARSE A SÍ MISMO DESDE EL INFINITO

Este proceso que se ha desarrollado en los dos primeros acápites, donde el Infinito, a partir de su propia iniciativa, ha permitido que el hombre le toque con su mirada, tiene sus consecuencias en el yo. Esta transformación la hace patente Nicolás de Cusa cuando afirma que el hombre que alcanza a mirar el rostro de Dios, inevitablemente, se ve a sí mismo porque ve su propia verdad⁶⁸. Para ilustrar esta realidad el cusano va a utilizar la imagen del espejo, al modo de San Pablo, cuando señala que al tiempo presente “vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido”⁶⁹. De modo que, dirá el cusano, si alguien mira en este espejo ve su propia forma, en la forma de las formas, o sea desde Dios mismo⁷⁰.

⁶⁷ Cf. VD 83. Con respecto al tema de la Iglesia Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia*, L. 3, cap. XII y NICOLÁS DE CUSA, *De concordia catholica*, trad. José M^a de Alejandro Lueiro (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987) L. I, cap. I-VI.

⁶⁸ Cf. VD 18.

⁶⁹ 1 Cor 12, 13. También el profesor Ángel Luis González señala que en esta imagen del espejo Nicolás de Cusa tiene como fuente a Platón especialmente en la obra *Alcibiades Mayor*, cf. A. GONZÁLEZ, “Ver e imagen del ver acotaciones sobre el capítulo xv del *De visione Dei* de Nicolás de Cusa”, en *Anuario Filosófico* 28 (1995) 635-636.

⁷⁰ Cf. VD 63.

Al respecto, es interesante el comentario que hace el profesor Beierwalties, cuando señala que este mirarse en el espejo de parte del hombre no es un mirarse a sí mismo como una reproducción, sino más bien ver su figura en la verdad, porque se ve a partir de Dios que lo ha creado⁷¹. Y en este acto de creación, Dios ha hecho al hombre a imagen y semejanza suya, aspecto que el cusano explica en *De visione Dei* desde Cristo, pues sostiene que el Hijo es la exclusiva perfecta semejanza de Dios⁷²; desde esta premisa, el cusano afirma que todos los hombres pueden hacerse semejantes a Cristo y, desde allí, constituirse en perfecta imagen de Dios⁷³.

Ahora bien, esta condición de imagen y semejanza en el hombre no es presentada por el cusano como algo estático, sino que adquiere un nuevo dinamismo en Cristo, de hecho, en una obra anterior del Cardenal, llamada *De mente* del año 1450, aclara que la mente o alma racional es lo que ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y se caracteriza por ser una imagen viva, por lo que dentro de ella posee una potencia que le permite perfeccionarse⁷⁴.

En este sentido, el cusano se pregunta qué sucede con el hombre que Dios perfecciona, a lo que responde señalando que principalmente lo que hace Dios es infundirle, al ser humano, su espíritu de bondad para que pueda producir frutos⁷⁵. El Cardenal ejemplifica esta afirmación con el poder del sol y los vegetales, de modo que solo en la potencialidad

⁷¹ Cf. W. BEIERWALTES, *Cusanus...*, 198.

⁷² Al respecto señala San Pablo en su himno cristológico con el cual da inicio a la Carta a los Colosenses: “Él es Imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación” Col 1,15. Además dirá Nicolás de Cusa en *De possess*: “Solo el Hijo de Dios es ‘figura de la sustancia’ del Padre, porque es todo lo que puede ser. La forma de Dios Padre no puede ser más verdadera o más perfecta, porque es el *posses*”. NICOLÁS DE CUSA, *De possess*, 58.

⁷³ En este sentido señala el profesor González basado en la obra de W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna*, que: “La entera metafísica de Nicolás de Cusa se basa en última instancia en una consideración e interpretación de lo creado, y especialmente del hombre como *imago Dei*”, A. GONZÁLEZ, “Ver e imagen...”, 637.

⁷⁴ Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De mente* (EUNSA, Pamplona, 2001) cap. IV-V. También es interesante al respecto el artículo de C. D’AMICO, “Nicolás de Cusa, «*De mente*»: La profundización de la doctrina del hombre-imagen”, en *Patristica et medievalia* XII (1991) 53-67; C. D’AMICO, “El hombre como «*secundus Deus*»: forma única y reconstitución nocional de géneros y especies en el pensamiento cusano”, en *Veritas* 44 (1999) 815-823.

⁷⁵ Cf. VD 115.

del fruto este se puede perfeccionar; lo mismo sucede con el hombre, en cuanto singularidad⁷⁶, ya que es a partir de él mismo que Dios puede perfeccionarlo. Es por eso que en la oración más profunda de la contemplación el cusano exclama:

“Oh, Señor, suavidad de toda dulzura, has puesto en mi libertad que si yo quiero, yo sea yo mismo. Por, tanto si yo no soy yo mismo, tú no eres mío; de otro modo coartarías mi libertad, ya que tú puedes ser mío únicamente cuando yo sea yo mismo. Pero como has establecido esto en mi libertad, no me coartas, sino que esperas que yo escoja ser yo mismo. Por tanto de mí depende y no de ti Señor”⁷⁷.

Nicolás de Cusa es enfático en afirmar que el ser yo mismo depende del hombre y esto radica particularmente en su libertad, porque incluso señala que Dios no puede donarse al yo si este no lo deja, pero no se trata solo de abrir la puerta del ser, sino que el permitir que Dios entre en la vida de la persona pasa por ser uno mismo. De allí que, en la superficialidad o falsedad del yo, Dios jamás podrá entrar en comunión con el yo, pues el ser finito necesita reconocer su verdad para mirar a Dios que es la verdad misma; pero esta opción es una decisión personal y radical, que le corresponde tomar a cada uno de los seres humanos. Esto no quiere decir que Dios no sea omnipotente, sino que en una relación de amor no puede haber coerción, porque sería todo lo contrario al amor; el cusano sitúa esta interacción amorosa en la relación filial, donde el Padre ha dado la libertad a sus hijos, porque él es la libertad misma, que permite incluso que el hombre se aleje y consuma su libertad en los deseos corruptos de los sentidos, sin embargo, jamás el Padre abandona a su hijo⁷⁸.

“Sé tú mismo y yo seré tuyo”⁷⁹, es la voz de Dios que resuena en el corazón de Nicolás de Cusa, de allí que, en el propósito de trazar el camino místico hacia la contemplación del rostro, se debe agregar este elemento de decisión crucial cual es, el ser yo mismo. Como se ha seña-

⁷⁶ Concebir al hombre en su singularidad es muy importante para el cusano, pues deriva esta afirmación de su reflexión sobre lo uno, de lo que resulta como consecuencia la concepción de un hombre en su individualidad inconfundible. Cf. W. BEIERWALTES, *Cusanus...*, 62.

⁷⁷ VD 25.

⁷⁸ Cf. VD 28.

⁷⁹ VD 25.

lado se trata de un ser yo mismo de cara a la verdad de Dios, por tanto es una prolongación del movimiento de la mirada infinita que al modo de un *boomerang*, hace que el finito se encuentre consigo mismo y de esa manera con Dios.

4. LA FUERZA DE DESEO Y DE ATRACCIÓN

Encontrarse consigo mismo lleva, inevitablemente, a que el ser finito se encuentre con la precariedad de su ser que, ciertamente, no se sustenta en sí mismo sino que en el Infinito absoluto; y, a la vez, la condición de libertad con la cual cuenta es, justamente, la que le permite alejarse de Dios⁸⁰.

Ahora bien, para Nicolás de Cusa la acción propia de la libertad en que se rechaza la gracia divina la llama pecado, aunque considere que este hecho es inadecuado, porque para él lo propio de la libertad sería el camino hacia la conversión. El Cardenal afirma que el alejarse de Dios es lo que hace al hombre pecador y, por tanto, infeliz; ya que buscando la fuente de la vida, no acierta, pues la busca en las creaturas que no pueden dar la vida. El cusano considera esta realidad como ilógica, pues si no fuera por Dios el yo no existiría, en otras palabras, el error está en buscar la existencia en aquello que, al igual que a él, se le ha dado el ser como un don⁸¹. Ahora bien ¿dónde está el pecado? en rechazar a aquel que me ha dado la vida y el ser, desde allí se desprende que, en el fondo, el cusano tiene una concepción del pecado que define, principalmente, como la división entre el hombre y Dios⁸².

Para referirse al tema del pecado el cusano utilizará en *De visione Dei*, como telón de fondo, la perícopa bíblica del hijo pródigo⁸³. Es así como, para él, el hecho de negar a Dios como Padre conlleva un rechazo a la relación filial, negando además todos los dones recibidos como verdaderos hijos de Dios en el Hijo. La consecuencia de esto es que la condición del hombre llega a ser aún peor, pues se priva a sí mismo del don de la

⁸⁰ Cf. VD 14.

⁸¹ En el fondo es la idolatría que ridiculiza Isaías bajo el argumento que no son más que creaturas hechas por el mismo hombre: “se llenó su tierra de ídolos, ante la obra de sus manos se inclinan, ante lo que hicieron sus dedos”, Is 2,8.

⁸² Con respecto a la concepción cusana del pecado ver G. CUOZZO, “Il tema del «peccato originale» nella teoria della conoscenza di Cusano”, en J. MACHETTA - C. D’AMICO (eds.), *El problema del conocimiento...*, 121-139.

⁸³ Cf. Lc 15,11-24.

libertad que le permite ser dueño de sí; entonces, su situación es deplorable, ya que esta libertad se convierte en esclavitud, pues es sometida al príncipe de este mundo. Además, en esta situación de pecado, el hombre está condenado a una miseria profunda, que llega a deshumanizarlo, por lo que las circunstancias existenciales del hombre pecador están lejos de constituirse en una vida feliz⁸⁴.

A pesar de lo anterior, el cusano manifiesta que siempre está la posibilidad de la conversión, ya que Dios no puede retirar del hombre su mirada, pues de lo contrario dejaría de existir. Porque una cosa es que el ser singular esté lejos de Dios y otra cosa es que Dios desaparezca. De este modo, el hombre puede realizar el movimiento de apartarse pero, al mismo tiempo, existe otro de retorno, sin embargo, lo más originario está en el actuar de Dios, ya que él va por delante y antes que el hombre vuelva a fijar su mirada ya Dios posa la suya sobre él⁸⁵.

Así pues, para el cusano, Dios está constantemente de cara al hombre y quiere su conversión, con el único propósito que sea feliz, es por eso que lo sigue con su mirada. Sin embargo, esto no es más que una analogía del hecho que realmente Dios vive en cada hombre, de modo que esta figura usada por el Cardenal, para manifestar que Dios está continuamente tras el hombre, es una exteriorización de una realidad profundamente interna anidada en el ser más íntimo de la persona⁸⁶. De allí que Dios no deja solo al hombre concediéndole el deseo santo de permanecer a su lado⁸⁷, invitarlo a esto es canalizar sus deseos hacia Dios, es descubrir que solo él puede saciar al hombre, de allí que el Cardenal siguiendo a San Agustín⁸⁸ señale que: “Mi corazón no logra

⁸⁴ Cf. VD 26.

⁸⁵ Cf. VD 15.

⁸⁶ En este sentido señala Nicolás de Cusa en otra de sus obras: “Así, nuestra mente, aunque al principio de su creación no tenga el esplendor actual del arte creador en la trinidad y la unidad, tiene sin embargo concreada esa potencia por medio de la cual, estimulada, puede hacerse más conforme a la actualidad del arte divino”, NICOLÁS DE CUSA, *De mente*, cap. XIII.

⁸⁷ Cf. VD 43.

⁸⁸ En esta cita se aprecia claramente la influencia de las *Confesiones* de San Agustín en *De Visione Dei*, ya que el obispo de Hipona inicia su obra aludiendo a la precariedad humana, la grandeza de Dios y la posibilidad del encuentro, cuando dice: “Grande eres, Señor, y muy digno de alabanza (Sal 145,3); *grande es nuestro Señor, todo lo puede, nadie puede medir su inteligencia* (Sal 147,5). Y se atreve alabarte el ser

descansar, Señor, porque tu amor lo ha inflamado con un deseo tal que solamente en ti puede descansar”⁸⁹.

En este testimonio del cusano es posible vislumbrar cómo la categoría deseo aparece como una experiencia de trascendencia del hombre, pues éste no se podrá saciar con algo distinto que no sea Dios, ya que si el hombre busca saciarse fuera de él siempre va a continuar estando insatisfecho en su deseo⁹⁰. Se trata, para el cusano, de un descanso en plenitud, el cual está unido al amor que proviene de Dios. Que el hombre pueda alcanzar este descanso del espíritu es una gracia enorme, pues significa haber encontrado realmente a aquel que le da la vida y, de ese modo, saciar toda su sed de amor⁹¹.

Si bien es cierto el deseo es propio del hombre, es necesario consignar que ha sido dado por Dios y su finalidad es llevarlo a Dios⁹². El cusano no tiene problema de afirmar que es Dios mismo quien conduce al hombre hacia él, porque, en su lógica, el ser humano encuentra su plenitud solo en Dios; por tanto, no habría lesiones a temas como la autonomía o el empequeñecimiento de la dignidad humana, debido a su ligación con la divinidad⁹³. Esta racionalidad del cusano lo ubica, según Balthasar en la misma línea de algunos autores como Gregorio Magno y Gregorio de

humano, parte insignificante de tu creación, precisamente el ser humano que lleva alrededor suyo la mortalidad, que lleva a flor de piel la marca de su pecado y el testimonio de que Tú resistes a los orgullosos (1P 5,5). Sin embargo, se atreve a alabarte un hombre, parte insignificante de tu creación. Y tú mismo eres quien le estimulas para que encuentre deleite en alabarte, porque nos has creado orientados hacia Ti, y nuestro corazón estará intranquilo hasta que descanse en Ti”, SAN AGUSTÍN, *Confesiones* (BAC, Madrid, 1956) I, 1.

⁸⁹ VD 27.

⁹⁰ Con respecto al tema del deseo, cf. VD, cap. XVI: Si Dios no fuese infinito no sería el fin del deseo.

⁹¹ A la luz del diálogo entre Jesús y la mujer samaritana: “Jesús le respondió: Todo el que beba de esta agua, volverá a tener sed; pero el que beba del agua que yo le dé, no tendrá sed jamás, sino que el agua que yo le dé se convertirá en él en fuente de agua que brota para vida eterna”, Jn 4, 13-14. La misma idea se repite en el discurso de Jesús sobre el pan de vida: “Yo soy el pan de la vida. El que venga a mí, no tendrá hambre, y el que crea en mí, no tendrá nunca sed”, Jn 6, 35.

⁹² Cf. VD 69.

⁹³ Al respecto ver el trabajo de L. DUPRÉ, “Nature and Grace in Nicholas of Cusa’s Mystical Philosophy”, en *American Catholic Philosophical Quarterly* LXIV (1990) 153-170.

Nisa, donde esta *tensión-hacia* es colmada por Dios, o de lo contrario se vuelve un interminable tormento, pues el ser finito experimenta que su ser racional nunca puede llegar a su plenitud en esta vida⁹⁴.

Para ilustrar esta realidad el cusano utiliza imágenes como el fuego que no se apaga y arde constantemente, de la misma forma ocurre con el amor y la verdad en el interior del hombre⁹⁵. Pero lo más importante es señalar que, hacia el final de la obra, el cusano señala que este deseo puesto por Dios en el hombre en definitiva es una acción del Espíritu Santo, quien lo está llamando continuamente, de allí que contemplando a Dios señala: “Me confortas con tu Espíritu Santo; a través de él, me inspiras decisiones de vida, santos deseos”⁹⁶.

Nicolás de Cusa enfatiza frecuentemente, en *De visione Dei*, el hecho que Dios ha puesto en el corazón del yo el deseo de lo Infinito pero, al mismo tiempo, va a señalar que el Infinito ejerce una fuerza de atracción hacia el yo. Siguiendo al evangelista Juan⁹⁷ señala “Nadie puede llegar al Padre, si no es atraído por el Padre”⁹⁸ y esto lo hace en el Hijo, quien es el único medio a través del cual el Padre atrae a todos los hombres.

Ahora bien, el objetivo de dicha atracción no es otro que anticipar la vida eterna y la plenitud de la felicidad, para lo cual el cusano afirma que Dios va anticipando la vida gloriosa con imágenes que, generalmente, tienen relación con la cena, los sabores y los aromas⁹⁹.

Entonces, tenemos dos fuerzas que se dan entre el Infinito y el finito, a saber, deseo y atracción, pero ¿qué sucede cuando estas fuerzas logran el objetivo de atraer al yo hacia Dios y a la vez el yo, en su libertad, desea unirse a Dios? No sucede otra cosa, por así decirlo, que estas fuerzas desatan un torbellino a modo de un tornado, donde se ejerce una fuerza centrípeta cuyo eje articulador no es otro que el amor¹⁰⁰. Es por este

⁹⁴ Cf. U. BALTHASAR, *Gloria*, v.5 (Encuentro, Madrid, 1988) 213.

⁹⁵ Cf. VD 67.

⁹⁶ VD 119.

⁹⁷ Cf. Jn 12, 32.

⁹⁸ VD 93.

⁹⁹ Cf. VD 1. 119.

¹⁰⁰ Al principio de la obra el cusano señala: “¿Y qué es mi vida, Señor, sino ese abrazo con el que la dulzura de tu amor me abraza amorosamente? Amo supremamente mi vida porque tú eres la dulzura de mi vida”, VD 11.

motivo que la obra termina con una verdadera plegaria de parte del autor, en cuanto que pide ser atraído constantemente por Dios: “Atráeme, Señor, –ya que nadie podrá llegar a ti si no es atraído por ti– para que, atraído, sea liberado de este mundo y me una a ti, Dios absoluto, en la eternidad de la vida gloriosa”¹⁰¹.

5. EL CAMINO MÍSTICO DE LA CONTEMPLACIÓN DEL ROSTRO

El camino místico que propone Nicolás de Cusa en *De visione Dei* parte de una experiencia religiosa muy simple, cual es el contemplar una imagen del rostro de Dios. A partir de aquí, se puede desprender todo un itinerario místico, que en este último acápite se presentará a modo de un esbozo sistemático.

Primer momento, la posibilidad de mirar a Dios: El presupuesto que ha de tener presente el hombre, que contempla una imagen del rostro de Dios, es que Dios toma la iniciativa, ya que el poder ver el rostro divino es porque el Creador, que le ha regalado el ser, le permite la visión. Esta posibilidad hace al hombre descubrir un amor inmenso de parte de Dios, lo cual le regala entender que este encuentro de miradas posee un carácter personal y gratuito.

Segundo momento, mirada del hombre: Al dirigir su mirada a Dios el hombre comienza su camino de contemplación. Hay que tener presente que el ícono, para el cusano, no es más que una analogía, pues lo propio de Dios es ser invisible. Entonces ¿dónde comienza el ser humano el camino de contemplación del rostro de Dios? A esta interrogante el cusano responde que por medio de las creaturas es posible contemplar a Dios, es aquí donde aparece el *alter* como un medio para ver a Dios. Sin embargo, hay que tener en cuenta que se trata de una forma velada aún, porque el ser finito no tiene otro camino para acceder a Dios, que aquel que el mismo Dios le concede para ver más allá. Es aquí donde Nicolás de Cusa da el salto cualitativo a la gracia como posibilidad epistemológica trascendente.

Ver en la gracia es reconocer en primer lugar la precariedad del intelecto humano, lo que el cusano llama la docta ignorancia, desde aquí se puede aceptar la guía divina dada en Jesucristo, pues en su persona están unidas la naturaleza divina y humana, lo que abre al hombre la posibi-

¹⁰¹ VD 119.

lidad de participar de la vida de Dios, constituyendo al *yoffinito* en hijo del Padre. La filiación adoptiva es posible gracias al nexo por excelencia que es el Espíritu Santo, condición que se nutre por medio de las enseñanzas de Cristo consignadas en la Escrituras, provocando en el creyente un acercamiento aún más profundo con el Padre. Este encuentro filial entre el yo y el Padre, para Nicolás de Cusa, no es una realidad individual y única pues es compartido por otros que también experimentan la filiación, a este conjunto el cusano lo designa como la Iglesia.

En este proceso la mirada del hombre se vuelca hacia Dios, descubriéndolo como Padre a través de Cristo en la comunión del Espíritu Santo. Es aquí cuando el ver finito se encuentra con el Dios Unitrino.

Tercer momento, conversión: El encuentro, entre la mirada del Dios Unitrino y la mirada del hombre dirigida hacia él, produce una transformación interior en el *yoffinito*, en tanto cuanto se descubre como imagen y semejanza de Dios. Es por este motivo que, sostiene el cusano, mientras más sea yo mismo, más puedo ver a Dios; pero, este ser yo mismo, se transforma en una tarea continua, donde la contemplación mística tiene una constatación práctica en mi crecimiento personal. En este proceso el hombre se hace *cristiforme*¹⁰², en cuanto encuentra su plenitud en Cristo.

Cuarto momento, combate espiritual: En este camino hacia la configuración con Cristo, el yo experimenta una tensión permanente entre el deseo y la atracción. Cuando ambas fuerzas confluyen hacia el encuentro filial entre el Padre y el *yoffinito* el proceso de contemplación y conversión fluye, para el cusano, de manera adecuada. Sin embargo, cuando el deseo es contrario a la atracción del Dios Unitrino, el hombre tiende a alejarse de Dios, situación que Nicolás de Cusa designa como pecado. De allí que, permanentemente, el yo tenga que dar un combate espiritual, en el sentido de aunar su deseo al poder de atracción que Dios mismo ejerce hacia él.

CONCLUSIÓN

Teniendo en cuenta el propósito que declara Nicolás de Cusa, cuando escribe su obra *De visione Dei*, de acercar a los monjes benedictinos de Tegernsee a la teología mística, se puede afirmar que a través del análi-

¹⁰² Término ocupado por Nicolás de Cusa en *De Possesst* 32; 33; 39.

sis del texto se han podido desentrañar los misterios del encuentro del hombre con Dios, no solo para los monjes de su tiempo sino también para los creyentes de hoy.

Al abordar los temas que configuraron el artículo, ha sido posible descubrir el camino de acceso al conocimiento de Dios, propuesto por el cusano, que va más allá de lo meramente intelectual, pues sus reflexiones permiten proyectarse hacia un conocimiento experiencial o místico del misterio divino. Este camino, para el Cardenal, está marcado por la gracia, presentada en un contexto de contemplación viva, que permite a la creatura acceder al Creador, como Dios Unitrino, y, desde allí, comprenderse a sí mismo de mejor manera.

Este recorrido místico puede realizarse, en sus primeras fases, sin presuponer la fe, ya que el cusano afirma constantemente que la creación es una epifanía de Dios, que permite al hombre acceder por medio de los efectos a la Causa; de este modo, se puede apreciar que la posibilidad de encuentro se abre a toda la humanidad. Ciertamente, se trata de una experiencia inicial de Dios, que se hará más plena por medio del salto cualitativo de la fe, iluminado por el acontecimiento de Jesús de Nazareth, es aquí donde el cusano establece una unión crucial entre mística y gracia. Junto con lo anterior, se destaca el carácter personal que el encuentro adquiere en Cristo, pues en el Hijo el hombre descubre su filiación y pertenencia al Padre, todo ello movido por el Espíritu Santo.

A su vez, en su exposición el Cardenal no permite que el lector reduzca este camino místico a una condición puramente voluntarista, pues la gracia de Dios es condición *sine qua non* para avanzar hacia el encuentro pleno entre el Infinito y el finito; es más, para el cusano, sin la gracia ni siquiera existiría el hombre. También se puede afirmar que el itinerario místico, propuesto por el cusano, no se puede reducir a un mero encuentro dentro de las coordenadas espacio temporales de la vida humana, ya que nunca pierde de vista la dimensión escatológica del camino místico, en tanto cuanto este proceso no hace más que abrir el cielo en razón de tomar en peso que el ser humano está llamado a la visión definitiva de Dios, donde podrá participar plenamente de la gloria divina y la dicha más plena.

Por último, queda en evidencia que para Nicolás de Cusa la mística no es una realidad reducida al éxtasis o experiencias sobrenaturales de algunas élites; sino que, por el contrario, para el cusano todo ser huma-

no puede recorrer el camino místico de la contemplación, entendido como un encuentro progresivo del hombre con Dios, que comienza con la epifanía de la creación y culmina, por medio de la gracia, en la visión beatífica.

Resumen: El artículo pretende descubrir el itinerario místico que se desprende de la lectura de la obra *De visione Dei* de Nicolás de Cusa. Esta tarea es factible, pues el mismo autor propone encontrarse con el Dios de Jesucristo a través de una forma, aparentemente, muy simple: la contemplación de un ícono. A partir de allí, va mostrando un camino de crecimiento espiritual que experimenta la persona que mira la imagen del rostro de Dios, desde lo cual emergen las distintas etapas del camino místico que subyace en la obra.

Palabras clave: Mística, visión de Dios, encuentro, contemplación.

Abstract: This article pretends to reveal the mystic itinerary which can be found in Nicholas of Cusa's *De visione Dei*. The very same author proposes to find himself with the God of Jesus Christ through an apparently simple form: the contemplation of an icon. He then indicates a path of spiritual growth that is experimented by the person who looks at this image of God's face. From here on emerge the different steps of the mystic path which underlie in this work.

Keywords: mysticism, vision of God, encounter, contemplation

**La ambigüedad de la técnica.
Comprensión de la técnica en la perspectiva de su ambigüedad,
en la teología de la mediación de Paul Tillich¹**

*Rafael Niño de Zepeda Gumucio**

UNIVERSIDAD CATÓLICA SILVA HENRÍQUEZ
rninodez@uc.cl

1. PAUL TILLICH

Paul Tillich nació en 1886 en Alemania. Siguió, al igual que su padre, la vocación de pastor luterano. Siendo muy joven se sintió atraído por la filosofía, e influido por los escritos de Schelling profundizó en los estudios filosóficos y teológicos, obteniendo el grado de doctor en filosofía en la ciudad de Breslau y en 1912 el grado de licenciado en teología en Halle. Ese mismo año recibió la ordenación en la Iglesia Luterana de la provincia de Brandenburgo. En 1914 se unió a la armada alemana como capellán de guerra. Luego de terminado el conflicto se dedicó a la docencia de teología en la Universidad de Berlín, iniciando así su carrera académica. La experiencia del sufrimiento vivida en el frente de batalla y el ambiente que encontró en Berlín a su regreso lo marcó profundamente. En Berlín percibió un ambiente especial, un kairós, un tiempo decisivo en que lo eterno dirige y transforma lo temporal. Se trataba de un kairós que llamaba a construir una síntesis entre el socialismo y el luteranismo. En ese contexto participó en el llamado Movimiento So-

* Doctor en teología Pontificia Universidad Católica de Chile. Licenciado en teología dogmática por la Universidad Pontificia Comillas, España. Actualmente docente en la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez.

¹ Este artículo es un extracto de la Tesis Doctoral que, con el mismo título de este artículo, fue presentada en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile el 15 de marzo de 2012, bajo la dirección del profesor Sergio Silva Gatica, SS.CC.

cialista Religioso, formado por intelectuales creyentes y también ateos que veían en el presente las condiciones para una nueva situación en que la cultura transparente su significado último, incondicionado; es decir, una teonomía. Tillich continuó con sus actividades docentes y su participación en el Movimiento Socialista Religioso, en Alemania, hasta 1933, año en que tuvo que autoexiliarse a Estados Unidos, a causa de la instauración del nazismo en su país natal.

Ya radicado en el nuevo continente Tillich se encontró en una sociedad muy distinta a la de su origen, al mismo tiempo que fue perdiendo el entusiasmo por la idea del kairós, defraudado por los resultados de la revolución rusa y por lo que fue Alemania en la segunda guerra. Del kairós pasó a vivir lo que él mismo denominó como un *vacío sagrado*, una situación de espera². También se encontró con otros desafíos: con la situación del sinsentido en una sociedad industrial, las exploraciones espaciales y el armamentismo atómico; además nacieron en él nuevos intereses, como la psicología profunda y el encuentro con otras religiones no cristianas, sobre todo el budismo. Tillich murió en la ciudad de Chicago el 22 de octubre de 1965.

Creo que es importante haber comenzado este artículo con una breve reseña de la vida de Tillich y las situaciones sociales y políticas en que le tocó vivir, porque para él la *situación* no puede estar ausente en la labor teológica. En efecto, la *situación presente* es un concepto básico en el desarrollo teológico de Tillich, que ciertamente cruza toda su vida y pensamiento, de tal manera que sus elaboraciones teológicas podrían ser entendidas como el esfuerzo por interpretar teológicamente el presente, con todas las tensiones que ella implica. Pero Tillich aclara que no hay que entender la situación como la circunstancia biográfica o histórica en la cual nos podemos encontrar, o como el estado psicológico o sociológico de un individuo o un grupo. Más bien hay que entenderla como las formas científica, artística, económica, política, etc., por las cuales se expresa la interpretación de la existencia³.

Otro aspecto introductorio importante es que para nuestro autor la reflexión teológica debe constituirse en una relación correlativa entre las

² Cfr. P. TILlich, *The Protestant Era* (The University Chicago Press, Chicago, 1948) 55-56.

³ Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology. I: Reason and Revelation, Being and God* (The University of Chicago Press, Chicago, 1951) 3.

preguntas implicadas en la situación y las respuestas implicadas en el mensaje⁴. Lo que Tillich denomina, en términos amplios, como *teología de la mediación*⁵. En efecto, Tillich se comprende a sí mismo como continuador de una corriente dentro de la teología protestante que quiere responder a los desafíos que plantea la cultura autónoma moderna a la religión, desde la Ilustración en adelante. En esta línea se encuentran teólogos como Ritschl, Troeltsch y Martin Kaehler; y en esta línea hay que entender el método de la correlación que ha caracterizado la teología de Tillich, que consiste básicamente en la relación no dependiente entre dos polos: por un lado la pregunta que surge del análisis de la situación, y por el otro, la respuesta que se encuentra en el mensaje eterno que se hace presente en la revelación.

2. TEMA Y PROPUESTA

El tema de este artículo es la técnica en cuanto forma parte de la *situación presente*, y como tal, objeto de la reflexión teológica. En efecto, la técnica es parte de la situación presente; que es analizada teológicamente, tal como puede ser la política, el arte, la cultura en general. De ese análisis surgirá la búsqueda de una respuesta, que se encontrará correlativamente en la revelación. Por tanto, para Tillich al análisis de la situación presente, incluyendo la técnica, es parte de la labor teológica misma.

Sobre el presupuesto, entonces, que la comprensión de la técnica se constituye como una tarea teológica, trataré de probar que la ambigüedad es la perspectiva desde donde se puede comprender la técnica en su mayor hondura teológica, en los escritos de Tillich. Trataré de seguir esta idea ordenando mi exposición, en grandes líneas, de acuerdo con el ya mencionado método de la correlación entre preguntas y respuestas, según el cual fue estructurada la más extensa obra de Tillich: *Systematic Theology*. Ahora bien, es necesario hacer el alcance que el concepto de correlación es más amplio que el método preguntas-respuestas. Pues en la reflexión teológica tillichiana también se encuentra la correlación entre la forma y el significado, según la cual las formas: las expresiones culturales, las instituciones, etc., se correlacionan con sus significados

⁴ Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology*, I, 8.

⁵ Cfr. P. TILlich, *The Protestant Era*, ix.

particulares y su significado incondicionado⁶. Esta relación permitió a Tillich desarrollar su conocida teología de la cultura, de donde surge el importante concepto de la *teonomía*, es decir, la situación en que la cultura transparente su significado incondicionado, es decir, su substancia religiosa. Esta correlación de forma y significado va a permitir, creo yo, el mayor aporte a la reflexión sobre la solución al problema de la técnica, esta es, incorporar la técnica al significado último del hombre y la existencia. Dicho de otra forma: hacer que la técnica *transparente* su significado incondicionado.

3. CONCEPTO DE TÉCNICA Y DE AMBIGÜEDAD

Tillich no se limita a una definición de la técnica, sino que presenta varios conceptos de ella. Primeramente, la técnica es el acto de utilizar medios para un alcanzar un fin⁷. Dentro de esta definición distingue tres tipos: la técnica transformadora, la técnica actualizadora y la técnica desarrolladora. La primera destruye una unidad orgánica para conseguir un fin ajeno a su fin inmanente, por ejemplo la máquina respecto de los materiales utilizados para su fabricación; la segunda da la posibilidad al espíritu de llegar a la existencia, como por ejemplo un instrumento musical; y la tercera no destruye una unidad orgánica, sino, al contrario, la desarrolla, por ejemplo la nutrición respecto del cuerpo humano⁸. Segunda comprensión: la técnica es una ciencia empírica gestáltica⁹. Tercera comprensión: la técnica es una función de la autocreatividad de la vida en la dimensión del espíritu¹⁰. Cuarta comprensión: la técnica conforma un tipo de racionalidad: la racionalidad técnica¹¹.

⁶ Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology. III: Life and the Spirit, History and the Kingdom of God* (The University of Chicago Press, Chicago, 1963) 60; *What is Religion*. Translated by James Luther Adams (Harper Torchbook, New York, 1973) 58, 165-166.

⁷ Cfr. P. TILlich, *The Spiritual Situation in Our Technical Society*, J. Mark Thomas (ed.) (Mercer, Georgia, 1988) 51.

⁸ Cfr. *ibid.*, 53-54.

⁹ Cfr. P. TILlich, *The System of the Sciences according to Objects and Methods*. Translated and introduced by Paul Wiebe (Associated University Presses, USA, 1981) 101-115.

¹⁰ Cfr. P. TILlich, *Systematic theology*, III, 57-72.

¹¹ Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology*, I, 72-73.

En cuanto al concepto de la ambigüedad, concurren dos niveles complementarios de significación: en primer lugar tiene el significado básico de ambivalencia, es decir, coexistencia de valores opuestos, como creación y destrucción, éxito y derrota. Pero hay que sumarle a esto los aspectos de incertidumbre, simultaneidad, poca claridad en los límites¹². Es decir que la técnica es una realidad en que se presentan simultáneamente sus aspectos positivos y negativos, en forma confusa y con dificultad de establecer con certeza cuál de estas dos fuerzas está dominando.

4. LA TÉCNICA AMBIGUA

Ahora bien, Tillich afirma explícitamente que la técnica es ambigua, en dos formas: por medio de conceptos y también por medio de imágenes.

Conceptualmente afirma:

“La técnica ha transformado el mundo, y este mundo transformado es nuestro mundo, y no otro. Sobre este debemos construir; y más que nunca debemos incorporar la técnica en el significado último de la vida sabiendo que si la técnica tiene algo de divino, si es creativa, si es liberadora, es también demoníaca, esclavizante y destructiva. Es ambigua como lo es todo lo que existe. No más ambigua que el espíritu puro, no más ambigua que la naturaleza, pero tan ambigua como ellos son”¹³.

También expresa esto por medio de imágenes, entre las cuales se destaca la imagen de la ciudad técnica¹⁴. Esta constituye un verdadero símbolo, como lo refiere el título de su ensayo de 1928 *Die technische Stadt als Symbol*, reflejando, seguramente, las impresiones infantiles dejadas por las visitas a Berlín cuando era niño. Esta era la ciudad más moderna en ese entonces, los comienzos del siglo XX. La ciudad técnica muestra un claro aspecto creativo, nos protege de la amenaza del medio natural, de la

¹² Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology*, III, 51.

¹³ «Technology has transformed the world, and this transformed world is our world, and no other. Upon it we must build; and more than hitherto we must incorporate technology into the ultimate meaning of life knowing well that if technology is godlike, if it is creative, if it is liberating, it is still also demonic, enslaving, and destructive, It is ambiguous, as is everything that is; not more ambiguous than pure spirit, not more ambiguous than nature, but as ambiguous as they are» (P. Tillich, *The Spiritual Situation...*, 60).

¹⁴ Cfr. *ibid.*, 182.

frialdad del espacio ilimitado. Significa la victoria sobre lo extraño. Pero al mismo tiempo surge su aspecto destructivo, sus estructuras se vuelven amenazantes, la ciudad nos aleja de nuestra relación con el suelo, nos separa de la tierra viva. El fuego es confinado a los cables eléctricos, los animales son excluidos. El extrañamiento que queríamos vencer permanece en la ciudad técnica porque surge una nueva frialdad, la frialdad propia de las ciudades modernas, surge el temor a un mundo sin vida.

5. LAS AMBIGÜEDADES DE LA TÉCNICA MANIFESTADAS EN LA *SITUACIÓN PRESENTE*

Tillich no se queda en la pura declaración de principios sobre la ambigüedad de la técnica, expresada en conceptos e imágenes, sino que llega a identificar ambigüedades concretas. Más bien el orden es el contrario. De la experiencia concreta de las ambigüedades de la técnica llega a la reflexión sistemática sobre la ambigüedad de la técnica. De tal manera que podemos encontrar una especie de juego complementario entre los dos tipos de aproximaciones: desde la participación vital en situaciones concretas y desde la sistematización. Las experiencias concretas las encontramos contextualizadas en tres situaciones vitales de Tillich: en el contexto del Socialismo Religioso en el que participó en el período posterior a la primera guerra en Alemania; en la situación de angustia causada por la sociedad técnica con la cual Tillich se encontró en Estados Unidos; y por último, en la situación de la guerra fría, los avances en la carrera espacial y el desarrollo del armamento atómico, en la década de los 50 y 60. Esta aproximación experiencial la encontramos plasmada en una variedad de ensayos y libros, tales como el libro publicado en 1933 *Die sozialistische Entscheidung*, el libro publicado en 1952 *The Courage to Be* y el ensayo publicado en 1966 *The Effects of Space Exploration on Man's Condition and Stature*, entre otros. Mientras que la aproximación sistemática la encontramos principalmente en *Systematic Theology*. Ambas aproximaciones se complementan porque la última ilumina y ordena las reflexiones más concretas. De tal manera que la situación-ambiente vital que le tocó vivir a Tillich y su sociedad, es iluminada por la perspectiva sistemática de *Systematic Theology*, distinguiendo tres tipos de ambigüedades de la técnica: la ambigüedad *persona y cosa*; la ambigüedad *medios y fines* y la ambigüedad *libertad y limitación*¹⁵.

¹⁵ Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology*, III, 73.

La primera de estas ambigüedades, la ambigüedad *persona y cosa* se encuentra fundamentalmente en el contexto de la crítica al capitalismo realizada en el Movimiento Socialista Religioso¹⁶. Esta ambigüedad tiene que ver con la distorsión en la relación entre la persona y el producto técnico; y se manifiesta en dos vertientes, en lo que sucede a la persona y en lo que sucede a las cosas. Con respecto a la primera, lo que sucede es que en el proceso de transformación de objetos en cosas también el hombre mismo es transformado, es mecanizado, se convierte en una cosa entre cosas, en un engranaje dentro de la producción técnica y pierde su carácter de ser un yo independiente¹⁷. Y con respecto a la segunda vertiente, los objetos naturales, que de alguna manera tienen su propia dignidad y subjetividad, son convertidos en meras cosas, sin subjetividad¹⁸.

La segunda ambigüedad es la ambigüedad *medios y fines*. Esta ambigüedad consiste básicamente en la perversión de la relación de los medios con los fines en la actividad técnica¹⁹. La encontramos expresada en dos maneras. En la producción de medios sin un fin a la vista, de modo que los medios se convierten en fines en sí mismos; y como segunda manera, en la cadena interminable de la producción de medios para alcanzar fines, pero una vez alcanzados, estos fines se convierten a su vez en medios para otros fines que se tienen por delante. Esta ambigüedad la encontramos en el contexto de la angustia del hombre en la sociedad técnica²⁰. Esta última es la sociedad determinada por la razón técnica, es decir el razonar orientado a la determinación de los medios, no de los fines. De esta manera, la sociedad moldeada por ese razonar es una sociedad sin un fin último a la vista. En este contexto de la angustia y rebeldía que provoca en el hombre la sociedad industrial Tillich ubica la filosofía existencialista²¹. La ve como una queja ante la despersonalización del hombre en la sociedad técnica, ante la transformación del hom-

¹⁶ Cfr. P. TILlich, *The Protestant Era*, 48, 50; *The Religious Situation*, 42.

¹⁷ Cfr. P. TILlich, *The Socialist Decision*. Translated by Franklin Sherman (Harper and Row, New York, 1977) 133; *The Protestant Era*, 50; *Systematic Theology*, I, 51.

¹⁸ Cfr. P. TILlich, *The Spiritual Situation ...*, 182; *The Protestant Era*, 122-123.

¹⁹ Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology*, III, 75-75.

²⁰ Cfr. P. TILlich, *The Spiritual Situation ...*, 177; *The Courage to Be* (Yale University Press, Londres, 1952) 61.

²¹ Cfr. P. TILlich, *The Spiritual Situation ...*, 137.

bre en objeto de cálculo y manipulación. El efecto de esta ambigüedad es la angustia del vacío y el sinsentido que surgen en esta sociedad que tiene la producción misma como su fin, su *telos*. En este sentido Tillich se pregunta en su libro *The Courage to Be*: “¿Cuál es el fin de todos los magníficos medios proporcionados por la actividad productiva de la sociedad americana? ¿Los medios no han absorbido los fines?, y la producción ilimitada de medios no indica la ausencia de fines?”²².

Por tanto vemos que la ambigüedad de la técnica no se refiere solamente a algo que sucede en el exterior del hombre, sino también en el interior, tiene sus efectos en la angustia existencial por la amenaza del no ser, sentida como vacío y sinsentido.

Por último está la ambigüedad *libertad y limitación*. Esta ambigüedad está definida por los conflictos causados por las posibilidades infinitas del progreso técnico y los límites de la finitud del hombre al adaptarse a los resultados de su propia productividad²³.

Esta ambigüedad la ubica Tillich en el contexto de la unión de la ciencia con la técnica orientada a la carrera espacial y el armamentismo atómico²⁴. Hoy en día el desarrollo de la técnica tiene la característica de ofrecer posibilidades infinitas de superación de los límites de nuestra condición natural dada. La técnica, en toda su historia, ha tenido de positivo que nos libera del aquí y ahora, de los límites de las condiciones naturales de la existencia, pero el problema que se plantea hoy es que la técnica ofrece posibilidades sin límites, siendo el hombre un ser finito, limitado²⁵. La técnica abre un camino dentro del cual no se ve el límite²⁶. Con respecto a la carrera espacial, el hombre ha podido cumplir algo que antes solo estaba en la imaginación: penetrar en el espacio más allá de la gravitación de la Tierra. Pero trae como consecuencia un tipo de extrañamiento que se produce entre el hombre y la Tierra. Esta pierde

²² «What is the end of all the magnificent means provided by the productive activity of American society? Have not the means swallowed the ends, and does not the unrestricted production of means indicate the absence of ends?» (P. Tillich, *The Courage to Be*, 108).

²³ Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology*, III, 258.

²⁴ Cfr. *ibid.*, 177.

²⁵ Cfr. P. TILlich, *The Future of Religion*. Jerald C. Brauer (ed.) (Harper and Row, New York, 1966) 43.

²⁶ Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology*, III, 73.

su maternidad, se convierte en un gran cuerpo material que puede ser mirado y calculado. Y, además, el hombre se siente perdido en un rincón del universo²⁷. Otra consecuencia es el gran triunfo de la *línea horizontal* sobre la *vertical*. La línea horizontal simboliza la tendencia hacia el control y la transformación del mundo al servicio del hombre, tendencia que tiene claramente su comienzo en el Renacimiento. Mientras que la línea vertical simboliza la dirección de la vida hacia lo que trasciende el cosmos, la dimensión de la profundidad, la religión. Los avances en la carrera espacial son una gran victoria de la línea horizontal sobre la vertical²⁸.

El armamentismo atómico es el segundo gran logro técnico científico. La grandeza del poder del hombre se ha hecho manifiesta como nunca antes, al liberarlo de su vinculación al suelo en que ha crecido, pero también al darle la posibilidad de destrucción como nunca antes. Ahora existe la posibilidad de la destrucción total²⁹.

6. LA RAÍZ DE LA AMBIGÜEDAD

Queda la pregunta por la procedencia de la ambigüedad de la técnica. ¿De dónde viene?, ¿cuál es su raíz?

Se pueden distinguir, en los escritos de nuestro autor, dos fuentes de procedencia de la ambigüedad de la técnica. Una de ellas es lo que Tillich denomina como *lo demoníaco*, y la otra es la situación existencial de extrañamiento con respecto a nuestro fundamento.

Primeramente quiero explicar lo demoníaco como fuente de la ambigüedad de la técnica.

Lo demoníaco ocupa un lugar central en el pensamiento de nuestro autor en el período alemán. Conformar una categoría fundamental para la interpretación de la situación histórica de Alemania de la post-Primera Guerra Mundial. Este término indica la ambigüedad no solo de la religión, sino que también de las realidades como el secularismo, el capitalismo, el arte, que Tillich denomina como *demonías del presen-*

²⁷ Cfr. P. TILlich, *The Future of Religion*, 44-45.

²⁸ Cfr. P. TILlich, *The Spiritual Situation ...*, 43.

²⁹ Cfr. P. TILlich, *Political Expectation*. James Luther Adams (ed.). Translated by Charles W. Fox and J.L. Adams (Mercer, USA, 1971) 166.

*te*³⁰. Lo demoníaco indica la presencia simultánea del aspecto creativo y destructivo en la cultura: la creación de la forma y simultáneamente la oposición a su proceso creativo. El Movimiento Socialista Religioso luchó contra las demonías del presente manifiestas en el capitalismo y el nacionalismo. Volviendo a nuestro tema, Tillich afirma que la técnica es demoníaca³¹, y lo característico de lo demoníaco consiste en la presencia simultánea de lo creativo y lo destructivo. Por tanto afirmar que la técnica es demoníaca es afirmar que es ambigua. Ahora bien, el concepto de lo demoníaco tiene todo un contenido filosófico y teológico que lleva dentro de sí la explicación de su procedencia. Para contestar la pregunta por la raíz de la ambigüedad de la técnica en cuanto es demoníaca hay que indagar, entonces, en la raíz, o precedencia de lo demoníaco. En otras palabras: ¿cuál es la raíz de lo demoníaco?

En primer lugar, lo destructivo de lo demoníaco no proviene de alguna deficiencia o debilidad, sino que proviene del fundamento de la forma, del fundamento del ser, pero un fundamento que tiene también un aspecto de abismo, de inagotabilidad, de *fuego consumidor*³². En el fondo de las cosas existe una relación dialéctica de dos principios, o polos: el principio de la luz y la oscuridad, o el principio de la voluntad racional y la voluntad irracional. Estos dos elementos son necesarios. Sin el fuego no habría vida, movimiento, ni luz. Y sin luz todo sería puro caos, no habría razón. Pero lo que sucede en lo demoníaco es que estos dos elementos se encuentran en conflicto, el elemento destructivo se separa en forma relativamente independiente del elemento creativo. Para Tillich “lo demoníaco es la contradicción de la forma incondicionada, una erupción del fundamento irracional de cualquier realización de la forma que es individual y creativa”³³. Lo demoníaco no es lo puramente destructivo, sino que siempre va unido con lo creativo. Lo puramente destructivo es lo satánico³⁴.

³⁰ Cfr. P. TILlich, *The Interpretation of History*. Translated by N.A. Rasetzki And Elsa L. Talmey (Charles Scribner's Sons, New York, 1936) 115 ss.

³¹ Cfr. P. TILlich, *The Spiritual Situation...*, 60.

³² Cfr. P. TILlich, *The Interpretation of History*, 83.

³³ «The demonic is the contradiction of unconditioned form, an eruption of the irrational ground of any realization of form that is individual and creative» (Tillich, *Political Expectation*, 66).

³⁴ El tema de lo demoníaco es desarrollado por Tillich principalmente en su ensayo *The Demonic*, publicado en *The Interpretation of History*, 77-122.

Ahora bien, la definición y las explicaciones presentadas hasta aquí no me parecen suficientes para comprender la raíz de lo demoníaco. Es necesario indagar más a fondo. ¿De dónde proviene esta idea de lo demoníaco? Al tratar de contestar esta pregunta a partir de la lectura de los mismos escritos de Tillich nos encontramos inmediatamente con dos filósofos: Jacob Boehme³⁵ y F. Schelling. Tillich es deudor, en este aspecto, fundamentalmente de Boehme. De él tomó la idea básica de la contraposición del abismo divino (*abyss/Ungrund/Abgrund*) y el fundamento divino (*ground/Grund*)³⁶, de donde procederá la oposición de los dos principios: por un lado el principio de la luz, lo benigno, lo comunicativo; y por otro, el principio oscuro, egoísta, simbolizado por el fuego consumidor³⁷. Esta relación dialéctica se encuentra en Dios mismo y también en las cosas. Con la diferencia que en Dios esta oposición es creativa, mientras que en las cosas es ambigua: creativa y destructiva. Esto lo podemos ver en la siguiente cita:

“... Ahí estaba el filósofo y zapatero, Jacob Boehme, quien vio en sus visiones el total poder demoníaco, el elemento de la voluntad, en Dios mismo. Él lo llamó la naturaleza de Dios y vio aquel elemento en Dios el cual contradice la luz en Dios, el logos en Dios, la sabiduría y verdad en Dios. Él comprendió el conflicto en la vida divina, la tensión entre estos dos elementos. Esta tensión hace de la vida divina no simplemente una pura actualidad (*actus purus*) como en Aristóteles, sino un proceso dinámico con la potencialidad de conflicto. En Dios este conflicto interno es siempre superado victoriosamente, pero en las creaturas irrumpe destructivamente así como también creativamente”³⁸.

³⁵ Jacob Boehme es un místico luterano alemán que, con su amplia producción literaria en los comienzos del siglo XVII, ha influido fuertemente en pensadores como Schopenhauer, Baader, Hegel, Schelling y el mismo Tillich. Boehme desarrolla, más que una doctrina sobre Dios y el mundo, una visión de ambos, teniendo como fuente tanto su fuerte experiencia mística como la influencia de místicos alemanes como Paracelsus, Weigel y Moller, además de la misma teología de Lutero.

³⁶ Cfr. P. TILlich, *The Interpretation of History*, 84, 160.

³⁷ Tillich menciona explícitamente a Boehme en este sentido (Tillich, *The Interpretation of History*, 84).

³⁸ «There was the philosopher and shoemaker, Jacob Boehme, who saw in his visions the full demonic power, the will element, in God himself. He called it the nature of God and saw that element in God which contradicts the light in God, the logos in God, the wisdom and truth in God. He understood the conflict in the divine life, the tension between these two elements. This tension makes the divine life not simply a sheer actuality (*actus purus*) as in Aristotle, but a dynamic process with the

Ahora bien, Tillich no desarrolla suficientemente el pensamiento mismo de Boehme como para comprender la raíz de lo demoníaco. Por eso me veo obligado a detenerme brevemente en el pensamiento mismo de este filósofo místico, que lo explico resumidamente a continuación.

En Dios hay un movimiento dialéctico creativo que posibilita su propia autogeneración eterna. Se trata de una oposición creativa de dos principios, donde vence eternamente el principio de la luz, la alegría, la razón, frente al principio de la oscuridad, la tristeza, lo irracional, el *fuego consumidor*. Esta oposición es fuente de vida y de creatividad porque es necesaria la oscuridad y el fuego para que brille la luz. Ahora bien, esta oposición de los dos principios surge de la evolución en Dios a partir de su no-fundamento (*Ungrund*), donde se encuentra una voluntad indeterminada que busca un fundamento (*Grund*), una naturaleza, pero al no haber algún objeto que desear, la voluntad indeterminada se hace espejo de sí misma, objeto de su propio deseo³⁹. Así va surgiendo una diferenciación y oposición entre la voluntad indeterminada y la voluntad determinada (el deseo)⁴⁰. Ambas voluntades son distintas: la primera es centrífuga y la segunda es centrípeta. Esta oposición va a originar una fuerza hacia afuera: el Espíritu, el cual genera un espejo en el cual Dios va tomando conciencia de sí. Este espejo es la Sabiduría (*Sofía*). Es el mundo de las ideas divinas, la objetivación eterna del pensamiento divino. La Sabiduría es la primera objetivación *ad extra* de la divinidad. Entonces Dios se imagina la creación, el mundo, y por medio de esta Sabiduría va a originar el mundo material, en un proceso en que primero crea el Cielo, luego las estrellas, de estas se originan los elementos y finalmente la tierra proviene de tales elementos. De esta manera, entonces, la creación no es más que la manifestación de Dios insondable. Por tanto, en la creación se encuentran también los principios en oposición: el principio oscuro y el de la luz; el amor y la furia. Pero en el mundo estos dos principios se separan, el principio del fuego, la ira, irrumpe desde el abismo de las cosas, en forma destructiva. Estos principios no permanecerán en la armonía original, sino que se enfrentarán en lucha,

potentiality for conflict. In God this inner conflict is always victoriously overcome, but in creatures it breaks out destructively as well as creatively» (Tillich, *A History of Christian Thought, From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism* [Touchstone Book, New York, 1968] 490).

³⁹ J. BOEHME, *Sämmtliche Werke*, 4 (Schliebler, Leipzig, 1842)160-161.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, 458.

se aislarán y se combatirán⁴¹. Esto es, justamente, lo demoníaco, lo ambiguo causado por la irrupción de uno de estos dos principios que surge en forma destructiva sobre las formas creativas. Se perdió la armonía a causa del desorden causado por Lucifer en la primera creación: la creación de los ángeles.

El filósofo Federico Schelling también está en la fuente de estas elaboraciones. Aunque Tillich no lo menciona en relación directa con el tema de lo demoníaco tal como lo hace con Boehme, sí es claro que utiliza, aunque escasamente, terminología de Schelling, como por ejemplo cuando habla de las *potencias* en Dios⁴². En una elaboración similar a la de Boehme, Schelling plantea, en su libro *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, la existencia del mal como la separación de dos voluntades o principios que se encuentran en la base de todas las cosas: la voluntad irracional particular y la voluntad universal racional, o el principio de la oscuridad y el principio de la luz⁴³. Estos dos principios se encuentran en Dios mismo, de modo que el principio oscuro o irracional se encuentra eternamente subordinado al principio de la voluntad racional. Estos dos principios se encuentran también en la naturaleza material, en las cosas, pero ya no en el equilibrio divino, sino que la voluntad irracional se hace a sí mismo como voluntad general. Esta voluntad ciega se hace voluntad universal. Esto fue causado por culpa del hombre (Adán), porque como espíritu pudo optar por uno de estos dos principios, rompiendo su equilibrio divino.

Se puede concluir de estos dos autores que la ambigüedad de la vida y de la existencia en general proviene del desorden causado por una voluntad –el hombre o un ángel– que hace que los dos principios que se oponen solo como tendencia en el fondo divino, se separan en la existencia, de manera que encontramos lo creativo junto con lo destructivo en todas las cosas y en el interior de la persona.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, 457.

⁴² Cfr. P. TILICH, *Gesammelte Werke*, 8, R. Albrecht (ed.) (Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1963) 286.

⁴³ F.W. SCHELLING, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Edición bilingüe (Antropos, Barcelona, 1989) 196-206.

Pero Tillich, más que basarse en uno o dos filósofos en particular, se siente continuador de una línea mística luterana iniciada por Boehme, junto con el irracionalismo y voluntarismo filosóficos representados principalmente por Schelling, Schopenhauer, Nietzsche y Bergson. Estos tienen en común una concepción de Dios no como un *actus purus*, sino que conciben la vida y la voluntad en Dios mismo, y la realidad es para ellos un lugar de poderes demoníacos.

La segunda explicación del origen de la ambigüedad de la técnica –y de la vida en general– la encontramos en la idea del extrañamiento del ser con respecto a su fundamento: Dios, el Ser en sí. Se trata ahora de una explicación basada en la ontología de Tillich.

Nuestro autor desarrolla, principalmente en *Systematic Theology*, toda una ontología que consiste en un análisis de lo que Tillich llama la estructura, los principios y funciones del ser⁴⁴. No es posible explicar aquí esta ontología, pero solo mencionaré los aspectos que tienen directamente que ver con nuestro tema. En primer lugar Tillich asume como necesaria la distinción filosófica entre la esencia y la existencia, entendiendo la existencia como el paso del ser esencial como pura potencialidad, al ser en acto, la realidad, la existencia. Esta distinción filosófica está presente necesariamente en la teología cristiana. Según Tillich el relato bíblico de la caída debe ser entendido como la transición de la esencia a la existencia. Para él la creación y la caída coinciden; no se puede pensar en un tiempo previo a la caída⁴⁵. Ahora bien, los efectos de la caída resultarán en distorsiones en la estructura del ser esencial. Estos elementos estructurales del ser son, en su nivel más fundamental, la relación yo - mundo; luego, las tres polaridades: individuación y universalidad, dinámica y forma, y libertad y destino; y por último, las funciones por medio de las que el ser es actualizado: autointegración, autocreatividad y autotranscendencia. Las distorsiones se hacen presentes en los elementos estructurales del ser en acto, o sea, en la vida⁴⁶. En la vida, entonces, se corrompe la relación yo - mundo: el yo pierde su mundo porque debido a la concupiscencia, la increencia y la *hybris* el yo se pone en el centro, y termina convirtiéndose en una parte del me-

⁴⁴ Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology*, I, 168-204.

⁴⁵ Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology. II: Existence and the Christ* (The University of Chicago Press, Chicago, 1957) 44.

⁴⁶ Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology*, III, 30-98.

dio, un objeto entre los objetos. Y, por otro lado, la distancia insalvable que se produce entre el sujeto y el mundo hace que el hombre trate de superar tal distancia creando herramientas y objetos técnicos, y lo que sucede aquí es que el hombre termina siendo determinado por las leyes de la producción técnica y la estructura de los materiales utilizados. O sea que la ambigüedad es creada por el objeto. Ahora bien, con respecto a las tres funciones por las que se hace real el ser, en la función de la autointegración la producción técnica atenta contra la integración de los objetos de la naturaleza haciendo de ellos meros objetos técnicos sin centralidad, disuelve las estructuras centradas para luego conectarlas para los propósitos técnicos. En la función de la autocreatividad se encuentran en oposición lo creativo con lo destructivo. Aquí el polo de la dinámica, de la potencialidad, se hace un fin en sí mismo, y la dinámica sin la forma se convierte en puro caos. Y, por último, en la función de la autotranscendencia, la producción técnica ocasiona la profanización: los objetos inorgánicos pierden su dignidad, su grandeza.

7. LA SOLUCIÓN A LA AMBIGÜEDAD DE LA TÉCNICA

Con respecto a las soluciones al problema de la ambigüedad de la técnica hay que establecer la distinción entre el así llamado *período alemán* y el *período norteamericano*, porque ambos contextos determinaron distintas formas de respuesta al problema de la técnica.

En el período alemán, las soluciones se enmarcaron en el contexto de la crítica al capitalismo realizada en el Movimiento Socialista Religioso. Llama la atención lo concreto de ellas, por eso las denomino como soluciones humanas políticas.

En cuanto a la solución a la ambigüedad persona y cosa, en el aspecto de lo que sucede a la persona en esa relación, es decir, en el efecto en la despersonalización del operador de la máquina productora, la solución propuesta es la creación de un nuevo tipo de relación del operador con la máquina, no una relación de un operador mecanizado, sino de una personalidad con la máquina. Esto se puede lograr mediante una nueva relación de eros de la persona con la máquina, para ello hay que sacar el elemento puramente mecánico de la máquina y considerarla como una *Gestalt* posible de convertirse en un objeto de eros. De esta manera el

operador recupera su personalidad, porque solo una personalidad puede tener una relación erótica con una *Gestalt*⁴⁷.

En cuanto a lo que sucede a las cosas, esto es, la desubjetivación de los objetos naturales, la solución se encuentra indirectamente en la persona del proletario. Pues en el proyecto del Socialismo Religioso el proletario recuperaría su relación con su origen, con el poder del ser. Así recuperaría su personalidad y con esto una nueva relación con la raíz de las cosas, con el poder del ser de las cosas mismas, y, de esta manera, se recuperaría una relación con la *subjetividad y dignidad* de las cosas mismas⁴⁸.

En cuanto a la solución de la ambigüedad de medios y fines, manifestada en la incesante creación de siempre nuevas necesidades en la sociedad capitalista, *la dictadura de las necesidades*, como lo denomina Tillich, la solución se encuentra en la Planificación Central. Se igualarían los ingresos de las personas, estandarizando las necesidades. En el socialismo se buscará satisfacer solo las necesidades reales, no las necesidades posibles. Así, el socialismo cortará la cadena interminable de medios que nunca alcanzan sus fines⁴⁹.

A pesar del marcado acento concreto de estas soluciones en este período, Tillich no deja de recordar que estas son solo soluciones provisionarias, porque la historia es provisoria. Las *demonías del presente* serán vencidas solo por la Gracia en la eternidad⁵⁰.

Ahora, con respecto al período norteamericano, las soluciones se correlacionan con un nuevo contexto social, político y también personal: el contexto de la guerra fría, de la angustia del hombre en esta sociedad industrial, y también se podría decir el contexto del esfuerzo sistematizador de su obra principal: *Systematic Theology*.

Con respecto a la primera ambigüedad, de la persona y la cosa, en el aspecto de lo que le sucede a la cosa, la solución consiste en producir objetos que puedan ser imbuidos con cualidades subjetivas, impregnar en los productos técnicos cualidades que provengan de su mismo ser. En

⁴⁷ Cfr. P. TILlich, *Political Expectation*, 75-76.

⁴⁸ Cfr. P. TILlich, *The Socialist Decision*, 98.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, 155.

⁵⁰ Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology*, III, 121-122.

segundo lugar presenta una solución que ya habíamos encontrado en el período alemán: establecer una relación de eros con la cosa⁵¹.

Con respecto a la ambigüedad de medios y fines, la solución es incorporar la técnica al significado último, incondicionado, terminando así con la cadena interminable de utilización de medios sin un fin a la vista⁵². Referente a esta ambigüedad hay que mencionar la solución en el especial desarrollo del libro *The Courage to Be*. Esta obra está marcada por la perspectiva existencialista. Tillich percibe el sentimiento de vacío y sinsentido en una sociedad de medios sin fines. En el fondo se trata de la angustia por la amenaza del no ser que se manifiesta de esta manera en la sociedad actual. La solución es el coraje de ser, es decir, la auto-afirmación del yo ante las amenazas del sinsentido, un coraje de ser que esté basado en el poder del ser en sí. La fe es la experiencia de este poder⁵³.

La ambigüedad libertad y limitación es solucionada por medio de la prohibición del desarrollo del aspecto destructivo de las posibilidades humanas que se han hecho infinitas por medio de la técnica, hay que pensar aquí en las armas atómicas y sus posibilidades de destrucción total⁵⁴. Pero más que una prohibición externa, se trata de una cuestión de actitud del hombre, “un cambio en la voluntad de producir cosas que son en su misma naturaleza ambiguas y estructuras de destrucción”⁵⁵.

Por último, también en *Systematic Theology* Tillich nos recuerda que la solución definitiva al problema de la ambigüedad de la técnica, y de la vida en general, se encuentra en Dios, en el impacto de la presencia extática del Espíritu divino, que Tillich denomina como la Presencia Espiritual⁵⁶.

8. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

Quiero concluir refiriéndome primeramente a la propuesta de este artículo: que la ambigüedad es la perspectiva que permite aproximarse al

⁵¹ Cfr. *ibid*, 258-259.

⁵² Cfr. *ibid*, 259.

⁵³ Cfr. P. TILlich, *The Courage to Be*, 172.

⁵⁴ Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology*, III, 259.

⁵⁵ «...a change in the will to produce things which are in their very mature ambiguous and structures of destruction» (P.Tillich, *Systematic Theology*, III, 260).

⁵⁶ Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology*, III, 258, 283.

tema de la técnica en su mayor hondura teológica, en los escritos de Tillich. Creo que esta propuesta se cumple, puesto que cuando indagamos en la raíz de la ambigüedad de la técnica demoníaca llegamos hasta las profundidades abismales de Dios, y llegamos hasta la realidad de Cristo como el Nuevo Ser, que cura de raíz la situación del extrañamiento causante de la ambigüedad de la técnica. Además, el aspecto de la ambigüedad de la técnica nos obligó a vincular el tema de la técnica con los temas centrales de la teología de nuestro autor, como son la Presencia Espiritual, la teonomía, el kairós, lo Incondicionado, etc.

En otras palabras, la ambigüedad de la técnica es la perspectiva que permite interpretar teológicamente la técnica.

También quiero incluir en esta conclusión algunas opiniones críticas e identificar algunos aportes de Tillich para la reflexión teológica sobre la técnica en general.

Una primera crítica tiene que ver con una especie de sincretismo que presenta Tillich en sus escritos, debido a la diversidad de corrientes filosóficas y de algunos pensamientos de filósofos en particular sobre los que se basa Tillich en su desarrollo teológico. Por ejemplo hemos visto que la causa de la ambigüedad de la técnica es comprendida desde la categoría de lo demoníaco y también desde su ontología de tipo existencial; y que las soluciones son planteadas desde la filosofía del significado –cuando dice que se debe incorporar la técnica al significado último– y también se plantean soluciones desde la idea socialista de la planificación central, y desde el símbolo de la Presencia Espiritual. Esto incide también en la variedad de conceptos de técnica que encontramos a lo largo de los escritos de Tillich, lo que dificulta una comprensión única de la técnica. Es así como en el ensayo *Mythos and Logos of Technology* encontramos un concepto instrumental de la técnica, definida como la utilización de medios para alcanzar un fin⁵⁷; en *The System of the Sciences...* Tillich ubica la técnica dentro de una clasificación de las ciencias influida claramente por Fichte; en *Systematic Theology* maneja un concepto antropológico: la técnica es una función de la autocreatividad en la dimensión del espíritu; y por último también en *Systematic Theology* define la técnica como un modo de razonar: la razón técnica.

⁵⁷ Cfr. P. TILlich, *The Spiritual Situation...*, 51.

Por otra parte, se aprecia una gran diferencia en las dos perspectivas arriba mencionadas: la de su período alemán y su período norteamericano, haciendo difícil una articulación global del tema de la técnica, por lo cual obliga a tener que hacer presente siempre estas distintas perspectivas y situaciones. El período alemán está marcado por una impronta histórica. Aquí la técnica constituye un aspecto de la interpretación del acontecer histórico, junto con las categorías históricas como el *kairós*, la teonomía y las demonías del presente. Mientras que *Systematic Theology* está estructurada por la relación esencia –existencia– esencialización, en que la teonomía, y por tanto la técnica teónoma, es un producto de la irrupción vertical de la Presencia Espiritual en el espíritu finito. Quizás por ser consciente de cierta ausencia de la dimensión histórica, Tillich agrega una última parte histórica a su sistema, titulada *History and The Kingdom of God*, pero ahí no incluye el tema de la técnica como lo hace en las otras partes del sistema.

Con respecto al trasfondo filosófico y teosófico de la idea de lo demoníaco, es decir, la filosofía y teosofía de Boehme y su continuación en Schelling, me queda la duda de hasta qué punto Tillich asume todas esas extrañas elaboraciones, que fueron cuestionadas por las instancias luteranas de su época. Tillich no da explicaciones al respecto.

Por último, quiero hacer alusión al trasfondo luterano presente en toda su teología. El principio de la *justificación por la gracia a través de la fe*⁵⁸ subyace a toda la reflexión de Tillich. Esto se puede ver claramente en el acento que pone en la solución al problema de la ambigüedad de la técnica en la Gracia, o la Presencia Espiritual. Creo que la manera en que Tillich pone el acento en la Gracia hace que se pierda, de alguna manera, la conciencia de las posibilidades de solución a partir de la pura voluntad humana. Percibo cierta sospecha de Tillich sobre las pretensiones de las soluciones puramente humanas al problema de la técnica. Nuestro autor tiene una fuerte conciencia de la corrupción de la existencia. Por eso la solución va a provenir de la pura Gracia y su correlativa disposición interior de la persona: la fe, o la orientación vertical. Echo de menos una perspectiva más horizontal en que se pueda trabajar en el nivel de las decisiones humanas.

⁵⁸ Cfr. P. TILlich, *Systematic Theology*, III, 224.

En cuanto a los aportes, primeramente creo que Tillich ha contribuido en ubicar la técnica en un lugar importante en la reflexión teológica. Para Tillich pensar la técnica es también hacer teología. El tema de la técnica ocupó un lugar central al ser articulado con otros temas nucleares de su teología. Este aporte me queda confirmado al dar una mirada general del tratamiento del tema de la técnica que han realizado otros escritores pertenecientes al ámbito cristiano. El amplio panorama que nos presenta el profesor Sergio Silva en tres artículos de su autoría⁵⁹ me hizo valorar en su justa dimensión el gran aporte de Tillich en este tema, al darme cuenta de lo incipiente que se encuentra la reflexión sobre la técnica en el ámbito teológico; y además, lo poco que se ha desarrollado ha sido derivado al aspecto ético del tema. Tillich es uno de los pocos, junto con Romano Guardini, que no se ha *refugiado* en la ética, sino que ha reflexionado sobre el ser y el significado de la técnica.

En cuanto al contenido, creo que su mayor aporte se encuentra en la perspectiva religiosa en que trata el tema de la técnica. Así, la causa de los problemas de la técnica es comprendida, en último término, en torno a la idea de nuestra situación de extrañamiento con respecto a nuestro fundamento: Dios; y la solución es también religiosa: la teonomía, la Presencia Espiritual, el Nuevo Ser, la Gracia, la fe. En otras palabras, el problema que tenemos hoy con la técnica, y seguramente también el día de mañana, es un problema religioso, y su solución es también religiosa.

Quiero destacar, por último, que las reflexiones de Tillich nos pueden ayudar hoy a ser más conscientes del aspecto destructivo de la omnipresente técnica en el mundo de hoy. La publicidad nos muestra solo el lado positivo, creativo, pero Tillich nos hace ser consciente de que sus aspectos destructivos siempre están coexistiendo en forma simultánea y confusa. Y ser conscientes también que la solución fundamental consiste en incorporar la técnica al significado último, incondicionado, es decir, incorporarla a la dimensión religiosa de nuestra existencia.

⁵⁹ S. SILVA, «La teología ante la modernidad científico-técnica», en *Erasmus* 4/1 (2004), 119-134; «Hacia una reflexión teológica sobre la tecnociencia», en *Teología y Vida* 38/1-2 (1997), 81-101. «La reflexión teológica acerca de la técnica moderna en el último lustro del siglo 20», en *Teología y Vida* 44/4 (2003), 444-488.

Resumen: Paul Tillich es uno de los pocos teólogos que ha pensado sobre la técnica como un tema importante dentro de la reflexión sistemática de la teología. Este artículo pretende dar cuenta de esa reflexión, por medio de un análisis de sus escritos, siguiendo la estructura básica de su método de la correlación, es decir, la relación no dependiente entre las preguntas implicadas en la situación presente y las respuestas implicadas en el mensaje eterno. Además, el presente artículo se sustenta sobre la hipótesis que la ambigüedad de la técnica es la perspectiva desde donde se puede comprender la técnica en su mayor hondura teológica. En esta línea el artículo comienza identificando el concepto de la técnica, luego se identifican las tres ambigüedades de la técnica, y se ahonda en la raíz de tales ambigüedades, para terminar, correlativamente, en las respuestas o soluciones al problema de la ambigüedad de la técnica. Tales respuestas se encontrarán en el símbolo de la Presencia Espiritual, que se manifiesta creando teonomía, es decir, creando una situación en que la técnica transparente su significado incondicionado.

Palabras clave: Ambigüedad, mediación, situación presente, demoníaco, Presencia Espiritual, teonomía,

Abstract: Paul Tillich is one of the few theologians who have thought about technology as an important topic in the systematic theological thought. This essay seeks to give account of that thought, through the analysis of his writings, following the basic structure of the method of correlation, namely, the independent relation between the questions implied in the present situation and the answers implied in the eternal message. Besides, this essay is based on the hypothesis that the ambiguity of technology is the perspective from which it is possible to understand the technology in its mostly theological depth. In this perspective, the article begins with the concept of technology, then three ambiguities are identified, trying to get to its very roots. It continues, finally, and correlatively, with the answers, or solutions, to the problem of the ambiguity of technology. Such answers will be found in the symbol of the Spiritual Presence, which is manifested creating theonomy, that is to say, when technology is transparent to its unconditioned meaning.

Keywords: Ambiguity, mediation, present situation, demonic, Spiritual Presence, theonomy.

Lo sagrado y la desacralización

Ivana Anton Mlinar

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO
MENDOZA
mlinariv@yahoo.es

INTRODUCCIÓN

¿Podría hablarse de una sociedad desacralizada? Es frecuente escuchar esta expresión dentro del marco del debate acerca de las sociedades o mundo modernos. Aparece como un tema más en la extensa y variada lista que da sustento al decir actual sobre las incontables crisis que parecen agobiar todo tiempo presente. No es en absoluto menuda la tarea de adentrarse en el inconmensurable mar de lo sagrado. Sin embargo, por mucho o poco que alcancemos a comprender o, al menos, intentar aprehender, no será en vano sino, por el contrario, de grandes frutos para una experiencia que escapa a muchos, y no por inaccesible, sino porque la impronta de su *objeto* no es *vivida* del modo acorde a su ser, esto es, el de la experiencia unificadora de la interioridad. Sin embargo, por ser ineludible para el hombre su posicionamiento frente a lo sagrado, se presentará inevitablemente, aunque quizás enmascarado o huidizo; incluso donde se lo niega o se le responde con indiferencia. Pero, sin más prefacios, *duc in altum!*, adentrémonos ya en tan vasto mar.

Lo SAGRADO

En las cercanías de una iglesia se celebra un acto solemne debido a su reciente restauración. Muchos que están fumando se ven sorprendidos ante la petición de alguien: *se ruega no fumar, estamos en una iglesia*. La misma prohibición tiene lugar en un sector dedicado a la memoria de soldados caídos. En Israel, a un grupo de extranjeros que cena en un restaurante se le solicita que no encienda sus cigarrillos, y no por ser un

lugar cerrado, sino por ser viernes: el sábado judío ya había comenzado. Estas exigencias no tienen su fundamento en un peligro (como, por ejemplo, de posible incendio en una fábrica) o en la salud (en el caso de un hospital), etc. Hay aquí, más bien, la intención de salvaguardar y hacer visible una diferencia, una frontera que distingue un *lugar*, un *tiempo*, un *objeto* no corrientes, de otros irrelevantes o que, habitualmente, pasan inadvertidos. Y al traspaso del umbral corresponden actitudes distintas de las comunes.

Aunque las modalidades puedan variar, en todos los casos se trata de un *algo* que exige respeto, veneración, homenaje. Lo paradójico radica en el hecho de que, sin dejar de ser realidades del mundo natural, se produce la manifestación de algo completamente diferente, de otra cosa, a la que acompaña esencialmente el misterio.

Esta dignidad excepcional de lo sagrado que interrumpe la homogeneidad de espacios y tiempos, también se manifiesta en los significados originales de los términos que aluden a ello. Por ejemplo, en griego, ἅγιος (santo) se opone a κοινός (mediocre, común, vulgar)¹. En latín, el verbo *sancio*, del que proviene el término *sanctus*, significa delimitar, hacer inviolable². Para los antiguos romanos, *sanctio* era la delimitación de lugares sagrados y su correspondiente defensa de todo contacto profano. El término francés *sacré* corresponde, entre otras, a un orden de cosas separado, significado que también señala el Oxford Dictionary como una de las acepciones de *sacred*³. Y, si bien en alemán existen varios términos (*sakral*, *heilig*, *geweiht*) para designar esta realidad, a pesar de las diversas connotaciones, permanece aquel sentido de dignidad que sobresale entre un acontecer *seriado*, la que, en consecuencia, exige formas particulares de respeto. Recordemos, por ejemplo, a Kant: “La ley moral es santa (inviolable)”⁴ que, aunque estemos en presencia de un significado completamente distinto de *santo*, con todo, está presente esa *maiestas*

¹ Cf. *Diccionario Griego-Español*. Ed. por J. Pabón S. de Urbina, Vox, Barcelona 1995.

² Cf. *Diccionario Latino/Español-Español/Latino*. Ed. por A. Blanquez Fraile, Sopena, Barcelona 1974.

³ J. PIEPER, *¿Qué significa “sagrado”? Un intento de clarificación* (Rialp, Madrid 1990) cap. I.

⁴ «Das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich)». I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 155.

que hace de lo santo una realidad con *consistencia*, *fuerte*, significativa, que viene a romper con lo homogéneo; es algo inviolable, por lo tanto, delimitado.

Una de las definiciones de lo sagrado que da M. Eliade es la siguiente: aquello que se opone a lo profano⁵, considerando que ambos constituyen modalidades existenciales diversas de estar en el mundo. Y son diversas porque tanto el tiempo como el espacio se ven configurados en un modo propio.

Ahora bien, quien habla de algo *santo* o *sagrado* en cuanto opuesto a lo profano, seguramente se referirá a una cualidad o rasgo de una parte de este mundo, y no, por cierto, a Dios. Aunque solo a Dios puede llamarse *santo* de un modo absoluto, nadie lo designaría como *sagrado*, pues *santo* y *sagrado* quieren decir, más bien, que determinadas acciones, lugares y tiempos se ordenan a lo divino de una manera que cae fuera del ámbito de lo habitual. Etimológicamente, *profano* no entraña ninguna negativa; se trata de aquello que se encuentra delante (*pro-*) de lo santo (*fanum*), lo que está a las puertas de lo sagrado. Profano no es lo *no-santo*. En todo caso, si bien puede hablarse, por ejemplo, de que todo pan es *santo* (en cuanto creado por Dios o en cuanto que sustenta la vida) o de que todo suelo es sagrado, no supone esto discutir la existencia de un *Pan santo* y un espacio *consagrado* en sentido absoluto, por antonomasia. Es esa densa presencia de lo divino que no se encuentra en cualquier lugar o tiempo, y que hace comprensible la frontera que separa lo *santo* (en tal sentido) de lo *profano*. Por eso resulta cuestionable aquella tajante definición de Eliade, pues el ámbito de lo no-sagrado no puede entenderse como algo al margen o contrario a Dios. Parecería más acertado ver esta distinción en el seno de una totalidad que abarca ambos miembros, ya que, si no se diese ninguna solidaridad entre ambos, es decir, si el mundo que está ante el portal de lo sagrado no guarda relación o referencia alguna al mundo radicalmente heterogéneo de lo sacro; la misma distinción entre sagrado y profano carecería de sentido.

Sin embargo, en algunos comentarios parece admitir Eliade este necesario *flujo* entre los ámbitos o, al menos, la imposibilidad de la ausencia de la sacralidad. Afirma, por un lado, que para la experiencia profana el espacio es homogéneo, neutro, aunque, paradójicamente, siguen in-

⁵ M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano* (Guadarrama, Madrid 1973) 18.

terviniendo valores que recuerdan la no-homogeneidad que caracteriza la experiencia religiosa del mismo, *lugares santos*, únicos, que, para el hombre que opta por una vida profana, se cargan de otra realidad distinta de la que participa en su existencia cotidiana; tal es el caso del paisaje natal, un lugar propio de los primeros amores, etc.⁶.

REFERENCIA NECESARIA A LA ACCIÓN SAGRADA

Si hablamos de tiempos, lugares y objetos sagrados es por su ordenación a una *acción sagrada*. Ella se destaca del acontecer cotidiano y no es algo que solo tiene lugar en un momento dado, sino que la acción sagrada se celebra. Y *celebrar* (*celebrare*) no es únicamente reverenciar, aplaudir o alabar (por *celeber*), sino que lleva implícita en latín la idea de frecuencia o repetición, como leemos en un diccionario: “frecuentar o visitar muchas veces un lugar o una persona”⁷. Una acción sagrada es una reactualización de un acontecimiento sagrado que se hace indefinidamente recuperable y que, a decir tanto de filósofos como de teólogos y santos, no “transcurre”⁸, y “deberían pararse los relojes”⁹ cuando ella tiene lugar.

Es necesario, sin embargo, precisar una importante diferencia entre el cristianismo y las demás religiones, para las que esta recuperación de los hechos está relacionada con un Tiempo originario, mítico, anterior a cualquier realidad, mientras que, para el cristianismo, la acción litúrgica renueva un tiempo, una acción, una realidad con historicidad en la persona de Cristo, el Hijo de Dios¹⁰.

La experiencia de la acción sagrada (y, en consecuencia, lo sagrado en general) es la experiencia de la *verdadera realidad*. En tal sentido y, recurriendo una vez más a los aportes de estudios etimológicos, podemos agregar otros descubrimientos: según comenta J. Ries¹¹, la palabra

⁶ Cf. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, 27-28.

⁷ Cf. *Diccionario Latino/Español-Español/Latino*. Voz: *celebro*.

⁸ Cf. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, cap. II.

⁹ Cf. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Forja* 436: «Es tanto el Amor de Dios por sus criaturas, y habría de ser tanta nuestra correspondencia que, al decir la Santa Misa, deberían pararse los relojes».

¹⁰ Cf. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, cap. II.

¹¹ Cf. J. RIES, *Lo sagrado en la historia de la Humanidad* cit. en J. M. MARDONES, *Para comprender las nuevas formas de la religión* (Verbo Divino, Navarra, 1994) 20-21.

sakros, que aparecía en un texto hallado en un lugar conocido como la tumba de Rómulo, tiene relación con el germánico *sakan*, el hitita *saklai*, el griego ἅγιος, y da un rodeo por el término latino *sancire*. Su significado es *hacer sak-*, lo que quiere decir: conferir validez, realidad. Se trata de “hacer que una cosa llegue a ser real”. Por lo tanto, el radical *sak-*, que se encuentra en la base de las palabras indoeuropeas que expresan lo sagrado, toca el fundamento de lo real. Y, a partir de esto, la deducción de que lo sagrado significa lo que es real, lo que existe. Nos aproximamos así a la noción de presencia intensa, de saturación de ser, de realidad por excelencia o existencia cuasi absoluta que encontramos en la teoría de M. Eliade¹².

EL SÍMBOLO

Detrás de la experiencia de lo sagrado está la búsqueda y desvelamiento de la realidad en su hondura más radical. Pero, ¿cómo *habla* o se revela ese mundo para que tengamos acceso a él? Constatamos que no tenemos acceso directo a él, no hay una experiencia inmediata del mismo. Con palabras de van der Leeuw, decimos que lo santo tiene que *suceder*, tiene que volverse espacial, temporal. Y la mediación de lo eterno en lo temporal es *el símbolo*, esa abertura por la que se cuelan en nuestro mundo presente las fuentes profundas de la vida. Aquel *suceder* no es el mero acontecer, aunque todo acontecer puede ser un suceder de lo santo, caso en el que hablamos de símbolo. Es “el encuentro de la posibilidad y lo dado, del acontecer y el suceder”, es la participación “de lo santo en su figura actual. Entre lo santo y su figura existe la comunidad esencial”¹³. El *acontecer* está conectado esencialmente con la santidad, es su imagen y adquiere su valor en ella. Lo santo es lo que existe de inmediato, y lo profano tiene valor y consistencia por el hecho de que puede estar en posición de simbolizar lo sagrado. De allí la estrecha comunidad, más que tajante oposición, entre lo sagrado y lo profano, a la que aludimos antes.

¹² “[...] para los «primitivos» como para el hombre de todas las sociedades premodernas, lo *sagrado* equivale a la *potencia* y, en definitiva, a la *realidad* por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. [...] Es, pues, natural que el hombre religioso desee profundamente *ser*, participar en la *realidad*, saturarse de poder”. M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, 20.

¹³ Cf. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión* (Fondo de Cultura Económica, México 1964) § 65.

El símbolo, en definitiva, evoca, es un lenguaje de la excedencia, señala otra mitad, pues hay en él firmes tanto la idea de separación como de reunión, de manifestación como de ocultamiento: revela velando y vela revelando. Contrariamente al pensamiento científico, el símbolo “no procede por reducción de lo múltiple a lo uno, sino por explosión de lo uno hacia lo múltiple, a fin de percibir mejor, en un segundo momento, la unidad de lo múltiple”¹⁴; es más implicación que explicación¹⁵. Y aquí aparece otro de los elementos de la acción simbólica: el elemento del exceso, de la ausencia de cálculo, de lo “superfluo”: encender un cirio, pero no para iluminar; el toque de campanas en una catedral sin el fin de señalar una hora, sino como muestra de júbilo, etc.

La magnificencia que suele tener la acción cultural o sagrada que, si bien no se identifica necesariamente con el lujo material, tampoco lo excluye, es la natural manifestación de la riqueza que consiste en la experiencia de la real presencia de Dios. El canto no puede ser económico y ser canto a la vez. A la imagen sensible, a la música, en general: a lo que llamamos arte, a lo bello, le es común el poder expresar lo que la razón percibe con dificultad; y, en el caso de las cosas divinas —como dice Santo Tomás—, por su exceso de verdad, hay la necesidad de recurrir a las imágenes sensibles¹⁶.

Un concepto desacralizado de festejo propugna una *humanización* de la acción simbólica sagrada, como una integración de la misma en el transcurrir sin fronteras del día. Es evidente que la legitimidad de todo símbolo no se asumirá, del mismo modo que será una violencia insoportable toda forma acuñada, si es discutida la verdad bimembre del principio *anima forma corporis*, pues es también el fundamento de toda formación litúrgica, en una palabra, de toda sacralidad; y esto porque “el culto es doble: interno y externo. Pues estando el hombre compuesto de alma y cuerpo, debe aplicar ambos a honrar a Dios, de manera que el

¹⁴ J. CHEVALIER, *Diccionario de los símbolos* cit. en J. M. MARDONES, *Para comprender las nuevas formas de la religión*, 23.

¹⁵ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 101, a. 2, ad. 1. “[...] diremos que las cosas divinas no deben ser reveladas a los hombres sino según su capacidad; [...]. Y por esta razón fue más útil se diese a conocer al rudo pueblo los misterios divinos bajo cierto velo de figuras, a fin de que así al menos tuvieran de ellos un conocimiento implícito, y dieran por estas figuras el honor debido a Dios”.

¹⁶ Cf. *S. Th.*, I-II, q. 101, a. 2, ad. 2.

alma le reverencie por el culto interior y el cuerpo por el exterior”¹⁷. De allí la adusta¹⁸ forma que reviste el lenguaje sagrado, tanto en sus gestos como en los signos y palabras. La razón no hay que buscarla meramente en el posible carácter comunitario de una acción sagrada, sino que, más bien, se pretende evitar lo singular y subjetivo, del mismo modo que un poema acabado se sustrae a cualquier cambio caprichoso. Se hace una invitación a ir más allá de los límites del reducido yo y entrar en la *objetividad encarnada* de las grandes formas de la Liturgia.

SACRAMENTALIDAD Y DESACRALIZACIÓN

Símbolos, formas, *encarnación*. La objeción moderna no se refiere tanto al significado de una acción sagrada, sino, más bien, a su *contenido*. Se duda de la presencia real de lo divino, se niega la sacramentalidad. No hay apertura al misterio. Y, es que se trata de otra vivencia, de otro modo de hacerse presente la trascendencia que no es el de la mera representación por la sensibilidad. Dice San Juan Crisóstomo que “hay misterio cuando consideramos las cosas como otras distintas de aquellas que vemos”¹⁹. La negación de la sacramentalidad es la raíz de toda desacralización; y el convencimiento de que las acciones sagradas son una representación puramente humana en la que no *sucede* absolutamente nada, es evadir una realidad que se encuentra toda en todas (las acciones sagradas), no por necesidad, sino por misterio²⁰.

Sin embargo, es significativo que, aunque misteriosa, puede hablarse de la modalidad racional de esta realidad para la conciencia, por su rasgo de evidente. Es Husserl quien reconoce esta presencia en la conciencia del ser humano, pero con características diversas de la inmanencia de lo vivido en la misma conciencia. Dice: “[...] deben estar en la corriente de

¹⁷ S. Th., I-II, q. 101, a. 2.

¹⁸ Es llamativo el modo en que este término puede calificar las *formas* de lo sagrado. Su peculiaridad radica en su doble significación que tan acertadamente expresa esta realidad. Su sentido figurativo es: austero, severo, melancólico. En cuanto participio pasado antiguo de *adurir* significa: ardiente, que produce excesivo calor, que abrasa.

¹⁹ “Il y a mystère, quand nous considérons des choses autres que celles que nous voyons [...]”. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, VACANT, MANGENOT, AMANN, (Librairie Letouzey, Paris 1939) tome quatorzième, première partie, voz: *sacrements*.

²⁰ “[...] où Dieu se trouve tout en tous, non par nécessité, mais par sacrement (mystère)”. Saint Hilaire. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, voz: *sacrements*.

la conciencia y en la serie infinita, otros modos de anunciarse la trascendencia además de aquel que da lugar a la constitución de la realidad física como unidad de apercepciones concordantes”²¹. Con otras palabras dice Lactancio (haciendo uso de diversos sentidos del término ‘*sacramentum*’, no fijado aún en su significado actual): “es la única verdadera doctrina (*sacramentum veritatis*) que no puede ser conocida más que por revelación (*mysterium sacramenti*) y que funda apreciaciones desconocidas por la sola razón humana, sobre la naturaleza de Dios (*sacramentum Dei*), sobre las relaciones del Hijo con el Padre (*sacramentum nativitatissuae*), sobre los destinos del hombre (*sacramentum hominis*) y del mundo entero (*sacramentum mundi*): doctrina misteriosa, por ser revelada, y sagrada, por provenir de Dios”²².

Este otro modo de anunciarse la trascendencia es la revelación, para la que figurativamente se recurre al oído como medio para su acogimiento, ya que “*visus, tactus, gustus in te fallitur, / sed auditu solo tuto creditur; / [...]*”²³. Se da esta vivencia como presencia, luego como encuentro y finalmente como reunión²⁴. Sin embargo, aunque revelación, no es *mostración*. Solo lo que está esencialmente escondido, que no es accesible por otro camino del conocimiento, se comunica por revelación. Aunque se revela, no deja de estar oculto; incluso se revela como oculto. No puede entenderse la revelación en su esencia, de lo contrario, no sería tal. Sin embargo, es condición de todo entendimiento.

²¹ E. Husserl, *Hua III/1*, 109 [*Ideas I*, nota al § 51]. También comentado en: A. Alles Bello, *Culturas y religiones. Una lectura fenomenológica*, Città Nuova, Roma 1997, trad. por H. Padrón.

²² “[...] c’est la seule vraie doctrine (*sacramentum veritatis*), qui ne peut être connue que par révélation (*mysterium sacramenti*) et qui ouvre des aperçus inconnus de la seule raison humaine, sur la nature de Dieu (*sacramentum Dei*), sur les rapports du Fils avec le Père (*sacramentum nativitatissuae*), sur les destinées de l’homme (*sacramentum hominis*) et du monde entier (*sacramentum mundi*): doctrine mystérieuse, parce que révélée, et sacrée, parce que venant de Dieu”. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, voz: *sacrements*.

²³ Tomás de Aquino. Himno *Adoro te devote*. Fragmento.

²⁴ Decía J. Escrivá de Balaguer en el punto 382 de *Camino*: “Al regalarte aquella Historia de Jesús, puse como dedicatoria: «Que busques a Cristo: Que encuentres a Cristo: Que ames a Cristo». –Son tres etapas clarísimas. ¿Has intentado, por lo menos, vivir la primera?».

EL AMOR: ÚNICO FUNDAMENTO

Si este acogimiento (fe) de lo revelado *viene por el oído*, debe hablarse al que escucha. El hablar y el proclamar no se remiten a sí mismos sino a algo distinto, a otra realidad. Debe comprenderse el carácter derivado y subordinado del lenguaje y, por ende, de la celebración cultural. Lo que se da en él, lo que acontece por él es la *presencialización*, el hacerse presente de algo ya sucedido. La realidad de este cumplimiento encuentra su razón solo en el amor. “En el amor se encuentran la línea que asciende del hombre a Dios y la que desciende de Dios al hombre. El símbolo del amor es la cruz”²⁵. Cristo reúne en sí las dos direcciones. Él es el amante: el hombre que ama a Dios y Dios que ama a los hombres. De allí que, no solo el amor, sino el ser amado es lo principal y grandioso. La caridad, la *ἀγάπη* cristiana es entrega a aquel que se ha entregado, no es impulso o impotencia sino gracia, pura gratitud. De hecho, su significado fundamental es *recibir, acoger, aceptar*. Es una disposición que responde al acto de Dios. Ni siquiera es en primer término un dar, sino un dejarse dar. “En eso está el amor (*ἀγάπη*), no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó y envió a su Hijo, víctima expiatoria de nuestros pecados”²⁶. El amor humano solo existe como respuesta. Ni el amor a Dios ni el amor a otros hombres es propiedad de la criatura, sino don, regalo de Padre a hijo. “Nosotros amamos porque Él nos amó primero”²⁷. Solo la incondicionalidad y predilección (*prae-*: antes, *dilectio*: amor, dilección) del Amor hace posible nuestra correspondencia.

Ahora bien, quien no pueda aceptar como verdadero suceso el acontecimiento original de la *Encarnación*, no solo en el tiempo sino también ontológicamente, tampoco *vivirá* la sacramentalidad. Pero aquel acontecimiento original que constituye el centro de la historia humana, no solo es algo difícil de entender, sino algo enteramente increíble si no tuviera la garantía de una palabra divina, de la Revelación en sentido estricto. Se trata de algo sencillamente imposible (como se ha querido considerar) si no supiéramos secretamente que siempre nos parece imprevisible e increíble lo absolutamente perfecto, pleno y acabado; la verdad de que Dios se hace hombre en Cristo en un acto de entrega que se puede fe-

²⁵ G. Van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, p. 622.

²⁶ 1 Juan 4, 10.

²⁷ “ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς”. 1 Juan 4, 19.

char en el tiempo, que ese Dios se dejó dar muerte por los hombres, por su propio pueblo, con el fin de que pudiéramos participar de la vida de Dios. Y, así, dice Santo Tomás que “el alma unida con el cuerpo es más semejante a Dios que la que está separada de él, porque aquella posee su propia naturaleza de una manera más perfecta”²⁸, al contrario de lo que podría afirmarse del alma luego de la muerte, por ser puro espíritu, como Dios.

Nunca entenderemos por qué tuvo que ser necesario un sacrificio tan cruel en la cruz, aunque, por otro lado, no resulta ajeno a la experiencia íntima de nuestro corazón el hecho de que nadie tiene mayor amor que quien da la vida por la persona que ama. Ese extremo, ese “límite” insuperable es el que se expresa en los atributos de omnipresencia, omnisciencia, omnipotencia, etc., y que son solo noticia del amor, que es el que verdadera y completamente se experimenta como algo último. Último por término (*πέρας*), “lo primero fuera de lo cual no es posible tomar nada..., y lo primero dentro de lo cual está todo [...], aquello desde lo que se comienza y aquello a lo que se dirige y la causa final, y la substancia de cada cosa y la esencia de cada cosa; [...]”²⁹. El apóstol Pablo exulta diciendo: “Si yo hablara todas las lenguas de los hombres y de los ángeles, y me faltara el amor, no sería más que bronce que resuena y campana que toca. Si tuviera profecía y entendiera todos los misterios y toda ciencia, y tuviera tanta fe como para trasladar los montes, pero me faltara el amor, nada soy. [...] El amor nunca pasará. [...] Ahora tenemos la fe, la esperanza y el amor, los tres: pero el mayor de ellos es el amor”³⁰.

Podemos acceder a este algo último, vivencia límite, realidad esencialmente misteriosa, porque es revelada. Y, así, comprendemos que, en realidad, somos comprendidos, que el último fundamento de la comprensión no se encuentra en quien comprende, sino en otra cosa que lo comprende a él, desde más allá del límite. Toda comprensión radical cesa de serlo antes de alcanzar el fondo y se reconoce como un ser-comprendida. Nos comprendemos en Dios. Porque toda comprensión descansa en el amor que se entrega. De lo contrario, no solo cualquier discurso

²⁸ “*Anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia perfectius habet suam naturam*”. *Quaest. disp. de potentia Dei* 5, 10 ad 5 cit. en: J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad* (Herder, Barcelona 1970) 62.

²⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica* V, 17 [1022 a 4 - 14], voz: *πέρας* (término).

³⁰ 1 Corintios 13.

de lo que se manifiesta en la religión sería imposible, sino también todo enunciado sobre lo que se muestra en general. Porque solo quien ama, acoge; a quien no ama no se le muestra nada. El amor abre paso a la evidencia, se hace disponibilidad a la revelación³¹.

CONCLUSIÓN

Como se anticipó, en la sociedad moderna se han hecho presentes manifestaciones pálidas, encubiertas, fragmentadas y rotas de lo sagrado. Para intentar comprender este fenómeno de desacralización, comenzamos por indagar la esencia de *lo sagrado*. Nuestro análisis intentó poner de manifiesto que de ese sentido de delimitación e inviolabilidad presente en su radical etimológico, no se desprende su oposición tajante con lo profano, sino que, más bien, debía entenderse un *acento* de realidad, una primacía ontológica, de tal manera que lo profano no podía comprenderse como lo no-santo sino como lo que está a las puertas de lo santo, lo que es capaz de santidad.

Ahora bien, la densidad ontológica propia de lo sagrado se mostró deudora de *la acción sagrada*, por la que lo santo *sucede*. Es aquí donde tiene lugar el quiebre en el que se origina toda vivencia desacralizada: personas, tiempos y lugares pueden cargarse de una densidad de sentido que las posiciona de manera preeminente frente al transcurrir homogéneo de lo cotidiano; y, así, vemos transitar “lo sagrado” por nuestras calles: horóscopos, astrología, esoterismo barato llenan páginas de revistas, libros y hasta emisiones radiales y televisivas. Su relativo éxito indica que lo sagrado no ha muerto en el interés de nuestros contemporáneos. Pugna por adquirir dignidad y extenderse, aunque lo haga por esos laberintos de lo oscuro, adivinatorio, sincrético y marginal. Frecuentemente toca lo cristiano buscando, contra las expresiones institucionales, sacar a relucir *caras o facetas desconocidas* de Jesús, o bien las acciones, relaciones o hechos *ocultos* de la Iglesia. Surge así un Cristo marginal, inventado, con rasgos apócrifos y poca seriedad histórica, pero con gran atractivo para los sedientos de novedad y de contrapesar el racionalismo intelectual y el hieratismo institucional con un poco más de fantasía, cercanía y hasta milagrerismo. Esta trivialización de lo sagrado se da como un in-

³¹ Cf. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenología de la religión*, § 111.

tento curioso de recuperar el olor y sabor del incienso sagrado en medio de la ciudad secular.

La diferencia esencial con el cristianismo radica en el reconocimiento de un acontecimiento histórico y ontológico: la encarnación de Dios. Lo sagrado no es una mera saturación de sentido, según se describiría una vivencia desacralizada, sino que la acción sagrada celebra (reactualiza ese acontecimiento) y confiere realidad: tiene lugar la sacramentalidad. Así se comprende también la cercanía y potencialidad de lo profano respecto de lo sagrado.

En toda manifestación, incluso desfigurada, de lo sagrado se puede captar esa irrefrenable inclinación del hombre hacia su plenificación. Y es que el hombre fue creado no solo a imagen y semejanza de Dios, sino en amistad con Él. La búsqueda de esta amistad es su verdadero sosiego. Pero desde la transformación acontecida con la hierofanía suprema, que es la encarnación de Dios en Jesucristo, la historia misma se ha vuelto teofanía. Hasta este momento era fácil distinguir lo sagrado de lo profano; ahora hay que esforzarse continuamente por develar en la masa de los acontecimientos históricos la salvación que los atraviesa. Una labor de discernimiento permanente que hace de la vida cristiana una tensión continua. Porque el hombre ya no puede entregarse ni a la evasión ni a la pura aceptación, sin más. La encarnación señala la más alta sacralización. Y es esta una realidad a la que el hombre debe consagrar su fidelidad.

Resumen: La dignidad excepcional de lo sagrado que interrumpe la homogeneidad de espacios y tiempos resulta un suceso ineludible para todo hombre, pues en esta experiencia se halla la búsqueda y desvelamiento de la realidad en su hondura más radical. Por medio de la acción sagrada lo santo sucede. En tal sentido, lo santo es lo que existe de inmediato, y lo profano, lo que asume la posición o capacidad de simbolizar lo sagrado, dándose así una estrecha comunidad entre ambos. La objeción moderna duda de la presencia real de lo divino en la acción sagrada, y esta negación de la sacramentalidad es la raíz de toda desacralización. La aceptación del acontecimiento original de la Encarnación –no solo en el tiempo sino también ontológicamente– es el fundamento que permite *vivir* la sacramentalidad.

Palabras clave: Sagrado, desacralización, acción sagrada, símbolo, sacramentalidad

Abstract: The exceptional dignity of the sacred that interrupts the homogeneity of spaces and times becomes an unavoidable event for every person, because in this experience has its place the quest for and the unfolding of reality in its most radical depth. Via the sacred action the sacred happens. Thus the sacred is what exists immediately, and the profane what assumes the position or capacity for symbolizing the sacred, taking place a close community between both. The modern objection doubts about the real presence of the divine in the sacred action, and this negation of sacramentality is the root of all disacralization

Keywords: Sacred, disacralization, sacred action, symbol, sacramentality.

La lógica del tener, del deber y de la gratuidad en política pública: hacia un dispositivo de observación¹

*Patricio Miranda Rebeco et alii*²

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
pmirandr@uc.cl

INTRODUCCIÓN

Poco más de cuatro décadas después de *Populorum Progressio* Benedicto XVI se pregunta “*hasta qué punto se han cumplido las expectativas de Pablo VI siguiendo el modelo de desarrollo que se ha adoptado en las últimas décadas*”³. Responde a ello diciendo que, en efecto, “el problema del desarrollo en la actualidad está estrechamente unido al *progreso tecnológico* [...]. La técnica –conviene subrayarlo– es un hecho profundamente humano, vinculado a la autonomía y libertad del hombre [...]. Por eso, la técnica nunca es solo técnica”⁴. El problema es que, como ya había sido vislumbrado por Pablo VI, en la sociedad actual persiste la hegemonía de la visión tecnológica del desarrollo lo que “exige [...] una honda revisión con amplitud de miras del modelo de desarrollo, para corregir sus disfunciones y desviaciones”⁵. Tal tarea asume Benedicto XVI trayendo a juicio las consecuencias de una concepción tecnológica del desarrollo en la esfera de lo político, específicamente en lo que tiene relación con las políticas de protección, la previsión social, los dere-

¹ Asociado al proyecto Fondecyt N° 1110428 y al “IX Concurso de investigación para académicos UC. Con creatividad, audacia y valentía, maestros por un desarrollo humano integral”.

² En coautoría con Sebastian Neut, Francisca Gómez, Rocío Donoso, Pía Monardes, Karina Stormezan y Verónica Soto.

³ BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate* (29 de junio, 2009), N° 21.

⁴ BENEDICTO XVI, *Caritas...*, N° 69.

⁵ BENEDICTO XVI, *Caritas...*, N° 32.

chos de los trabajadores y, en general, “para los derechos fundamentales del hombre y para la solidaridad en las tradicionales formas del Estado social”⁶. La tesis de la imposición de una concepción tecnológica del desarrollo levanta un doble interrogante: ¿es reconocible tal hegemonía en la esfera de las políticas públicas? ¿Qué condiciones debería satisfacer tales políticas para distanciarse de la lógica tecno-económica?

Frente a esa concepción dominante de desarrollo Benedicto XVI actualiza la noción de Desarrollo Humano Integral. Pero para que una categoría ético-social como la de desarrollo humano integral funja al interior de las políticas públicas hace falta contar con formas de observación que den cuenta de la visión de desarrollo que a ellas les *dan forma*. Ello en tanto que, para que la ética cuente en la esfera pública –sostendrá Kliksberg– se requiere ir más allá del nivel de la filosofía moral y –agregamos por nuestra parte– de la teología moral y de la misma doctrina social de la Iglesia (DSI). Se requiere de una *ética en acción*⁷, o, para decirlo en términos clásicos, se requiere recorrer en las *policies*, los caminos de la “razón práctica”. La exigencia ética no se obtendrá del esfuerzo de moralización de los *policymaker* o de los *policy managers*⁸; urge entonces indagar en “los modos, las maneras prácticas de su encarnación”⁹. De ahí que el presente artículo tenga como objetivo proponer un dispositivo de observación de la concepción de desarrollo subyacente en políticas públicas a la luz de las tres lógicas propuestas en la Encíclica: la *lógica del tener*, la *lógica del deber* y la *lógica de la gratuidad*.

Las condiciones de posibilidad para plausibilizar teórica y descriptivamente el dispositivo son: (I) la reconstrucción de la trayectoria histórica y conceptual de la noción de desarrollo en su contexto de emergencia; (II) el análisis de las bases conceptuales, especialmente antropológicas, de los principales modelos de desarrollo que se han aplicado o han incidido en el desarrollo de las políticas públicas en Chile y América Latina durante la segunda mitad del siglo XX; (III) el develamiento del tipo de racionalidad subyacente tanto al modelo de desarrollo como al enfoque

⁶ BENEDICTO XVI, *Caritas...*, N° 25.

⁷ B. KLIKSBERG, *Más ética. Más desarrollo* (Temas, Buenos Aires, 2005).

⁸ M. GRINDLE - J. THOMAS, *Public Choice and policy change. The political economy of reform in developing countries* (The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1991).

⁹ P. SALVAT, *El porvenir de la equidad* (LOM, Santiago de Chile, 2002).

de políticas hegemónico: y (4) la fundamentación teórica y la operacionalización del Desarrollo Humano Integral articulado en las lógicas del *tener*, del *deber* y de la *gratuidad*.

DESARROLLO HUMANO: LA EMERGENCIA DE UN CONCEPTO

La comunidad de expertos concuerda en que el concepto de desarrollo tiene un derrotero semántico que se ha desplegado en el largo plazo. Para Marcel Valcárcel el desarrollo es deudor de la noción de progreso, cuyos orígenes se remontan a la Grecia clásica y cuya consolidación ocurrió durante el periodo de la Ilustración. Otros conceptos que lo han precedido, nos dice este autor, han sido civilización, evolución, riqueza y crecimiento¹⁰. Una interpretación semejante posee Gilbert Rist, para el que algunos rasgos genético-filosóficos del desarrollo pueden incluso rastrearse en Aristóteles y luego en Agustín¹¹. Por su parte, Álvaro Carvajal plantea que “el antecedente más remoto se encuentra en el siglo XVII, con Francis Bacon (1561-1626), quien planteó en su época la necesidad de un nuevo método para hacer una ciencia liberadora de la miseria”¹². El concepto, continúa, fue recuperado a partir de la noción de progreso, y luego resignificada por autores como Hume, Smith, Malthus, Ricardo, Mill y Marx¹³. De similar opinión es Jorge Larraín, para quien “la idea de desarrollo, tal como la conocemos hoy... no aparece antes del surgimiento del capitalismo y los comienzos de la modernidad”¹⁴.

Para Gustavo Esteva el desarrollo surgió en el lenguaje de la biología. Nos dice que entre los siglos XVII y XVIII pasó de designar a cada ser

¹⁰ E. VALCÁRCCEL, *Génesis y evolución del concepto y enfoques sobre el desarrollo. Documento de Investigación* (Departamento de Ciencias Sociales Pontificia Universidad Católica del Perú, junio 2006), disponible en: http://www.pucp.edu.pe/departamento/ciencias_sociales/images/documentos/marcel_valcarcel.pdf.

¹¹ G. RIST, *The history of development. From western origins to global faith* (Sed Books, Londres, 2008).

¹² Á. CARVAJAL VILLAPLANA, “La trama del desarrollo: hacia una noción desarrollada del desarrollo”, en *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, 45 (mayo-diciembre, 2007), 44.

¹³ Á. CARVAJAL VILLAPLANA, “La trama del desarrollo...”, 44.

¹⁴ J. LARRAÍN, “Identidad y desarrollo: una tensión sociológica fundamental en el siglo XX”, en *Persona y Sociedad*, 19, 3, (2005), 48.

viviente en su “forma apropiada” a su “forma más perfecta”¹⁵. En tal contexto, evolución y desarrollo resultaron términos intercambiables. El paso del concepto desde las ciencias naturales a las sociales se produjo en el ambiente alemán en la última parte del siglo XVIII. Para Herder, por ejemplo, el desarrollo histórico era una continuación del natural, y ambos, variantes del desarrollo del cosmos. A principios del siglo XIX el desarrollo se liberó del tutelaje normativo-semántico teológico, al ser considerado una especie de autodesarrollo, en un contexto más amplio en el que “Dios [...] comenzó a desaparecer de la concepción popular del universo”¹⁶.

Para autores como Anthony Payne y Nicola Phillips¹⁷, además de Antonio Hidalgo¹⁸, el surgimiento del concepto de desarrollo debe ser situado junto con la constitución, a fines del siglo XVII o, a más tardar, durante el siglo XVIII, de la economía política, en tanto que ciencia del estudio de la posibilidad de aumentar el bienestar material y riqueza de las naciones, con la cual estaría, si no homologado, al menos empalmado.

El concepto ingresó en la arena de la reflexión política durante el siglo XIX a través de dos variantes. Por un lado, tenemos la reflexión de Marx. Según Schumpeter “el desarrollo es el esquema central de Marx; es uno de los primeros casos en que aparece por primera vez el término *desarrollo*”¹⁹. Asimismo para Carvajal, Marx adelantaba ya la reflexión y conceptualización del subdesarrollo, al apelar al colonialismo como una fase avanzada, pero no final, del capitalismo. Otro tanto nos recuerda Esteva, para quien “el desarrollo se convirtió en la categoría central del trabajo de Marx: lo mostró como un proceso histórico que se desenvuelve con el mismo carácter necesario de las leyes naturales”²⁰. Por otro lado, el desarrollo fue incorporado como indicador de las políticas del

¹⁵ G. ESTEVA, “Desarrollo”, en A. Viola (eds), *Diccionario del desarrollo*, disponible en: <http://es.scribd.com/doc/91345438/Esteva-Gustavo-Desarrollo>.

¹⁶ G. ESTEVA, “Desarrollo...”.

¹⁷ A. PAYNE - N. PHILLIPS, *Desarrollo* (Alianza Editorial, Madrid, 2011) 19.

¹⁸ A. HIDALGO, “El pensamiento económico sobre desarrollo. De los mercantilistas al PNUD” (1998), disponible: www.uhu.es/antonio.hidalgo.

¹⁹ Á. CARVAJAL VILLAPLANA, “La trama del desarrollo: hacia una noción desarrollada del desarrollo”, en *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, 45 (mayo-diciembre, 2007) 45.

²⁰ G. ESTEVA, “Desarrollo...”.

colonialismo para representar el deber de aquellas naciones o regiones que aún no entraban en la historia de la industrialización, considerada como el epítome del proceso civilizatorio.

Durante el siglo XX el concepto mantuvo, como en una doble filiación, ambas variantes –la crítica y la apologética– incorporadas a su polisemia conceptual, como una especie de rostro de Jano que permitió vehicular distintos e incluso antagonísticos proyectos políticos a partir de la misma unidad lingüística.

En la década de 1930 se reafirmaron las relaciones entre desarrollo y colonialismo. A fines de aquella el gobierno británico transformó la Ley de Desarrollo de las Colonias en la Ley de Desarrollo y Bienestar de las Colonias, aduciendo que los habitantes vernáculos debían tener un mínimo de bienestar en salud, educación y nutrición²¹. Por otro lado, la noción de “áreas subdesarrolladas” surgió, sin mucho eco, en 1942, cuando el funcionario de la OIT Wilfred Benson la introdujo para designar a regiones en las que era necesaria una intervención con el objetivo de asegurar la paz de la postguerra.

Sin embargo, la cristalización de una noción de desarrollo nueva, o al menos profundamente reconsiderada, mucho más deslindada de otros conceptos como los de crecimiento, civilización o progreso, se manifestó preclaramente en el “punto 4” del discurso de asunción de la presidencia de Estados Unidos, por segunda vez y de manera consecutiva, por parte de Harry Truman. Varcárcel nos recuerda que el desarrollo “recién adquiere una suerte de legitimidad universal en 1949, cuando el mandatario norteamericano Harry Truman en el discurso de inauguración de su mandato alude a vastas regiones del planeta como mundo subdesarrollado y plantea luchar contra esta situación en el marco del combate al comunismo”²². De la misma opinión es Esteva, para quien Truman inauguró la “era del desarrollo”²³. Si bien el recurso a esta noción tiene un derrotero prolongado, la introducción de la tematización trumaniana fue la expresión de, sino un quiebre, una profundización exponencial

²¹ G. ESTEVA, “Desarrollo...”.

²² E. VALCÁRCCEL, *Génesis y evolución del concepto y enfoques sobre el desarrollo. Documento de investigación* (Departamento de Ciencias Sociales PUCP, junio 2006), disponible en: <http://es.scribd.com/doc/71583949/Genesis-y-Evolucion-Del-Concepto-de-Desarrollo>.

²³ G. ESTEVA, “Desarrollo...”.

del desarrollo en tanto que concepto propiamente político²⁴, es decir, en tanto que palabra cuya misma densidad semántica proporcionó un amplio horizonte de expectativas humanas que permitieron inteligir, limitar y/o proyectar la experiencia social y personal de múltiples agentes individuales y colectivos. Es precisamente la proyección política del desarrollo “que despegó en aquel momento optimista después de la Segunda Guerra Mundial”²⁵ lo que resalta como novedoso para Payne y Phillips.

Desde nuestra perspectiva, lo anterior ayuda a explicar el que para muchos autores el mismo recurso al desarrollo en el enmarque del discurso trumaniano, haya generado, en un día y lugar determinados, cierta noción acerca de lo que era y siguió siendo el desarrollo. Así, para Wolfgang Sachs, “el 20 de enero de 1949 [...] de súbito un concepto aparentemente indeleble se estableció, apretando la inmensurable diversidad del sur en una única categoría —el subdesarrollo—”²⁶. Y para Esteva, “el 20 de enero de 1949 [...] se abrió una era para el mundo —la era del desarrollo—”²⁷. En efecto, en tal discurso, ya se entreveía el marco categorial de un tipo de noción del desarrollo que movilizó enormes energías semánticas y prácticas en, al menos, las restantes décadas del siglo XX.

²⁴ La noción de “concepto político”, en tanto que indicador léxico condensador del sentido y del campo de posibilidades de la experiencia, ha sido mayormente trabajado, desde el punto de vista historiográfico, por la denominada “historia conceptual”, cuyo mayor representante ha sido Reinhart Koselleck, y por la denominada “escuela de Cambridge”, entre cuyos mejores exponentes se encuentran John Pocock y Quentin Skinner. Algunos ejemplos de trabajos de estos autores son, para el primer caso, R. Koselleck, *Futuro pasado*. Para una semántica de los tiempos históricos (España, 1993); y para el segundo, J. Pocock. *El momento maquiavélico*. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica (Madrid, 2002), y los dos tomos de Q. Skinner. *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (FCE, 1986). Para una visión integrada de ambas tradiciones pueden revisarse Christian Nadeau, “La historia como construcción social y política. Una lectura combinada de Reinhart Koselleck y Quentin Skinner”, en *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, 223 (2009), 156-167, y Cristina Moyano, “La historia política en el Bicentenario: Entre la historia del presente y la historia conceptual. Reflexiones sobre la nueva historia política”, en *Revista de historia social y de las mentalidades*, 15, 1 (2011), pp. 227-245.

²⁵ A. PAYNE – N. PHILLIPS, *Desarrollo...*, 19.

²⁶ W. SACHS, *Planet dialectics-exploration in environment & development* (Zed Books, Londres, 1999) 28.

²⁷ G. ESTEVA, “Desarrollo...”.

Para Truman una nota característica del desarrollo era su directa vinculación con los avances científicos y el progreso técnico de que disponía una nación. Para él, Estados Unidos debía prestar toda la ayuda técnica y científica necesaria para lograr “la mejora y el crecimiento de las áreas subdesarrolladas”. Ahora bien, a diferencia de otras nociones políticas, como la de progreso, el desarrollo no se alcanzaría producto de una ley natural de la historia, sino que debía ser coactivado, propulsado y/o impelido. Según Castoriadis “el término ‘desarrollo’ comenzó a ser utilizado cuando resultó evidente que el ‘progreso’, la ‘expansión’, el ‘crecimiento’ no constituían virtualidades intrínsecas, inherentes a toda sociedad humana, cuya realización (actualización) se habría podido considerar como inevitable, sino propiedades específicas, y poseedoras de un ‘valor positivo’ de las sociedades occidentales”²⁸. En tanto que el desarrollo implicaba una potencialidad no forzosamente consumada, se impuso la planificación como herramienta indispensable para alcanzarlo. Carvajal anota correctamente que “el desarrollo supon[ía] un proceso que es promovido de manera planificada, de ahí la idea de planes y programas de desarrollo”²⁹. Ahora bien, la planificación en el enmarque trumaniño era considerada de una manera mínima: bastaba con el fomento de la inversión “en áreas necesitadas de desarrollo” para activar los procesos de desarrollo.

Asimismo, a partir de este momento el concepto adquirió una función denotativa-descriptiva y normativa basal, a saber, indicar una forma de organización político-económica (Estados Unidos, los países ricos) como fáctica-ideal y a su contraparte (los países pobres, subdesarrollados) como fáctica-patológica. Esto permite afirmar complementariamente que “desarrollo y subdesarrollo comenzaron a ser utilizados regularmente por los organismos internacionales como términos explicativos del acrecentamiento de las distancias y diferencias socioeconómicas entre los países ricos del norte y los países pobres del sur”³⁰.

Conectado con lo anterior, en tanto que concepto político, aportó en la unificación, simplificación y categorización de múltiples realidades y contextos sociopolíticos, los que, una vez englobados en las nomenclatu-

²⁸ C. CASTORIADIS, “Reflexiones sobre el ‘desarrollo’ y la ‘racionalidad’”, en *El mito del desarrollo* (Kairós, 1980), disponible en: <http://www.fundanin.org/castoriadis7.htm>.

²⁹ Á. CARVAJAL VILLAPLANA, “La trama del desarrollo...”, 49.

³⁰ E. VALCÁRCEL, *Génesis y evolución...*

ras de desarrollo y subdesarrollo, pudieron ser sometidos a las profilaxis políticas predefinidas para los respectivos estadios conceptuales. Para Wolfgang Sachs “allí estaba de repente [...] un concepto fundamental que metió la inconmensurable diversidad del sur en una sola categoría: el subdesarrollo. Por primera vez se anunció la nueva visión del mundo: todos los pueblos de la tierra se mueven a lo largo de la misma pista y aspiran a un único objetivo: el desarrollo”³¹. De similar idea es Valcárcel, para el que una nota característica del desarrollo en el cuadro trumaniano es su universalismo, según el cual “existe un modelo único de desarrollo”³², y su evolucionismo.

Una idea complementaria fue el espíritu colonialista que animó al desarrollo. Si bien tras la Segunda Guerra Mundial el colonialismo comenzó a retirarse del escenario mundial como manera de establecer relaciones políticas entre países industrializados y países productores de materias primas, las lógicas y estructura de sentir históricas que lo habían animado se reconfiguraron antes que desaparecieron. En los hechos, el desarrollo pudo ser concebido gracias a que “el declive del colonialismo europeo al término de la Segunda Guerra Mundial y la consecuente creación de varios Estados nuevos en África y Asia suscitaron unos problemas políticos, sociales y económicos en un creciente número de países generalmente pobres que proporcionaron un campo rico y atractivo de investigación intelectual”³³, como nos recuerdan Payne y Phillips. Esto ayuda a explicar el que para el mandatario aludido uno de los argumentos para justificar la introducción de los avances técnicos y científicos de occidente en los países “subdesarrollados” era “ayudarles a darse cuenta de sus aspiraciones para una vida mejor”. Este etnocentrismo, que ha sido relevado por Valcárcel y otros autores, apuntala ya no el carácter denotativo-descriptivo del desarrollo originario, sino que su naturaleza prescriptiva-normativa. Es así que en las diferentes teorías del desarrollo no solo se jugó una descripción de las diferentes tipos de sociedades, sino que también cierto carácter normativo que tensionó lo real-histórico en tanto que cotejado con el modelo ideal de desarrollo a ser aplicado. Para el caso, el desarrollo constituyó un modelo político que pasaba por la introducción de materiales técnicos y científicos en los

³¹ W. SACHS, *Planet dialectics-exploration...*, 3.

³² E. VALCÁRCCEL, *Génesis y evolución...*

³³ A. PAYNE – N. PHILLIPS, *Desarrollo*, 19.

países pobres, así como inversión que arribaría desde los países desarrollados. El desarrollo, a la vez que programa ya consumado (en los países ricos), era un ideal por consumarse (en los países pobres), para los que los primeros constituían el modelo a seguir.

Finalmente, tal programa fomentaría la tan esperada paz para el mundo de postguerra. Existía, al respecto, una visión bastante esquemática para alcanzar un nuevo estadio de paz mundial después del trauma de dos guerras mundiales. Una de las causas principales de la violencia política y de la expansión del comunismo, según la estructura de sentimiento de los adalides occidentales del desarrollo, era la pobreza que aquejaba a enormes zonas del mundo, la que podía disminuir mediante la inversión y modernización de las sociedades “atrasadas”. En consecuencia, la inversión capitalista en naciones pobres constituiría de suyo un acicate poderoso para la generación de un mundo de paz. En palabras de Wolfgang Sachs, “el camino a seguir estaba claro ante los ojos del presidente [Truman]: una mayor producción es la clave para la prosperidad y la paz”³⁴.

ENFOQUES DE DESARROLLO Y POLÍTICAS PÚBLICAS EN CHILE Y AMÉRICA LATINA

Un campo privilegiado de expresión del desarrollo ha sido el de las políticas públicas. La revisión de la literatura especializada permite sostener que durante la segunda mitad del siglo XX en América Latina tales políticas estuvieron asociadas a cinco enfoques de desarrollo que les han *dado forma*³⁵, a saber: el Enfoque Economicista, el de Satisfacción de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI), el del Desarrollo como Expansión de las Libertades, el de Desarrollo Humano del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y el de Desarrollo Humano Integral.

ENFOQUE ECONOMICISTA

El denominado modelo o enfoque economicista supone que el indicador determinante del mayor o menor grado de desarrollo de los pueblos es el crecimiento económico, medido especialmente en términos del

³⁴ W. SACHS, *Planet dialectics-exploration...*, 3.

³⁵ E. STEIN - M. TOMMASI, “La política de las políticas públicas”, en *Política y Gobierno*, 13, 2, (2006), 393-416.

Producto Interno Bruto (PIB). De ahí que se sostenga que “los modelos ideológico-económicos preponderantes en Latinoamérica en las últimas décadas han impuesto un concepto estrecho de rentabilidad económica en muchas áreas de la sociedad”³⁶. Proyectado al campo de las políticas públicas, su imperativo viene dado por el manejo estable de los recursos en los niveles macro y microeconómico³⁷, de modo que tal administración viene a operar como piedra angular del estadio de desarrollo. De ahí que el análisis económico sea entonces el que predomina en el estudio de los temas públicos vinculados a las políticas públicas³⁸. Como presupuesto antropológico de base está el denominado *homo economicus*, el que actuaría buscando satisfacer sus propios e inmanentes intereses a partir de la toma de decisiones interpretadas como estrictamente racionales y fundadas en la maximización de beneficios y la minimización de costos³⁹. Consecuencia de ello es que las políticas públicas se enfoquen en generar crecimiento del PIB, de los ingresos y de los mercados⁴⁰. Ello conlleva el que, en pos de mantener la senda del crecimiento, resulte plausible el limitar ciertos derechos, como la suspensión temporal de libertades fundamentales y la aceptación de niveles de desigualdad y exclusión social, lo que es argumentado como una consecuencia ‘razonable’ para el correcto funcionamiento del sistema o como ‘sacrificios’ sociales que en algún momento serán compensados⁴¹. En tal perspectiva, el desarrollo “depende en forma sustancial, aunque no exclusiva, de las políticas públicas, especialmente de aquellas que generan una dinámica

³⁶ J. GUTIÉRREZ Y E. MORENO, “Desarrollo de las universidades públicas de Latinoamérica: una visión alternativa al modelo economicista de rentabilidad”, en *Actualidades Investigativas en Educación* 10 (2010) 1.

³⁷ M. DÁVILA - X. SOTO, “¿De qué se habla cuando se habla de políticas públicas? Estado de la discusión y actores en el Chile del bicentenario. Estado, Gobierno, Gestión Pública”, en *Revista Chilena de Administración Pública* (2011) 16.

³⁸ M. DÁVILA - X. SOTO, “¿De qué se habla cuando...”, 24.

³⁹ W. PARSONS, *Políticas públicas. Una introducción a la teoría y la práctica del análisis de políticas públicas* (FLACSO, México, 2007).

⁴⁰ K. VALLENAS - C. ALZA, “Gobernabilidad, Desarrollo y Democracia: un enfoque de derechos humanos en las políticas públicas”, en *Revista Derecho y Sociedad de la Universidad Católica y Revista de la Asociación Latinoamericana de Estudiantes de Ciencia Política* (2004), disponible en: <http://carlosalzarbarco.files.wordpress.com/2009/08/articulo-k-vallenas-c-alza-version-final.pdf>.

⁴¹ K. VALLENAS - C. ALZA, “Gobernabilidad...”.

en la sociedad, de innovación, de reducción de costos, de aumento de la riqueza, etc.”⁴².

Más allá del autorreferente criterio de este enfoque (*el crecimiento genera más crecimiento*), surge la duda de si políticas así configuradas podrían ir en contra de la equidad y distribución de las riquezas socialmente producidas al seguir la secuencia canónica: crecimiento económico, pago de la deuda externa, macroequilibrios económicos y desestatización, lo que deja a los públicos de las políticas como variable de ajuste de las imperfecciones del modelo. Con cierto optimismo se sostiene que dicho enfoque de desarrollo y de políticas rápidamente habría superado sus límites “dando lugar a otras dimensiones primordiales del desarrollo que hoy nos permiten gozar de visiones más integrales y complejas”⁴³.

SATISFACCIÓN DE NECESIDADES BÁSICAS INSATISFECHAS

En el cuestionamiento a los límites de la mirada economicista de desarrollo, aparece el enfoque de Satisfacción de Necesidades Básicas Insatisfechas (NBI). Se propone un cambio de foco en el que, desde la secuencia *crecimiento, pago de la deuda externa, mantención de macroequilibrios económicos y desestatización*, se pasa a un modelo en el que se busca priorizar la identificación y satisfacción de las necesidades básicas no cubiertas. En consecuencia, las acciones del Estado se dirigen a la reducción de estas para el mayor número de personas posible⁴⁴. El ingreso aquí es considerado como una de las variables que determinan la satisfacción de necesidades. Las otras serían “los derechos de acceso a bienes y servicios gubernamentales; la propiedad de activos o patrimonio básico acumulado; el tiempo disponible para la educación, el descanso, la recreación, el trabajo del hogar, y activos no básicos”⁴⁵. En esta perspectiva, los pobres serán aquellos cuyo consumo no alcanza el umbral de satisfacción de una o más necesidades básicas.

⁴² C. LARROULET, “Políticas Públicas para el Desarrollo”, en *Estudios Públicos* 91 (invierno 2003) 173.

⁴³ A. DONINI, Y E. MEALLA, *Políticas Públicas y Desarrollo* (Universidad Nacional de San Martín y Universidad de Complutense Madrid, 2008) 1.

⁴⁴ K. VALLENAS - C. ALZA, “Gobernabilidad...”.

⁴⁵ M. OLAVARRÍA, *Pobreza: conceptos y medidas* (Documento de Trabajo N° 76, IAP, Universidad de Chile, marzo 2001) 4.

Este enfoque surgió tras la constatación de la paradoja en la que caía el enfoque economicista, al compatibilizar criterios del desarrollo que pueden determinar simultáneamente aumento del crecimiento y de la desigualdad. Con ello se agudiza la mirada sobre la insatisfacción de necesidades básicas, prestando especial atención a “la dimensión de las carencias o déficits que presentan grupos de población en indicadores o estándares entendidos como básicos de acuerdo a convenciones internacionales”⁴⁶. En este horizonte paradójico, emergió en 1974 la Declaración de Cocoyoc (México): “la esperanza de crear una vida mejor para toda la familia humana ha sido ampliamente frustrada”. De ahí que el primer objetivo sería redefinir todo el propósito del desarrollo: este no debería ser ‘desarrollar cosas’, sino ‘desarrollar al hombre’, partiendo por sus “necesidades básicas: alimentación, vivienda, vestimenta, salud, educación”. Por su parte, el año 1978 el Banco Mundial comenzó a utilizar el concepto de necesidades básicas, impulsando y promoviendo aquel enfoque, y contribuyendo con ello a instalar una nueva concepción de desarrollo que tenga como norte, la eliminación “de la pobreza, entendida como la insatisfacción de necesidades básicas”⁴⁷. A partir de ello, se estableció un método para los países de Latinoamérica orientado a medir la satisfacción de las necesidades básicas por parte de las personas y sus familias, permitiendo estimar la incidencia de la pobreza y construir perfiles o mapas de pobreza, de los cuales se obtienen datos sobre el acceso a los bienes y servicios básicos que insumen la agenda de las *policies*.

Desde un punto de vista antropológico este enfoque corre el riesgo de considerar que, una vez satisfechas las condiciones mínimas para el despliegue de la vida personal y social, adviene el desarrollo. Ello se traduce en que el desarrollo al cual apuntan las políticas públicas esté medido por la generación de bienes y servicios, y no por el desarrollo del conjunto de dimensiones en que se juega la realización de la condición humana. Es así que, entre otros, Hidalgo considera que tal enfoque “ca-

⁴⁶ L. WINCHESTER, “La dimensión económica de la pobreza y precariedad urbana en las ciudades latinoamericanas. Implicaciones para las políticas del hábitat”, Instituto Latinoamericano de Planificación Económica Social CEPAL, Naciones Unidas, 2008, p. 29.

⁴⁷ S. ALKIRE - E. SANTOS, *Enfoque de NBI y Enfoque de Derechos. Conceptos y Aplicaciones. Curso Técnico de Medición Multidimensional de la Pobreza y sus Aplicaciones* (CEPAL, Naciones Unidas, 2010).

rece de un sustrato teórico importante en que basar todas las políticas de satisfacción de las necesidades básicas”⁴⁸. Por su parte, Streeten aporta a la discusión del enfoque levantando algunos puntos ciegos del mismo: (1) quién define las necesidades; (2) si la meta es “el florecimiento humano” o “la satisfacción de las necesidades básicas”; (3) cuál es el papel de la participación; (4) cuáles son las necesidades que las instituciones pueden legítimamente planear satisfacer; y (5) cómo coordinar los recursos internacionales para satisfacer las necesidades básicas⁴⁹.

DESARROLLO COMO EXPANSIÓN DE LAS LIBERTADES

Un tercer enfoque considera al desarrollo como los grados de libertad que alcanzan las personas de un país. En ese marco las políticas públicas consideran que aquel se alcanza cuando las personas logran *ser lo que quieren ser*. Este enfoque encuentra sus bases en los planteamientos de Amartya Sen, quien comprende a la democracia como un valor universal y al desarrollo como “un proceso de expansión de las libertades reales de las que disfrutaban los individuos”⁵⁰, en el que estas pueden definirse como medios y fines del mismo desarrollo. En otras palabras: el disfrute de la libertad es el objetivo del desarrollo, en tanto que el incremento de esta opera como medio para su más plena expresión, cuestión que, por tanto, incrementa el desarrollo. En consecuencia, el desarrollo económico, si bien puede aportar al proceso de expansión de las libertades humanas, jamás será el objetivo final de un pleno desarrollo, pues “no es suficiente fijarse como objetivo básico la maximización de la renta o de la riqueza que, como señaló Aristóteles, no es más que un instrumento para conseguir otro fin”⁵¹. Para Sen el crecimiento económico nada dice del desarrollo si no se observa aquello que se haga con la riqueza de un país, o mejor aún con las capacidades que tengan las personas en hacer aquello que ellas quieran con la riqueza para tener una mejor calidad de vida. Aquí las políticas tienen un horizonte a la vez que un límite: el horizonte de la libertad y el límite que les imponen las formas de vida que elijan

⁴⁸ A. HIDALGO “El pensamiento económico...” 237.

⁴⁹ P. STREETEN “Basic needs: some unsettled questions”, en R. MOGROVEJO *Desarrollo: enfoques y dimensiones* (s.f.), disponible en <http://www.cebem.org/cmsfiles/publicaciones/Desarrollo.pdf>

⁵⁰ A. SEN, *Desarrollo como Libertad* (Editorial Planeta, Madrid, 2000).

⁵¹ K. VALLENAS - C. ALZA, “Gobernabilidad...”.

los ciudadanos. Un desarrollo que se basa en la libertad, justamente por esto, permite a los individuos aumentar las capacidades para vivir de la forma en que quieran vivir, auténtica meta del desarrollo. Sentenciará Sen: “si el fin es centrar la atención en las oportunidades reales del individuo para alcanzar sus objetivos habría que tener en cuenta no solo los bienes primarios que poseen las personas sino también las características personales relevantes que determinan la conversión de los bienes primarios en la capacidad de la persona para alcanzar sus fines”⁵². Ello va más allá de la satisfacción de las necesidades básicas, proyectándose a la posibilidad y libertad para participar personal y socialmente en la economía, a la libertad de expresión y participación política, una educación y salud de calidad, así como formas de protección contra el desempleo. Además Sen ve a la persona como un agente activo de los procesos de desarrollo que experimenta. Es decir, que corresponde al motor de cambio que hace funcionar las capacidades que se convertirán en libertades, y con esto el desarrollo es un logro asociado a una actitud activa y no pasiva de las personas en las políticas que las afectan.

DESARROLLO HUMANO SEGÚN EL PNUD

El enfoque anteriormente expuesto sirve de base para una cuarta conceptualización sobre desarrollo: el Desarrollo Humano, que ha dado origen al extendido Índice de Desarrollo Humano aplicado en todo el mundo por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Este nació como resultado de las críticas crecientes al enfoque predominante en la década de 1980, el cual consideraba como sinónimos crecimiento económico y desarrollo, lo que produjo que “el nexo entre mayor producto y menor pobreza se considerara tan fuerte que muchos economistas estaban convencidos de que bastaba centrarse exclusivamente en el crecimiento para alcanzar el objetivo último de desarrollo”⁵³. Ante tal situación, surge este enfoque que comprende al desarrollo no solo como crecimiento económico, sino que coloca al centro a las personas y su desenvolvimiento personal, considerándose el desarrollo humano como

⁵² A. SEN, “Democracy as a Universal Value”, en *Journal of Democracy* 10/3 (1999).

⁵³ K. GRIFFIN, *Desarrollo humano: origen, evolución e impacto* (2001), disponible en: <http://otrodesarrollo.com/desarrollohumano/GriffinDesarrolloHumano.pdf>, 1.

un “cambio radical de paradigma en el pensamiento del desarrollo”⁵⁴. Cambio que se materializó de la mano de las ideas centrales de Amartya Sen. Este enfoque promueve y fortalece el desarrollo potencial de las personas, aumentando sus posibilidades y disfrute de la libertad para vivir la vida que desean y valoran, la cual está mediada por la cantidad de opciones que tienen y son utilizadas para hacer y ser lo que la persona desea; de ahí la importancia del desarrollo de las capacidades humanas. De ahí se impone un límite para la intervención del Estado, al que solo le compete generar o potenciar las condiciones para que las oportunidades que deben tener las personas se desarrollen.

Probablemente el mayor impacto de esta concepción reside en el establecimiento de un Índice de Desarrollo Humano que permite jerarquizar los países del mundo. Operacionalizando las dimensiones económicas, salud y educación asigna un valor cero a la total ausencia de desarrollo y uno a su plena satisfacción. No obstante que para este enfoque el desarrollo humano solo es posible cuando existe una “libertad democrática”⁵⁵, llama la atención el que en su mensuración está ausente la dimensión política. Siendo paradójicamente posible que un país donde no se respeten los derechos fundamentales alcance un alto nivel en el IDH.

DESARROLLO HUMANO INTEGRAL

Un quinto enfoque que alude a un desarrollo alternativo a los ya tratados, es el denominado modelo alternativo del desarrollo humano integral. Propuesta la categoría de desarrollo humano integral por Pablo VI en *Populorum Progressio* (1967) como clave para el progreso de los pueblos, como *nuevo nombre de la paz*, como *el paso de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas*, sentó las bases para pensar alternativas que incorporen las diversas esferas de la vida de las personas y los pueblos en una perspectiva de integralidad y humanización. Entre quienes promueven este enfoque en la esfera pública en América Latina se hace expresa referencia a esta categoría surgida en el desarrollo de la DSI. Recientemente esta categoría ha sido revisitada por

⁵⁴ S. DENEULIN, *The capability approach and the praxis of development* (Houndmills, Palgrave Macmillan, 2006).

⁵⁵ PNUD, *Informe sobre el Desarrollo Humano: concepto y medición del desarrollo humano* (PNUD, Santiago de Chile, 1990).

Benedicto XVI en su encíclica social *Caritas in Veritate* (CIV), después de la que de ella hiciera Juan Pablo II en *Sollicitudo rei Socialis* (1987). En un escenario de profundas transformaciones socioculturales, políticas y económicas asociadas al proceso de globalización, Benedicto XVI, junto con rendir homenaje y honrar la memoria de Pablo VI, se propone actualizar su enseñanza sobre el desarrollo humano integral, bajo la convicción de que la *Populorum Progressio* merece ser considerada como “la *Rerum Novarum* de la época contemporánea”⁵⁶.

Inspirado en tales planteamientos de la Doctrina Social de la Iglesia surge en América Latina un movimiento que pretende proyectar este concepto a la esfera pública en la realidad actual del continente. El enfoque alternativo de desarrollo humano integral trata de promover una “opción radicalmente humanizadora frente a toda reducción técnico-instrumental”⁵⁷, basada en la idea del compartir como una “relación de “apertura y entrega” del sujeto al reclamo de humanidad proveniente de todo semejante adolorido y discriminado, hecho prójimo interpelante de respeto y acogida”⁵⁸. Con ello demanda el considerar a las personas y usuarios de políticas públicas “en el centro del proceso de desarrollo”⁵⁹. De esta manera son las personas las protagonistas de su desarrollo, potenciando así la participación de la sociedad civil en los procesos de formulación de políticas públicas, de manera tal que se desarrolle un proceso de autogestión de lo político y lo social. Es un proceso a través del cual los individuos y las organizaciones de base e intermedias deben reasumir actividades, derechos y espacios de decisión que se han concentrado en Estados, generalmente burocratizados y excesivamente centralizados⁶⁰.

MODELO ECONOMICISTA DE DESARROLLO Y MODELO RACIONAL DE ANÁLISIS DE POLÍTICAS PÚBLICAS

Del mismo modo que los enfoques de desarrollo *dan forma* a las políticas públicas, es posible afirmar que sus diversos modelos de análisis

⁵⁶ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 8.

⁵⁷ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 8.

⁵⁸ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 8.

⁵⁹ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 8.

⁶⁰ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 8.

(racional, de elites, de grupos, institucional, incremental, entre otros) vehiculan una noción subyacente de desarrollo. Se propone a continuación un ejercicio de develamiento de la noción de desarrollo presupuesta en el *modelo racional*—uno de los modelos de análisis predominantes en el ámbito de las *policies*—, a partir del ángulo de acercamiento del tipo de racionalidad subyacente a ambos. En los hechos, se reconoce una relación de *afinidad electiva* entre tal modelo y uno de los enfoques de desarrollo dominantes en América Latina: el economicista. En este marco, lo que se busca responder a la pregunta por la aplicación de la crítica a la concepción tecnológica del desarrollo que realiza Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in Veritate* al concepto de desarrollo subyacente en modelos de análisis de políticas dominantes en Chile. En el análisis de las políticas el foco está puesto en el proceso de toma de decisiones. Al decir de Parsons, este análisis está “relacionado con el uso de diversas técnicas para mejorar (o racionalizar) el proceso de toma de decisiones”⁶¹. En el caso del modelo racional, nace con una vocación claramente descriptiva, teniendo como objetivo el uso del análisis científico para solucionar problemas públicos, optimizar recursos disponibles y garantizar resultados políticos a partir de la acción planificada definida por grupos de expertos.

Pero no es cualquier tipo de racionalidad sobre la que se construye este modelo. Sus principales fuentes son dos: la idea de racionalidad económica, tal como se desarrolló en la teoría económica clásica, y la idea de racionalidad burocrática, tal como fue formulada por las teorías sociológicas de la organización y la sociedad industrial. De aquí se deriva que el uso de la racionalidad en las políticas públicas tiene sus raíces en la construcción del hombre económico—como ya veíamos a propósito del enfoque de desarrollo economicista— que busca satisfacer sus propios intereses y tomar decisiones a partir de la recolección de información, la comparación de las alternativas disponibles y la elección de aquella que le permita alcanzar a los menores costos y esfuerzo sus objetivos. El modelo racional de análisis de política pública, confía el proceso de formulación de la *policy* a un determinado tipo de racionalidad (*ethos* ilustrado) que busca “investigar la naturaleza, las causas y los efectos de las distintas alternativas disponibles para la solución de un problema de política, con el fin explícito de influenciar de forma más o menos

⁶¹ W. PARSONS *Políticas públicas. Una introducción...*

directa el proceso de selección de las alternativas”⁶². De ahí que tres de los elementos centrales de este modelo sean la primacía de los expertos en la formulación de políticas públicas, el énfasis en el análisis tecnocientífico y cierta confianza en la capacidad exitosa de una planificación paradójicamente apolítica.

En el caso del modelo racional, se parte del supuesto de que la concentración de la toma de decisiones en grupos de expertos que cuentan con el “conocimiento técnico” adecuado puede definir, a partir de una racionalidad técnica también experta, los programas de acción gubernamental de forma objetiva y eficiente, presuponiéndose la existencia de un decisor racional que tiene la capacidad de definir los objetivos y preferencias sobre un problema público concreto. El poder de toma de decisiones queda entonces en manos de una reducida y selecta subclase de prohombres que presumirían conocer cómo funciona la sociedad y cuáles son las necesidades y deseos de los diferentes agentes sociales, sobre todo los de los grupos menos visibles y más influenciados. A su vez, el enfoque economicista considera el desarrollo como un resultado calculable y gestionable desde una racionalidad experta que ajusta medios a fines puramente pragmáticos.

En relación al concepto de desarrollo, es interesante observar que, particularmente después de la Segunda Guerra Mundial, la toma de decisiones queda en manos de determinados países (desarrollados) que cumplen la función de los grupos de expertos que definen aquello que se entenderá por desarrollo y las “vías” de su concreción para aquellos países “subdesarrollados” o “en vías de desarrollo”. Payne y Phillips reconocen sin embargo, que a su llegada, el desarrollo no era solo un proyecto técnico sino principalmente un proyecto político, es decir, “un programa de cambio que debían seguir los ‘países en desarrollo’ alentados por los ‘países desarrollados’”⁶³. En este contexto, la idea de Chaqués de que lo único que deben hacer los Estados “es dejarse asesorar por estos grupos de expertos-científicos, e intentar que la política (la deliberación

⁶² G. REGONNINI, *El estudio de las políticas públicas*, en P. MIRANDA - A. RAZETO “Figuras de Políticas. Diferenciación social y normativa en modelos de análisis de políticas públicas”, Santiago de Chile, s/e.

⁶³ A. PAYNE -N. PHILLIPS, *Desarrollo...*19.

y el debate) ocupe el menor espacio posible en el proceso”⁶⁴, aplica tanto para la formulación de políticas públicas, como para la adopción de modelos de desarrollo.

Vislumbrada en la anterior idea, se erige una noción de ciencia tal que calza con la interpretación que de ella lúcidamente realizó Karl Rahner⁶⁵, según la cual solo ella estaría en el mundo sin saturación ética –sin mundo– y podría a la vez conocerlo tal como es (el mundo no se conoce ni reconoce). En la concepción racionalista queda implícito el supuesto de que lo científico es ‘lo’ objetivo y está exento de juicios de valor, por lo que la figura del experto invoca no solo la idea de quien posee el saber y por tanto el poder de actuar técnica (y políticamente), sino de quien lo hace desde la mentada *neutralidad valorativa*. En el modelo racional de análisis de política, el *policy maker* opera con la weberiana pretensión de ‘neutralidad valorativa’, en virtud de la cual los métodos y los instrumentos de análisis de políticas se piensan como “instrumentos neutros que pueden ser usados por analistas que son imparciales y están distanciados de los problemas de las políticas”⁶⁶. A su vez, en el modelo de desarrollo economicista se releva un tipo de racionalidad que se pregunta por el “cómo” a la vez que (astutamente) ocluye el “por qué”, lo que al decir de Benedicto XVI “puede alentar la idea de la autosuficiencia de la técnica”⁶⁷. De ahí su constitutiva ambigüedad que lleva a considerar el desarrollo “con frecuencia como un problema de ingeniería financiera, de apertura de mercados, de bajadas de impuestos, de inversiones productivas, de reformas institucionales, en definitiva como una cuestión exclusivamente técnica”⁶⁸.

Si en este se impone el cientificismo como *saber*, su correlato en el nivel político es la prevalencia de una especie de régimen de planificación recortado sobre el profundo y anguloso fondo de la sociedad. La racionalidad técnica implica asumir la idea de la unicidad del método, lo

⁶⁴ L. CHAQUÉS, *Redes de políticas públicas* (CIS- Siglo XXI Editores, Madrid, 2004) 108.

⁶⁵ K. RAHNER, *Teología y ciencias naturales* (Taurus, Madrid, 1967).

⁶⁶ S. ÇELİK - S. ÇORBACIOĞLU, “Sosyal Bilimler Dergisi” en P. MIRANDA - A. RAZETO, “Figuras de Políticas...”

⁶⁷ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 70.

⁶⁸ P. MIRANDA, “Caritas in Veritate: una relectura actualizante del desarrollo integral”, en *Revista Católica*, 109/1163 (2009).

que volcado a nuestro análisis significa que en el modelo racional existe una sola forma de aproximación a los problemas públicos, entendiendo la política pública como ‘receta’ aplicable a los distintos contextos sociales, políticos, económicos y culturales. En este punto podemos hacer alusión a las ideas de Osman, quien hace mención de la diferencia que existe en el proceso de elaboración de políticas entre países desarrollados y países en desarrollo, señalando que las teorías existentes del *policymaking* son de utilidad para el análisis de políticas de países en desarrollo pero no son suficientes para llevar a cabo un análisis comprensivo de las mismas, “y esto se debe a que la mayoría de las teorías del *policymaking* han sido derivadas de estudios de sociedades industrializadas desarrolladas que, en la mayoría de los casos, son consideradas insuficientes para explicar las políticas de los países en desarrollo debido a las variaciones contextuales”⁶⁹.

Asimismo, el modelo tecnoeconómico de formulación de políticas elude “los pasos del debate, negociación, aprobación y ejecución”⁷⁰, de la mano de las políticas de desarrollo imperantes en Chile y América Latina deudoras del Consenso de Washington, que consistieron justamente en pretender no tener ninguna política. Dicho consenso fijó las claves para el desarrollo económico en mercados libres y una moneda sólida de modo que la política dominante pasó a ser el no tener política y confiar al mercado la distribución de los recursos. Esta pretensión de «apoliticismo» fue abandonada bajo el nuevo énfasis en la «buena gobernanza» propuesta —o impuesta— por el Banco Mundial, que dio licencia para intervenir masivamente y en términos marcadamente políticos en los países en desarrollo, sin embargo, afirman Payne & Phillips, en un sentido distinto, el espíritu ‘apolítico’ de las estrategias de desarrollo neoliberales se mantuvo y perpetuó, basándose la agenda de la nueva gobernanza en la llamada ‘ilusión tecnicista’, es decir, “la errónea convicción de que existe siempre un posible ‘ajuste técnico, administrativo o de gestión para los problemas de desarrollo’”⁷¹. Así también, existiría una sola forma de desarrollo, donde el referente lo constituyen los países industrializados del norte a los que solo haría falta seguir en su camino

⁶⁹ F. OSMAN, “Public policy making: theories and their implications in developing countries”, en *Asian Affairs* (2002) 37.

⁷⁰ E. STEIN - M. TOMMASI, “La política de las políticas públicas” 4.

⁷¹ A. PAYNE - N. PHILLIPS, *Desarrollo*, 123

ya recorrido (cuestión que además haría más fácil tal tránsito). Esta noción de desarrollo criticada por Benedicto XVI corresponde a una que, de la mano de la imagen científica de mundo, confía todo el proceso del desarrollo solo a la técnica, privándolo de este modo de su posibilidad de ser configurado por la razón práctica. Es decir, hacer política, y no hacer políticas sin política.

A la luz del análisis desarrollado, es posible afirmar que un nudo gordiano de encuentro entre la concepción tecnológica o economicista del desarrollo y el modelo racional, lo constituye el tipo de racionalidad que subyace a ambos: la racionalidad instrumental, donde lo que importa es la relación medio-fin. Por lo tanto, la crítica que elabora Benedicto XVI a la concepción tecnológica del desarrollo podría ser perfectamente aplicada al modelo racional de análisis de política pública y al concomitante enfoque de desarrollo economicista, lo que lleva al interrogante de “por qué las decisiones de tipo técnico han funcionado hasta ahora solo en parte”⁷².

DESARROLLO HUMANO INTEGRAL Y POLÍTICAS PÚBLICAS: DEL CONCEPTO A SU MENSURACIÓN

Sobre la base de lo ganado en la problematización del concepto de desarrollo, es que nos adentramos ahora a proponer un dispositivo de observación del grado de desarrollo humano integral, reconocible en el proceso de políticas, a la luz de una lectura de los aportes que Benedicto XVI propuso en *Caritas in Veritate*.

Puesto en contraste con el dominante dispositivo de observación y normalización, el Índice de Desarrollo Humano (IDH) creado por Naciones Unidas, impone de entrada una diferencia sustantiva: allí donde el IDH se construye sobre la base del individuo y las mayores o menores posibilidades que cada nación ofrece para expandir el radio de sus elecciones, el Índice de Desarrollo Humano Integral (IDHI) aquí propuesto se funda en una idea del ser humano que, sin desconocer su individualidad, sitúa esta en una constelación constitutivamente relacional: “La revelación cristiana sobre la unidad del género humano presupone una interpretación metafísica del *humanum*, en la que la relacionalidad es

⁷² BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 71.

elemento esencial”⁷³. Es así que cualquier mensuración del desarrollo humano integral al modo en que se lo concibe en CIV deberá reflejar la antropología relacional que se propone en la encíclica.

Como ya quedó dicho y lo hemos desarrollado en otros trabajos, la categoría de desarrollo humano tiene una intrínseca carga axiológica y normativa⁷⁴. Sirve como criterio contrafáctico para juzgar el presente, develando anticipaciones y negaciones, a la vez que sirve como idea reguladora en tanto proyecta un futuro deseado. En el campo de las políticas públicas, ello dice del referencial normativo desde donde se define qué es un problema público y cuál es el deber ser que habrá de ser intencionado a través de ellas. Puesto en la escena del surgimiento del concepto, tal como se mostró en la primera parte, la incorporación del concepto de desarrollo en la DSI pasó por un proceso de resignificación. Frente a las teorías del desarrollo existentes a la fecha, que le otorgaban una significación prevalentemente económica, Juan XXIII va a adjetivar la expresión para mejor reflejar de manera inequívoca el aporte original que la Iglesia busca hacer desde su comprensión de lo humano. Para que el desarrollo sea considerado integral es menester evitar la reducción economicista del concepto. Pablo VI indicará por su parte que “el desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico”⁷⁵, ya sea derivado del orden espontáneo del mercado autorregulado o del despliegue de un modelo de economía centralmente planificada. Una teoría axiológica y normativa como la DSI no puede complacerse en la cuantificación del crecimiento económico como indicador del desarrollo de los pueblos. Para que sea tal debe satisfacer una exigencia antropológica: *promover a todos los hombres y a todo el hombre*⁷⁶. Tanto este epítome como aquel de que *el desarrollo es el nuevo nombre de la paz*, evocan con fuerza el imperativo moral, individual y colectivo, de trabajar constantemente por el desarrollo de los hombres y pueblos⁷⁷. Benedicto XVI aporta a la resignificación del concepto proyectándolo en el telón de tres lógicas

⁷³ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 55.

⁷⁴ P. MIRANDA, “¿Desarrollo Integral o prejuicio humanista?: Una problematización de supuestos en la doctrina social de la Iglesia”, en revista *Teología y Vida*, 48/1 (2007).

⁷⁵ PABLO VI, *Populorum Progressio* (26 de marzo, 1967) N° 14.

⁷⁶ PABLO VI, *Populorum...* N° 14.

⁷⁷ PABLO VI, *Populorum...* N° 14.

que articulan las relaciones sociales, tanto a nivel micro como macro: la *lógica del tener*, la *lógica del deber* y la *lógica de la gratuidad*. Pero tal resignificación habrá de recorrer los caminos de la razón práctica en la esfera pública si ha de buscar incidir en la configuración de lo público.

LA LÓGICA DEL TENER

Con la *lógica del tener*, junto con reconocer el imperativo existencial de un ser necesitado de bienes y servicios —de hecho una parte importante de los bienes que las *policies* intencionan apuntan a la posibilidad de la reproducción material de la vida—, se busca la satisfacción de derechos fundamentales exigidos para la vida digna. En este sentido no se puede hablar de desarrollo humano integral cuando esta esfera del tener que compromete el ser, no es satisfecha. En términos tomasianos sería como pretender desarrollar las virtudes sin el mínimo material requerido para ello. El derecho a la alimentación, al agua, al vestido, a un trabajo decente, entre otros, son imperativos que un auténtico desarrollo vehicula y exige. Si a un nivel ontológico el ser precede al tener, lo que se declina a nivel antropológico en la primacía del *ser más* por sobre el *tener más*, es que precedencia no implica prescindencia. Es así que desde esta lógica, las políticas públicas de una nación deben ser interrogadas en su conjunto en función de qué tanto crean efectivas condiciones de posibilidad para la satisfacción de tales derechos primordiales. Es exigencia de justicia —mediación operativa de la caridad— el reconocimiento y respeto de los derechos de las personas y los pueblos: “la caridad exige la justicia, el reconocimiento y el respeto de los legítimos derechos de las personas y los pueblos”⁷⁸. Por su parte, el bien común como otra mediación operativa de la caridad, reclama el cuidar “ese conjunto de instituciones que estructuran jurídica, civil, política y culturalmente la vida social, que se configura así como polis, como ciudad”⁷⁹, de tal modo que la lógica de la gratuidad se torna tanto más eficaz cuanto “más se trabaja por un bien común que responda también a sus necesidades reales”⁸⁰.

El riesgo de reducción a la lógica del tener es resaltado en la CIV en contraste con una visión unidimensional de la persona humana, en

⁷⁸ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 6.

⁷⁹ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 8.

⁸⁰ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 8.

tanto se sostiene que “el auténtico desarrollo del hombre concierne de manera unitaria a la totalidad de la persona en todas sus dimensiones”⁸¹. Este riesgo se actualiza cada vez que la comprensión de la realización de lo humano se reduce «solo al incremento del tener»⁸²: “Pablo VI tenía una visión articulada del desarrollo. Con el término «desarrollo» quiso indicar ante todo el objetivo de que los pueblos salieran del hambre, la miseria, las enfermedades endémicas y el analfabetismo. Desde el punto de vista económico, eso significaba su participación activa y en condiciones de igualdad en el proceso económico internacional; desde el punto de vista social, su evolución hacia sociedades solidarias y con buen nivel de formación; desde el punto de vista político, la consolidación de regímenes democráticos capaces de asegurar libertad y paz”⁸³.

Es así que una determinada política que se configure a la medida de una red de individuos que *en y a través* de ellas solo busquen la maximización de sus propios intereses, invierte –a la vez que pervierte– tanto la prioridad del ser sobre el tener, como el interés por ese bien del nosotros –bien común le llama Benedicto XVI– que viene exigido por una antropología relacional. Una política así operante, dicho en términos habermasianos, es una política colonizadora de los mundos de vida en tanto ejerce violencia con la lógica del tener sobre los vínculos de solidaridad introyectando una normatividad de tipo preconventional que induce lógicas de competencia en el horizonte de la maximización de los juegos de intereses individuales. Esto no significa que el tener de suyo implique preconventionalidad, sino solo cuando la lógica del tener es hegemónica, cuando el tener se homologa predominantemente al juego de intereses particulares (doy para dar). Se da así origen a un tipo de relación de intercambio mercantil basado en la regla de equivalencia entre lo dado y lo recibido, dando como resultado aquello que Benedicto XVI observa en CIV: “La gratuidad está en su vida de muchas maneras, aunque frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad”⁸⁴.

⁸¹ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 11.

⁸² BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 11.

⁸³ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 21.

⁸⁴ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 34.

LA LÓGICA DEL DEBER

En perspectiva del desarrollo humano integral la categoría de lo justo, a la que remite la lógica del deber, es propuesta como una dimensión operativa de la lógica de la gratuidad. La justicia es mediación de la lógica gratuidad no obstante que la caridad va más allá de la justicia, porque amar es dar, ofrecer de lo ‘mío’ al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es ‘suyo’, o que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo ‘dar’ al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. “Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos”⁸⁵.

En la *lógica del deber* ahora, se pueden diferenciar dos ámbitos: uno derivado de la función asignada a los diversos actores, es decir, una moralidad recortada completamente a la medida del solo cumplimiento de roles y funciones atingentes al cargo (expectativas de rol), y otro derivado ámbito donde la moralidad queda reducida al orden legal vigente. Es decir, quien cumple de manera superlativa las expectativas de rol es considerado como un meritante; el problema es cuando el límite y sentido es puesto allí, lo que tiende a una oclusión de la sobreabundancia propia de la lógica del don. Dirá Benedicto XVI: “Por su naturaleza, el don supera el mérito, su norma es sobreabundar”⁸⁶. Una política que tenga que ver con el virtuosismo de cumplir con el deber no está en la lógica del don, que es anterior al mérito.

LA LÓGICA DE LA GRATUIDAD

Tal como señala Benedicto XVI, “La ‘ciudad del hombre’ no se promueve solo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión”⁸⁷. En los niveles más altos de moralidad un actor clave es la sociedad civil, que corresponde al bien de ese “todos nosotros”; como señala el pontífice: “Amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él. Junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vivir social de las personas: el

⁸⁵ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 6.

⁸⁶ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 34.

⁸⁷ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 6.

bien común. Es el bien de ese «todos nosotros», formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social”⁸⁸.

Podemos preguntarnos de qué manera la política pública cautela “formas internas de solidaridad y de confianza recíproca”, y de qué manera las promueve o no. En la exigencia trascendental de la comunicación hay un piso previo que es la gratuidad, es el don en tanto la praxis comunicativa no redunde por sí sola en fomento de la fraternidad. Es así que si el desarrollo económico, social y político quiere ser auténticamente humano, ha de “dar espacio al principio de gratuidad como expresión de fraternidad”⁸⁹. La fraternidad debe ir contenida en los procesos y los productos: “Considero –nos dice Benedicto XVI haciendo suya la posición de Juan Pablo II– que la sociedad civil era el ámbito más apropiado para una economía de la gratuidad y de la fraternidad, sin negarla en los otros dos ámbitos [a saber, el mercado, del que depende la lógica del tener, y el Estado, del que lo hace en relación a la lógica del deber]. Hoy podemos decir que la vida económica debe ser comprendida como una realidad de múltiples dimensiones: en todas ellas, aunque en medida diferente y con modalidades específicas, debe haber respeto a la reciprocidad fraterna”⁹⁰.

Como continúa señalando, “el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria”⁹¹, pero no solo en ella sino también en el espacio de las políticas públicas, agregamos por nuestra parte. Para ello “es necesaria la movilización efectiva de todos los sujetos de la sociedad civil, tanto de las personas jurídicas como de las personas físicas”⁹². Más aún: “los proyectos para un desarrollo humano integral no pueden ignorar a las generaciones sucesivas, sino que han de caracterizarse por la solidaridad y la justicia intergeneracional”⁹³.

Podemos afirmar ahora que una expresión de los habermasianos estadios de moralidad superiores estaría en el vínculo entre la lógica de la

⁸⁸ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 7.

⁸⁹ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 34.

⁹⁰ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 38.

⁹¹ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 36.

⁹² BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 47.

⁹³ BENEDICTO XVI, *Caritas...* N° 48.

gratuidad y el primado de la sociedad civil. En el campo de las políticas públicas, indicador o no de ello, sería la existencia de procesos de deliberación de la sociedad civil en los asuntos públicos que les conciernen y afectan. Ello diría del reconocimiento del otro como un legítimo otro. Desde la lógica de la gratuidad es posible afirmar que en tanto la *caritas* implica el amor a otro por sí mismo, es decir, la afirmación del otro bajo la afirmación de fin y no de simple medio, hay una primera precondition cual es el reconocimiento del otro en su dignidad y derechos como criterio anterior y superior a la lógica del tener y a la del deber. En el nivel de los principios éticos universalistas, se reconoce al otro como sujeto de derecho, es decir, estamos en el camino de la gratuidad.

DISPOSITIVO DE OBSERVACIÓN DEL DHI

A partir de los elementos desplegados sobre las lógicas del *tener*, del *deber* y de la *gratuidad*, se propone un dispositivo de observación que, llevado a un escalamiento tipo Lickert –con polaridades *muy en desacuerdo (MD)* y *muy de acuerdo (MA)*, y con los grados intermedios *en desacuerdo pero no del todo (D)*, *ni de acuerdo ni en desacuerdo (A/D)* y *de acuerdo pero no del todo (A)*–, adquiere la siguiente forma:

Cuadro N°1
Dispositivo de observación de DHI

Dimensión	Reactivo	MD	D	A/D	A	MA
<i>Lógica del tener</i>	En su conjunto, las políticas públicas crean o favorecen las condiciones efectivas de posibilidad para la satisfacción de derechos básicos (alimentación, abrigo, agua, etc.)					
	En su conjunto, las políticas públicas no dejan la satisfacción de derechos básicos a las solas ‘leyes del mercado’.					

	Las metas y fines que orientan las políticas públicas en Chile son definidos en función del juego de intereses particulares de los diversos actores involucrado.					
	En las políticas públicas prevalece una relación orientada por los intereses particulares de los diversos actores involucrados.					
<i>Lógica del deber</i>	Las metas y fines que orientan las políticas públicas en Chile son definidas en función del ajuste a los roles y funciones establecidos para los distintos actores.					
	Las metas y fines que orientan las políticas públicas en Chile son definidas en función de una estricta observancia y sujeción de los actores implicados en las políticas al orden legal vigente.					
	En las políticas públicas prevalece una relación orientada por el cumplimiento de los roles y funciones establecidas para cada actor.					
	En las políticas públicas prevalece una relación orientada por el cumplimiento de derechos y deberes establecidos en el orden legal vigente.					
<i>Lógica de la gratuidad</i>	Las metas y fines que han orientado las políticas públicas en Chile son definidas en función de principios éticos universalistas (derechos humanos, principios de justicia, etc).					
	En las políticas públicas prevalece una relación orientada por la búsqueda cooperativa de consensos entre todos los afectados por ellas.					

	Las metas y fines que orientan las políticas públicas en Chile son definidas en función de procedimientos de deliberación de los ciudadanos sobre asuntos públicos que les afectan.					
	En las políticas públicas prevalece una relación orientada por la búsqueda cooperativa de consensos entre todos los afectados por las políticas.					
	En las diversas fases del proceso de las políticas se potencian vínculos de fraternidad en la red de actores que participan en ellas.					
	Las políticas públicas en Chile potencian los vínculos de fraternidad como base de la convivencia social.					

Como queda de manifiesto, el dispositivo propuesto consta de 14 reactivos, con 5 grados cada uno. De este modo, la escala teórica resultante tendría un valor mínimo =14 (muy en desacuerdo en todos los reactivos), y valor máximo=70 (muy de acuerdo en todos los reactivos). A efecto de simplificar la comprensión del índice, se opta al igual que el IDH de Naciones Unidas, llevarlo a una escala de 0 a 1 en donde, en este caso, 0 es total ausencia de Desarrollo Humano Integral, y 1 es total presencia de Desarrollo Humano Integral. Es así que el IDHI se calcularía como se indica para cada reactivo. El valor final sería el promedio de las puntuaciones de todos los reactivos.

$$\text{IDHI} = \frac{\text{Puntuación observada} - \text{puntuación mínima}}{\text{Puntuación máxima} - \text{puntuación mínima}}$$

Además de calcular el IDHI en general, el paso siguiente consiste en analizar el comportamiento del índice en las distintas lógicas. De este

modo, se obtendrían tres subíndices arrojando cada uno de ellos luces sobre la mayor o menor preponderancia de las distintas dimensiones. En cualquier caso, lo esperado para una política que presuponga una noción de desarrollo compatible con el DHI, debiera arrojar un alto valor del subíndice correspondiente a la lógica de la gratuidad. Las investigaciones hasta ahora realizadas a nivel de Fondecyt⁹⁴, en donde se ha observado el nivel de normatividad preponderante (pre-convencional, convencional, post-convencional) en el caso de las políticas públicas en Chile, muestra que han prevalecido niveles pre-convencionales y convencionales, lo que puesto en relación con el IDHI, hablaría de la predominancia de las lógicas del tener y del deber. Ello podría ser explicado por la predominancia de un enfoque de desarrollo economicista y un concomitante modelo de análisis racional de las políticas públicas en el caso de Chile. De este modo, el IDHI aquí propuesto, se constituye en una primera versión de un dispositivo de observación del grado de expresión en política pública no solo de las predominantes lógicas del *deber* y del *tener*, sino también de la lógica de la *gratuidad*.

⁹⁴ Proyectos Fondecyt N° 1095186 y N°1110428.

Resumen: Se analiza la emergencia del concepto de desarrollo en sus coordenadas históricas y teóricas para poner en contexto su incorporación por Pablo VI. Ello articulado con una revisión crítica de los diversos modelos de desarrollo permite mejor comprender la tesis de Benedicto XVI que dice de la hegemonía de una concepción tecnológica del desarrollo en el presente. En la esfera de las políticas públicas se analiza en particular el *modelo racional* por su afinidad electiva con el enfoque economicista. Postulando que la fecundidad de la Doctrina Social de la Iglesia en la esfera pública, descansa tanto a nivel de la riqueza del concepto como de las posibilidades de su operacionalización, se propone un dispositivo de observación de las políticas que permita develar tanto la lógica dominante en ellas (del tener, del deber o de la gratuidad) como aportar a la formulación de políticas que articulen las tres esferas.

Palabras clave: Desarrollo, desarrollo humano integral, políticas públicas, doctrina social de la Iglesia, modelo racional.

Abstract: We analyze the emergence of the concept of development in his historical and theoretical context to put on incorporation by Paul VI. This articulated with a critical review of various development models can better understand the thesis of Benedict XVI says the hegemony of a technological concept of development in the present. In the area of public policy is discussed in particular the rational for their elective affinity with the economic approach. Postulating that the fertility of the Social Doctrine of the Church in the public sphere, rests both the richness of the concept and the possibilities of their operation, we propose an observation device unveil policy allowing both dominant logic them (of having, of duty or gratuity) and contribute to the formulation of policies that link the three areas.

Keywords: Development, integral human development, public policy, social doctrine of the Church, rational model.

Homenaje a Juan Noemi Callejas

Fredy Parra Carrasco

El día 30 de abril se realizó en el Centro de Extensión de nuestra Universidad un homenaje al Profesor Doctor don Juan Noemi Callejas. A la presentación de la trayectoria teológica del Profesor Noemi por parte del decano Fredy Parra, siguieron las intervenciones de los profesores Eduardo Silva y Mariano de la Maza de las Facultades de Teología y Filosofía respectivamente.

Juan Noemi nace el 20 de enero de 1942 en Freirina (Chile). Hijo de Alejandro Noemi Huerta y Olga Callejas Zamora. Entre 1962 y 1966, en plena celebración del Concilio Vaticano II, estudia en la Universidad Gregoriana de Roma y en julio de 1966 obtiene el grado de Licenciado en Teología. Asiste a las clases de teólogos y especialistas como Antonio Orbe, Bernard Lonergan e Ignace de la Potterie, entre otros. Después continúa sus estudios de Doctorado en Alemania en etapas consecutivas desde 1967 a 1969 y desde 1973

a 1975, en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster. Entonces enseñaban en allí teólogos como Walter Kasper, Juan Bautista Metz, Karl Rahner, Joseph Ratzinger. En enero de 1976 obtiene el grado de “Doktor der Theologie” conferido por la Universidad de Münster.

En mayo de 1968 inicia su carrera académica en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile como docente de Teología Dogmática. En 1976 es promovido al grado de profesor adjunto y en 1983 al de titular. Se convierte así en el primer laico que ha ocupado una cátedra como profesor titular en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile. En la misma Facultad ha desempeñado los cargos de miembro del Consejo Académico en varios períodos, Director del programa del Postgrado (Magíster y Doctorado), Director de la Revista *Teología y Vida*, Vicedecano y finalmente Decano

entre los años 2001 y 2004, fue el primer laico en llegar a este cargo en la historia de nuestra Facultad. Ejerció también la docencia fuera de nuestra patria, como profesor invitado de la Facultad de Teología de Cataluña (Barcelona) entre 1990 y 1991.

A lo largo de 40 años ha sido un destacado docente e investigador de nuestra Facultad. Ha dedicado gran parte de su tiempo a la dirección de tesis, especialmente doctorales, colaborando directamente, en la formación de nuevos teólogos para el servicio intelectual en la Iglesia chilena. El legado académico, la herencia de Juan Noemi Callejas, entre sus alumnos y colegas, consiste sobre todo en su aguda criticidad y finura para despertar el interés y la pasión por el conocimiento teológico. Se recuerda y valora igualmente su exigencia de rigor en el pensar y en el estudio teológico y su insistencia en la necesaria mediación de la filosofía en el quehacer teológico, dado que el creer no solo presupone el ejercicio de la razón, sino que esta, a su vez, permite el desarrollo de las posibilidades y potencialidades de la misma fe.

Diversos teólogos y teólogas, varios de ellos ex alumnos de Juan Noemi le manifestamos nuestro agradecimiento y reconocimiento

con la publicación de un volumen de *Anales de la Facultad de Teología* que hemos titulado “*La inteligencia de la esperanza*”, y lo hacemos como un homenaje al amigo y maestro. Junto con este número de *Anales* se presenta la más reciente obra de Juan titulada *Credibilidad del cristianismo. La fe en el horizonte de la modernidad*, recientemente publicada.

No puedo dejar de destacar un aspecto central del legado de Juan y que explica el título del número de *Anales* al que me he referido: *Inteligencia de la esperanza*. En medio de las complejas y difíciles circunstancias históricas vividas por nuestro país y por nuestro continente, Juan nos ha enseñado a esperar y a fundamentar nuestra esperanza.

Nos ha hecho ver y valorar el llamado del Concilio Vaticano II a dialogar críticamente con la racionalidad moderna, especialmente con su afirmación de la historicidad y libertad humana, en el horizonte de la esperanza escatológica.

Más allá de todo dualismo entre presente y futuro, este teólogo propone buscar y fundamentar una relación fecunda entre el presente histórico y el futuro. Y en esa búsqueda hace ver que una perspectiva sintética encuentra su fundamento tanto en la articulación

que el yahvismo hace del futuro como en la que se establece en los evangelios con el anuncio del reinado de Dios. Nos propone una visión integradora del presente y del futuro. En su planteo no cabe una visión dicotómica entre inmanencia y trascendencia. Lo viable es pensar que la esperanza escatológica de la tradición bíblica valora un presente abierto al futuro de la plenitud. Y si el presente está abierto hacia una consumación se encuentra en camino hacia un futuro nuevo y, en consecuencia, es modificable, transformable. Esta experiencia de la esperanza hace posible la responsabilidad histórica, esto es, una acción transforma-

dora con su ineludible dimensión política.

Juan nos ha enseñado que lo escatológico constituye un saber sobre lo definitivo de Dios, sobre lo último, que acaba afectando positivamente a la eclesiología, a la teología del mundo y a la antropología, a la visión de la historia y de los signos de los tiempos. Con este enfoque, toda la teología queda penetrada por la perspectiva escatológica, esto es, atravesada por una tensión temporal positiva, donde sus contenidos permanecen dependientes y relativos al *éschaton*, remitidos a una plenitud –la consumación escatológica– todavía pendiente.

Juan Noemi Callejas: Teólogo del Concilio

Eduardo Silva Arévalo, S.J.

esilva@uahurtado.cl

Preparando las líneas para este homenaje recordé una de las canciones que nos animó y sostuvo durante la dictadura y que lleva por título “Homenaje”. Idealmente sería mejor cantarla, pero en la práctica resultará menos oneroso a vuestros oídos que solo recite la estrofa principal:

*...no vacilaremos
en tenderle una canción
un millón de voces
te dirán que no fue en vano
que nos dieras de tu boca
el pan del aire y una flor...*

En ese caso se trataba de recordar a Víctor Jara que fue asesinado por cantar los sueños y las esperanzas de toda una generación que esperaba, lo que ellos creían, era “la gran liberación”. En este caso se trata de otro cantautor, Juan Noemi Callejas, que durante tantos años ‘nos ha dado de su boca’ “el pan del aire y una flor”. En ambos casos se trata de los amigos,

que se reconocen en este acto de complicidad: rendir un homenaje agradecido a quien nos ha regalado tanto... a quien “nos diera de su boca el pan del aire y una flor”

Pues de eso se trata esto. De un homenaje a Juan Noemi Callejas, de un reconocimiento, de una acción de gracias –en palabras de Ignacio de Loyola– “por tanto bien recibido”. Bienes recibidos de manos de un profesor universitario, con su enseñanza, su investigación, sus publicaciones, su amistad, su persona. Tanto bien recibido por tantos, en tantas clases, de tantos años de docencia. Bienes recibidos por medio de tantos libros, tantos artículos, tantas conferencias, tantas conversaciones. Tanta buena teología que Juan nos has dado. Buena teología que nos has transmitido, entregado, en una suerte de legado, de una herencia que nos ha sido dada para entregarla, que por tanto nos convierte no solo en receptores sino en deudores, al recibir una buena tierra

que no podemos sino cultivar, unos talentos que debemos multiplicar. Este mismo libro es un signo patente de ese cultivo. En *La inteligencia de la esperanza. Homenaje al profesor Juan Noemi Callejas*, perfectamente editado por Fredy Parra y Agustina Serrano en la serie *Anales de la Facultad de Teología*, escriben amigos y colegas de tantas jornadas y muchos que nos reconocemos como sus discípulos. Somos 21 los que aquí escribimos, la mayoría teólogos, aunque también hay un par de filósofos y un historiador, la mayoría chilenos, aunque también hay extranjeros, algunos misioneros que han consagrado su vida a nuestro país. Cada uno intentando aportar y servir —como reza el título del artículo de Andrés Arteaga, el único obispo— a “la vocación teológica de la Iglesia en Chile”. No dedicaré estas palabras a resumir algunos o todos los artículos de este libro. Tampoco me ocuparé de presentar el otro libro que esta noche nos acompaña, un nuevo libro de Juan que se suma a la larga caravana de sus libros: *Credibilidad del cristianismo. La fe en el horizonte de la modernidad.*, magníficamente editado por el CTML que recoge siete artículos recientes de Juan. Ambos libros traen un listado muy completo de los libros y de los artículos de Juan que tenemos que leer (son solo 97 artículos, la mayoría fácilmente ubicables en la revista *Teología y Vida*).

Si no comentaré ni el libro de Homenaje ni tampoco el libro de Juan, ¿entonces qué? Quiero más bien reflexionar brevemente sobre el legado recibido, sobre la buena teología que Juan nos ha regalado. ¿En qué consiste ese bien que hemos recibido? En qué consiste ese “pan del aire y una flor... que nos ha dado de su boca”. De paso decirle a Juan que este don, este traspaso, esa entrega, el trabajo de toda su vida, “no ha sido en vano”. ¿Por qué? Lo diré en una palabra: Juan nos ha regalado una teología a la altura de los sueños del Concilio Vaticano II.

Porque eso es lo que Juan ha sido, un Teólogo del Concilio; y no es poco... Toda su vida de creyente y su labor de teólogo ha estado marcada por este “acontecimiento eclesial, el más importante del siglo XX”, “la brújula segura para entrar al tercer milenio” —dos felices expresiones de Juan Pablo II. A Juan le tocó vivir el Concilio en la misma Roma, mientras estudiaba en la Gregoriana entre 1962 y 1966. Don Manuel Larraín se juntaba con los seminaristas y en particular con este que pintaba para teólogo y contaba y explicaba lo que estaba sucediendo. Años de estudio, durante el Concilio, desde el Concilio que como sabemos recibe las aguas de la renovación eclesial que ya estaba aconteciendo en la primera mitad

del siglo XX: la reforma Bíblica, la litúrgica, la patrística, la del apostolado, la de la DSI, la de la nueva teología. Juan termina su doctorado en Alemania 10 años después de concluido el Concilio. Y todos estos años, estos 40 años, ha sido profesor, maestro y formador de teólogos en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Todos estos años de investigador y profesor, de escritor y conferencista en cientos de actividades universitarias y eclesiales han coincidido con los años de recepción del Concilio. Una tarea maravillosa que nos ha tocado providencialmente a todos, porque estos 50 años no son sino la multiforme experiencia de recepción del Vaticano II.

Quiero destacar 5 aspectos de la teología de Juan que nos muestran la manera como él ha sido teólogo del Concilio.

- 1) El primero refiere a una clave que nos da *Gaudium Spes* y que recoge magníficamente Medellín: el mundo, la realidad son parte integrante del círculo teológico y no un mero lugar de aplicación de un dato perenne, inmodificable y ya constituido. “La historia como antecedente configurativo del alcance de las afirmaciones (teológicas)”¹. La

circularidad hermenéutica de esta disciplina reconoce positividad al mundo, a lo creado, y no solo negatividad. Una tesis central que atraviesa toda su obra. La encontramos en su tesis de doctorado de 1975, que por algo se llama *Interpretación teológica del presente*. En esta introducción al pensamiento temprano de Paul Tillich nos muestra los esfuerzos de este teólogo protestante alemán por correlacionar el *mensaje cristiano* con la *situación contemporánea*, los dos focos, los dos polos de una teología que quiera estar a la altura de los tiempos, que quiera ser relevante, salvífica para sus destinatarios. De una teología como “*interpretatio temporis*” –como dirá Hünermann uno de sus maestros y director de su doctorado– como “significación teológica de los acontecimientos” –como dirá uno de sus discípulos– como discernimiento de los signos de los tiempos –como dirá el mismo Concilio– como “reflexión de la praxis a la luz de la fe” –como dirá Gutiérrez. Teología en un “nuevo paradigma hermenéutico” que el Concilio va reconociendo: “teología en la historia y de la historia”².

¹ “Hacia una teología de la evangelización en América Latina”, *Teología y Vida*, XXXVI (1995) 210.

² NOEMI, Juan, *Credibilidad del cristianismo. La fe en el horizonte de la modernidad*, 180-181.

2) El segundo aspecto refiere a que la historia, la realidad, es el tiempo presente, y el tiempo presente se llama modernidad. Así reza el subtítulo del libro de Juan que lanzamos hoy: *La fe en el horizonte de la modernidad*. Contenido y título de muchos de sus artículos. Juan es un teólogo que se confronta con la razón moderna. Lo hace porque a su juicio la modernidad es la razón de nuestros contemporáneos. El giro del Concilio consiste justamente en pasar como Iglesia del rechazo y la defensa al dialogo y la apertura a este mundo de hoy.

Para Juan la gran novedad de la razón es la razón moderna. Descartes, Kant, Hegel no han sido suficientemente asumidos por el discurso teológico y eclesial y la tarea del teólogo es justamente asumirlos y estar a la altura de los desafíos que nos plantean. Ellos han transformado nuestro modo de pensar y no es posible pensar sin ellos pues estamos *después* de ellos y más precisamente *tras* de ellos. Las querellas entre cristianismo y modernidad no deben ocultar lo fundamental: el Dios salvador es el Dios creador. La razón humana, su despliegue, desarrollo y evolución son parte del designio creador de Dios.

“La contemporaneidad de la teología” (título de un artículo temprano de 1976) es uno de sus constantes insistencias. Es la vigencia de la razón moderna que sigue desafiando a la Iglesia lo que lo hace sospechar de aquellos que quieren celebrar demasiado rápido el funeral de la modernidad en nombre de una pretendida posmodernidad³. Son muy explícitas sus críticas a la moda posmoderna, a este invento de París “capital de la moda”, sobre todo cuando esta, en su disputa con la razón moderna, huele a “nostalgia de Atlántidas sumergidas” (Ricoeur), a premodernidad, o cuando con su razón débil se muestra incapaz de hacer frente al relativismo y parece ser la moda cultural más funcional al capitalismo globalizado (Jameson). Pero sostengo que la teología de Juan, como la del Concilio, sirve también para aquellos que estimamos que la nuestra ya no es una modernidad ilustrada sino una modernidad tardía. Una teología que quiere “dar razón de su esperanza”, como él mismo lo formula “al hombre contemporáneo y miembro de una sociedad

³ “Posmodernismo y posmodernidad en teología”, *Stromata* 51 (1995) 187-299

posilustrada”⁴. Más allá de la tentación del “post”, del recurso a un prefijo que poco dice, también Juan constata que estamos en otro momento de esta larga y cambiante modernidad.

- 3) Tercero, la realidad no es solo el tiempo, sino también es el lugar, la situación, y la nuestra es América Latina. Juan es un teólogo latinoamericano y ha sostenido un diálogo acogedor y crítico con el magisterio y la teología latinoamericana y por supuesto con la teología de la liberación. Son muchos los artículos que explícitamente se ocupan de ella.

Para Juan la novedad del magisterio latinoamericano –“único caso de una recepción continental del concilio” (Schickendantz)– y de la teología de la liberación, se debe a la novedad conciliar, y lejos de ser un fenómeno exótico, una peculiaridad extravagante de una teología adolescente que se autoafirma en la reivindicación de su diferencia, esta no solo en continuidad con el magisterio y la teología del Concilio, sino que ejecuta, como la misma GS lo hace, una teología que discier-

ne los signos de los tiempos del continente. Como sabemos esta reflexión crítica de la praxis a la luz de la fe no está vinculada a determinados contenidos sino a dos descubrimientos capitales formulados por Gustavo Gutiérrez el fundador de esta teología: “la primacía de la práctica y la perspectiva del pobre”.

En un continente caracterizado por su dependencia intelectual, con déficit contemplativos y reflexivos debidos, entre otras cosas a la ausencia de tradición monástica y filosófica, en la que están desequilibrados su enorme peso social con su leve peso intelectual, lo que implica una “debilidad orgánica del catolicismo latinoamericano” (Paulo VI), es sorprendente esta novedad teológica. Pero crítico como es, al tiempo de alabarla, explicita sus límites, pues la validez del intento se mantendrá en la medida que los supere... digo los límites...

Pero una teología que intenta hacerse cargo del presente y la situación ¿no está acaso condenada a la historicidad, a mantener su vigencia superándose constantemente a sí misma? Noemi constata la crisis que se ha producido con posterioridad al auge que tuvo la

⁴ “Sobre la dimensión política de la escatología cristiana. Una aproximación teológica fundamental”, *Teología y Vida*, XXXIV (1993) 149.

TdL en AL: “En una primera etapa este desafío de interpretación teológica de los signos de los tiempos se actualizó en atención a los aportes que era posible recoger de determinados análisis socioeconómicos globales. Las teorías del desarrollo, de la marginalidad y de la dependencia permiten acceder a una visión general de la situación latinoamericana. Los conceptos de liberación, opresión, marginalidad, dependencia, etc., constituyen, entonces, verdaderas claves hermenéuticas a través de las cuales se accede a lo latinoamericano. En un segundo momento empezaron a hacerse evidentes los límites de esta reflexión teológica mediada socioeconómica y políticamente. Las mencionadas claves hermenéuticas se perciben estrechas y demasiado esquemáticas para expresar la riqueza y complejidad del fenómeno histórico que representa América Latina”⁵. En la solución que Juan propone se manifiestan los tres rasgos que estamos mencionando y aflora el cuarto que mencionaremos.

Sabemos que Noemi atribuye “las lagunas y acriticidad con

que se ha teologizado en AL”⁶, no solo a cuestiones que tienen su raíz en lo político, sino “a que Latinoamérica no ha sido reflexionada filosóficamente”⁷. Se quiere a la filosofía como aliada de una teología que indica con claridad cuál es su aporte fundamental: “asumir lo latinoamericano no como un accidente sino un antecedente de la teología”⁸; asumir el condicionamiento histórico-cultural como una realidad que positivamente debe integrarse al círculo hermenéutico que configura el teologizar. Se puede así distinguir entre los límites y defectos reales de la teología de la liberación y el aporte sustantivo que ella representa y el desafío pendiente que permanece como su fruto más perdurable: ser un explícito ensayo de interpretación de los signos de los tiempos. “El que la percepción e interpretación de tales signos haya sido parcial y deficitaria no invalida su afán fundamental de hacerse cargo de la concreta situación histórica de nuestros países”⁹. Es respuesta “al enfoque histórico-salvífico con que el Concilio

⁵ NOEMI, J., “Hacia una teología de la evangelización en América latina”, *Teología y Vida* Vol. XXXVI (1995) 207.

⁶ Ídem.

⁷ Ídem.

⁸ Ídem.

⁹ *Ibíd.*, 210.

Vaticano II pretendió establecer un diálogo con el mundo contemporáneo¹⁰. La misma definición de teología de Gutiérrez, “reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe” constituye una paráfrasis del propósito vaticano de “escru- tar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz de Evan- gelio”. Tal como lo significativo del Concilio reside, más que en el aportar una respuesta, en el haber señalado la vigencia de una pregunta, lo significativo de la teología de la liberación es haber recogido ese mandato de interpretar teológicamente el presente latinoamericano y más allá de sus límites, manifiesta la porfía de una teología que no está dispuesta a dar la espalda a la realidad y que justamente en su carácter provisorio, porque histórico, funda el vigor de su vigencia.

- 4) Cuarto, acoger la realidad, la de su tiempo y su lugar, la de la modernidad tardía LA, en la teología, reconocer que Dios se revela para que el ser humano crea, y que esa fe debe ser in- teligible, conlleva el oficio de no solo creer en el don de Dios sino que también pensar el don de Dios. Y el oficio de pensar,

es pensar la unidad, es ser capaz de superar todo dualismo.

Pensar el don de Dios es pensar a fondo y sostener que pensar ese don no se opone sino al revés potencia la libertad del hombre. Tantos artículos de- dicados a la libertad no como competencia de la gracia sino como lo humano donde ella actúa. En Juan Noemi Dios y el hombre no compiten, la Iglesia no se opone al mundo, pues existe en el mundo y debe hacerse cargo de su mundani- dad; la fe no se contrapone a la razón “ya que una se encuentra en la otra y así tiene su propio espacio de realización” como dice tan acertadamente *Fides et ratio* 17. Todas las dicoto- mías todos los dualismos son acometidos. “Superar tanto el dualismo epistemológico que contrapone fe y razón, como el dualismo eclesiológico que confronta Iglesia y mundo”¹¹. Lo escatológico no sustrae del compromiso temporal (no hay dualismo entre presente his- tórico y futuro escatológico); lo sagrado no es una nube se- parada de lo profano; lo tras- cendente tiene que ser pensa- do desde y en la inmanencia.

¹⁰ Ídem.

¹¹ Andrés ARTEAGA, “Servir la ‘vocación teo- lógica’ de la Iglesia en Chile”, en este libro de homenaje, 34.

Juan piensa y piensa a fondo y al hacerlo logra ver la unidad que sostiene la diferencia, y es capaz por tanto de superar la mayor tentación de la teología: el dualismo. Una mala solución para combatir la reducción monista. Si logra hacerlo es gracias a que ha sabido aliarse con una buena compañera de camino. No ha desdeñado a la sierva, a la *ancilla*: “la filosofía no es un lujo para la teología sino una necesidad que le es ineludible”. ¿Cómo pensar teológicamente a fondo sin recurrir al pensar filosófico, al pensar más radical? Para mí esta afirmación de Juan se convirtió en una misión, en un mandato, que ha determinado toda mi vida intelectual: buscar los aportes de la filosofía a la teología. Ha determinado también la suya, buscándolos en Schelling... en Hegel en el idealismo alemán, a mí me ha tocado buscarlos en la fenomenología francesa.

En resumen y ahora como los parabienes al revés de la Violeta. Pensar la fe es la tarea del teólogo, pensar la fe es pensar la unidad, superando todo dualismo, pensar la fe es pensar con los recursos que ofrece la filosofía. ¿Pero que filosofía? La contemporánea, la moderna... Pues siempre se piensa desde un lugar desde una situación

(desde América latina) y desde un tiempo, desde el presente, desde los contemporáneos (desde la modernidad, la ilustrada y la tardía). No se trata de un pensar abstracto, de una razón sola, desvinculada, de “la sola razón”: tentación ilustrada. O de una razón universal, sin presupuestos. Tampoco de una razón perenne, inmodificable, que dice lo esencial y que carente de atributos, permanece incontaminada, solo fiel a sí misma. Se trata de una razón histórico-concreta, de una razón situada, de una razón mediada, de una razón encarnada, con cuerpo, con tradición, afectada... de una razón ampliada (como dice Benedicto XVI). La fe que amplía la razón y la purifica y la razón que amplía la fe y la purifica. ¿Por qué? Porque este mundo salvado es el mundo creado, es la positividad teológica de la realidad. Es que esta realidad es constitutiva del mensaje. Es una alteridad que constituye. Por lo tanto el teólogo no puede sino ser un teólogo de la historia. Teólogo de la historia, de la modernidad, latinoamericano, amigo de la filosofía. Rasgos todos ellos que caracterizan el pensar de Juan, que hemos recibido de su boca y que son para nosotros señales de ruta. Todos estos rasgos hacen de Juan un teólogo a la altura de los sueños del Concilio... y no es poco.

Sobre el Absoluto. Homenaje a Juan Noemi

Luis Mariano de la Maza

INSTITUTO DE FILOSOFÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
sdel4@uc.cl

Considero una gran honra el haber sido invitado a decir unas palabras en el merecido homenaje que se rinde hoy al profesor Juan Noemi, a pesar de no ser teólogo de profesión. Creo que la razón por la que estoy en este lugar es una cierta comunidad espiritual en torno a temas comunes a la teología y la filosofía que hemos podido discutir como colegas a lo largo de muchos años de fructífero intercambio académico en seminarios y encuentros de naturaleza interdisciplinaria. Nos une un cierto gusto por el pensamiento especulativo, que no contraponemos al pensamiento práctico, sino que es más bien la condición para que este último se realice sobre bases sólidas y efectivas. Pero también sabemos que la especulación teórica recibe impulsos de renovación y actualización a partir de la interpretación del presente o la lectura de los signos de los tiempos que

realiza el pensamiento práctico para cumplir con su finalidad de llevar al ser humano a formas de vida más justas y plenas.

Hojeando el libro de Juan sobre la *Credibilidad del Cristianismo* que hoy ve la luz junto al libro de homenaje que se le dedica, encontré un título que me resulta muy estimulante para comenzar esta presentación: “Absolutes y relatividad del cristianismo.” La tensión entre lo absoluto y lo relativo, lo infinito y lo finito, la verdad y la historia, mediados por la razón filosófica y teológica que buscan dar cuenta y hacer justicia a ambos términos sin anular a uno de ellos en aras del otro es de lo que quisiera reflexionar, sin pretender ni remotamente abarcar toda la hondura de este problema.

En el capítulo mencionado, Juan recoge el desafío planteado por la filosofía de Hegel en el

primer tercio del siglo XIX, que, según su descripción “consiste en pensar o articular «conceptualmente» una absolutez verdadera”, la que no excluye sino que debe incluir la multiplicidad de lo finito y su relatividad histórica, tal como se lo representa la religión cristiana con la encarnación de Dios en el hombre”. En el capítulo se distinguen dos sentidos de lo absoluto. El primero de ellos es negativo, pues alude a la exclusión de toda relación, y por lo tanto se refiere a lo real en tanto que *uno* contrapuesto a lo múltiple y diverso. El segundo sentido, en cambio, es positivo, pues relaciona lo absoluto con lo relativo en tanto que lo acoge como su fundamento sustentador. Este segundo sentido no renuncia a la unidad, pero la entiende como universalidad en la que las diferencias no son anuladas, sino integradas como partes suyas.

Noemi afirma que el discurso sobre lo absoluto y la pretensión de absolutez del cristianismo tiene un sentido legítimo y vigente en la medida que refiere y tematiza la recepción de todo lo finito y relativo por parte del mismo Dios en Jesucristo. La encarnación de Dios significa que Dios renuncia a su absolutez en sí y para sí y se entrega a la relatividad de la historia como Jesús de Nazaret. Hace propio lo relativo sin confundirse ni separarse de ello.

De este modo la absolutez no está en contraposición a la relatividad, sino que es un atributo de la relatividad histórica de la humanidad, es decir de la historia de todos y cada uno de los seres humanos. En este sentido habla Noemi de la “absoluta relatividad del cristianismo”. Ciertamente no está defendiendo con ello un relativismo absoluto, como podría pensar escandalizada alguna de esas personas que se dejan llevar por la primera impresión que le producen las palabras y andan buscando motivos para acusar a otros de errores y herejías. Lo que está en juego no es una exacerbación del relativismo, sino todo lo contrario, una superación del mismo al integrarlo al absoluto, sin incurrir en el exceso contrario de anularlo negándole toda consistencia. Lo relativo y finito es redimido en el absoluto, pero, como afirmaba San Ireneo de Lyon, solo se redime lo que se asume.

No cabe duda que en este punto hay en esto una coincidencia con el pensamiento de Hegel, aunque con una importante salvedad. En la *Fenomenología del espíritu* de Hegel se encuentra la frase que Noemi suele citar: “Solo lo absoluto es verdadero o lo verdadero solo es absoluto”. La *Fenomenología* es la obra en la que Hegel procura restaurar la unidad entre el sujeto y el objeto como

unidad de lo finito y lo infinito que habían sido separados en el origen de la filosofía moderna. Socavando la rígida oposición entre sujeto que conoce y objeto conocido, Hegel presenta a la razón como un proceso de búsqueda y desocultamiento de la verdad, que es a la vez un proceso de absolución de toda relatividad. Absolución o absolverencia de la relatividad del saber finito es el término mediante el cual Heidegger designa el movimiento de la *Fenomenología* en una de sus lecciones dedicadas a la obra de Hegel. Heidegger llama «absolverencia» (*Absolverenz*) al saber en el que la conciencia es liberada de su estado de absorción en las cosas para saberse a sí misma como autoconciencia. Equivale, a una liberación de lo relativo, cuyo resultado es la ciencia o el saber absoluto. Sin embargo este resultado no es, a mi juicio, plenamente consecuente con la motivación original del propio Hegel, pues tan importante como el carácter absoluto de lo relativo, es también, subrayar, como lo hace Juan Noemi, la relatividad de lo absoluto.

La filosofía actual ha aprendido que la razón no puede pasar por alto la finitud humana, por lo que no puede llegar a realizar jamás el ideal de un saber total, perfecto, completo e incondicionado, como es la pretensión de un saber abso-

luto. Los problemas sistemáticos de la filosofía y de la teología no se pueden separar completamente de la historia de su génesis, su desarrollo, sus condicionamientos y de lo que queda por descubrir. Las cuestiones sistemáticas e históricas se complementan e iluminan mutuamente, siempre que se entienda que la esencia de la historia no consiste en la mera restitución del pasado.

La perspectiva histórica no significa olvidarse de sí mismo para desplazarse al pasado olvidando el presente, sino todo lo contrario: es un llevarse a sí mismo, con los propios pensamientos y creencias, con la propia comprensión de las tareas y desafíos que plantean los tiempos actuales, hacia otra situación, en la que estos pensamientos, creencias y desafíos se someten a examen crítico y se ponen en el terreno de lo discutible. El examen crítico exige interrogar lo que nos viene desde el pasado, para descubrir aquello que muestra tener efectos perdurable y distinguirlo de lo que no resiste el paso del tiempo. De este modo puede destacar lo que es susceptible de ser proyectado hacia el futuro desde la perspectiva del presente.

La apertura al futuro es propia de un ser finito, que tiene limitaciones y deseos, que aspira a supe-

rar su estado de precariedad y confiar en que ello es posible, es decir que tiene esperanza. La esperanza se refiere a la liberación del desgarrro espiritual y material que generan las injusticias infligidas a hombres y mujeres concretos sometidos a poderes externos sobre los que no poseen ninguna capacidad de control y que se asientan en pecados individuales y estructurales. La esperanza es liberadora porque no deja al hombre atado de manos e inerme frente a sus desgracias, sino que moviliza sus energías para luchar contra ellas por una vida mejor. Pero es doblemente liberadora en la perspectiva cristiana porque la fe tiene un carácter dinámico que dispone al hombre para vivir la historia como una realidad que no está clausurada, sino que es meta por cumplir. Por otra parte, como bien recordaba Juan Noemi en un libro temprano sobre esperanza y libertad, la afirmación de Dios como sentido y fin del hombre especifica el carácter libre de este al conectarlo con su propio fundamento (*¿Es la esperanza cristiana liberadora?* Ediciones Paulinas, 1990, p. 35). O dicho con las palabras de San Pablo, que Juan cita: “Porque el Señor es el Espíritu y donde está el Espíritu del Señor allí está la libertad.” (2 cor 3,17)

Filosofía y Teología comparten la característica esencial de ser un

quehacer de la razón que no funda un saber meramente objetivo, sino la vida de los que piensan en una situación histórica concreta. En tanto que operaciones de la razón ellas interpretan una realidad absoluta que tiene sentido relativo a la existencia que es finita desde el punto de vista del conocer y del poder, pero infinita desde el punto de vista de la verdad, la libertad y la dignidad humanas.

Las preguntas, respuestas y contrapreguntas que caracterizan el quehacer filosófico y teológico se realizan desde un centro que es el lenguaje. No es casual que el término griego *lógos* sirva para designar tanto la razón como la palabra, ni tampoco es casual que el Prólogo del Evangelio de San Juan se valga del *lógos* para designar la conjunción de la Palabra eterna de Dios y el acontecimiento singular de la encarnación en el Jesús histórico. Como lugar y expresión de la razón, el lenguaje es un centro que mira hacia los dos lados: el lado de lo absoluto e infinito, y el lado de lo humano y finito. En el lenguaje como centro comparecen el lado objetivo y el lado subjetivo de la verdad. En él se contienen palabras y juicios finitos, limitados y parciales que remiten a infinitas palabras posibles que remiten a una verdad igualmente infinita, imposible de agotar por el lenguaje humano.

No obstante, podemos acceder parcialmente o relativamente a la verdad total o absoluta. Hay verdad cuando el objeto al que se dirige la conciencia en cualquiera de sus formas se hace presente tal como es pensado por ella. La filosofía y la teología no tendrían sentido si no aceptaran que el conocimiento de la verdad es posible en este sentido. Este conocimiento deja de ser posible cuando la incertidumbre se constituye en obstáculo subjetivo para que el objeto se haga presente. Dudar y conocer la verdad no son de suyo términos excluyentes. Solo llegan a serlo cuando la duda es de tal magnitud que excluye todo grado de creencia o certeza. La creencia proporciona la plataforma mínima necesaria para que se pueda desencadenar el proceso de la búsqueda de la verdad, pero no es suficiente por sí misma, sino que está naturalmente llamada a desplegarse en esta búsqueda. A ello se refería San Anselmo de Canterbury con la frase que Juan Noemi cita con frecuencia: “Creo para entender”.

La creencia que está en la base de la búsqueda de la verdad no es necesariamente la del hombre religioso, como en el caso de San Anselmo, pero esta última no tiene en ningún caso una dignidad menor que la fe natural que permite acceder a la verdad filosófica.

Por otra parte, el conocimiento de la verdad supone algo más que algún grado de creencia o certeza. Se requiere también que lo que se dice con verdad y certeza no sea arbitrario, sino que posea una justificación o un fundamento de legitimidad. La función de proporcionar ese fundamento fue la tarea que se impuso a sí misma la filosofía moderna a partir de René Descartes. Pero si bien esta filosofía pone la discusión sobre el método en un lugar central de su reflexión, esa discusión no tiene que ver con la finalidad última de la filosofía, sino con el medio o el camino que hace posible alcanzar tal finalidad. El fin de la filosofía a cuyo servicio se encuentra el método es la sabiduría, en su doble vertiente, tanto teórica como práctica. El fin teórico es la verdad, y el fin práctico es la libertad. Ambas finalidades son inseparables y se condicionan recíprocamente en la búsqueda de una plenitud de vida personal y comunitaria. La verdad nos hace libres y la libertad es la condición del acceso a la verdad y de su goce.

La teología cristiana comparte la misma convicción, pero no la hace depender de un método de la razón, sino de una revelación que nace de la iniciativa de Dios, recibida y transmitida en una comunidad de fe que es anterior a la decisión personal de plegarse a ella.

Dios se automanifiesta al hombre en la historia y le interpela, llamándolo a reconocer su verdad en la persona de Jesucristo. La fe es la respuesta del hombre a este llamado que involucra la totalidad de su ser: su intelecto, sus emociones y su acción. Pone en juego el respeto a su dignidad personal, pues implica fidelidad a la posibilidad fundamental de fundar su vida en su creador y redentor. Este respeto a la personalidad individual lleva también al respeto activo de la individualidad del otro, que es diferente, pero igualmente valiosa en el marco de una comunidad de personas que reconocen un destino común.

La función del lenguaje alcanza su plenitud en el ejercicio de la comprensión y el entendimiento. Por eso el método de la filosofía y de la teología actuales tiene que ser intersubjetivo o dialógico. La filosofía, que es también base racional de la teología, se atiene a las cosas mismas, pero esa mismidad de las cosas no es siempre igual ni tiene el mismo sentido para todos y en todo lugar. El diálogo es un fenómeno social, y presupone, por lo tanto, que se dé en el marco del reconocimiento mutuo, la mutua aceptación, y también de las luchas y conflictos que son propias de las relaciones entre los seres humanos. Por eso es necesario respetar las

condiciones que hacen posible el encuentro de los puntos de vista, las que no dependen solamente de la voluntad de los interlocutores, sino que radican también en la naturaleza misma de la comunicación y están dadas de antemano por las estructuras lógico-semánticas, pragmáticas y retóricas del lenguaje y por tradiciones históricas y culturales compartidas.

El diálogo auténtico combina los principios de la caridad y de la claridad. En virtud del primero cada uno está dispuesto a entender los argumentos del otro en la mejor de sus versiones posibles, aceptando de antemano que pudiera estar en posesión de un conocimiento superior. En virtud del principio de la claridad los argumentos se exponen del modo que mejor pueda ser comprendido por el otro, para que pueda aceptarlos o refutarlos con plena conciencia de lo que está en juego.

El diálogo de la razón con la fe que se da tanto al interior de la teología como desde la filosofía puede ser un caso ejemplar de encuentro entre posiciones distintas pero complementarias, que se enriquecen y a la vez se depuran entre sí. Así como la razón puede preservar a la fe de peligros como el fundamentalismo, el fanatismo, el fideísmo o la superstición, la fe

religiosa puede a su vez contribuir para que el filósofo se haga consciente del peligro de pensar que con el mero recurso a una razón encerrada en sí misma será capaz de dar cuenta de todo lo real y justificar conductas con prescindencia de toda referencia a contextos históricos y contingencias sociales o culturales. El ejercicio efectivo de la razón es inseparable de tradiciones, creencias y autoridades. Se puede comprobar que el cristianismo ha contribuido a transformar a la filosofía abriendo a la razón humana perspectivas que esta antes no había descubierto, como por ej. la idea de un Dios único y trascendente, de la creación del mundo, de la libertad subjetiva y del sentido finalista de la historia. Pero también es evidente el aporte de la filosofía al esclarecimiento de conceptos teológicos capitales como los de naturaleza y persona, además del desarrollo de los métodos lógicos y epistemológicos de los que depende como saber teórico.

En el diálogo entre la razón y la fe, también cumplen un papel importante el sentido común y la sabiduría popular, siempre que se los entienda en un sentido indicativo,

no fundante, puesto que proporcionan una base material de precomprensiones que alimentan la reflexión, y funcionan como una instancia de control frente a posiciones extremas. Los ejemplos, alegorías, mitos, símbolos y metáforas inspiradas en la vida cotidiana y en el drama humano han probado ser fecundos e iluminadores tanto para la filosofía como para la teología, como lo muestran en el mundo antiguo los ejemplos de Platón y San Agustín, y en la época contemporánea Wittgenstein y Von Balthasar, entre otros. Una cantera inagotable de estos materiales se encuentra en las propias Sagradas Escrituras, a las que Juan Noemi acude frecuentemente en toda su obra, y que, independientemente de su aceptación como revelación divina, constituyen también para la filosofía un depósito de experiencias de humanidad que no debería ser desaprovechado.

Concluyo agradeciendo una vez más la oportunidad de compartir este espacio de encuentro con un auténtico pensador e interlocutor de la filosofía desde la reflexión teológica como lo ha sido —y espero siga siendo por mucho tiempo— el profesor Juan Noemi.

La mediación de Moisés: autoridad e historia

Andrés Ferrada

aferradm@uc.cl

INTRODUCCIÓN

Hoy nos reúne la inauguración oficial del año académico en nuestra facultad, en el contexto del Año de la Fe, que está viviendo la Iglesia Universal. Nuestra Universidad impulsa esta iniciativa pastoral en la Iglesia diocesana por especial encargo de nuestro pastor, monseñor Ricardo Ezzati. Nos congrega la esperanza puesta por la Iglesia en nuestro trabajo, entendido como apostolado intelectual y, por lo mismo, fuente de evangelización, promoción humana y cultura cristiana para nuestra sociedad. Además, la sucesión de Benedicto XVI al Papa Francisco, primer sucesor de Pedro venido de Latinoamérica, acrecienta esta esperanza, pues los gestos de bondad y humildad evangélicas de ambos pontífices han sido para “el mundo y en la Iglesia un resquicio de luz en medio de tantas nubes”¹.

Sin duda, en esta sucesión la Iglesia se ha mostrado maestra de humanidad y de sabiduría. Algo así como una feliz sinfonía entre el “no anteponer nada a Cristo” de san Benito –Benedicto– y el “Francisco, restaura mi Iglesia” del Crucificado al *poverello* de Asís.

Resulta más que evidente que a esta circunstancia eclesial se unen tantas otras que están viviendo los distintos actores de esta comunidad educativa: administrativos, estudiantes, profesores y directivos; y no solo a nivel profesional, sino también en los amplios aspectos de la vida humana. Y todo ello referido especialmente a la relación con el Señor, la cual nos constituye en creyentes, miembros de su Iglesia y discípulos misioneros al servicio del mundo.

Esta ponencia tiene por título: “La mediación de Moisés: autoridad e historia”, pues a través de la consideración de la misión de Moisés como mediador entre

¹ De la homilía del Papa Francisco en la Misa de inauguración de su ministerio petrino, 19 de marzo de 2013.

Dios y el pueblo, según se describe en el Pentateuco, pretendo poner a la luz un rasgo esencial de la fe judeocristiana: la autoridad de sus transmisores sobre el pueblo creyente en el aquí y ahora de las circunstancias concretas espacio-temporales y, por tanto, la historia como lugar del diálogo de la salvación.

El Sínodo de los Obispos celebrado en Roma en octubre pasado, según reza su título, “La nueva evangelización para la trasmisión de la fe”, tuvo por foco central la renovación eclesial necesaria para que la comunidad creyente realice en el mundo actual la finalidad de su existencia: «La Iglesia existe para evangelizar»², naturalmente en la circularidad vital de predicación, fe y Palabra de Cristo según la lúcida exposición de san Pablo en Rm 10, 1 0-17, cuyo corolario sintetiza esta imbricación: “La fe viene de la predicación, y la predicación, por la Palabra de Cristo”³. Pero para que el organismo eclesial funcione con esta vitalidad se requiere del envío de los predicadores dotados de autoridad. El apóstol de los gentiles lo dice sin ambages en la última de las preguntas retóricas concatenadas, con la que también culmina su des-

cripción de la circularidad de la evangelización: «¿Cómo predicarán si no son enviados?»⁴.

El mandato divino, dado al predicador para que preste su servicio, constituye el reconocimiento público y eclesial de la autoridad de la que está revestido en sus funciones. Comúnmente en las Escrituras se explicita que dicha autoridad proviene de Dios mismo. El género literario usado para hacerlo varía de obra en obra. Los más comunes son el relato de vocación⁵, el natalicio extraordinario⁶, la misión apostólica⁷ y/o la rúbrica sacra del libro⁸.

Surge inmediatamente la pregunta: ¿por qué los autores bíblicos deben enfatizar que es sagrada la autoridad de los predicadores y, por ende, de los libros donde se contienen sus testimonios? La respuesta es obvia: la potestad de esos personajes había sido rebatida, incluso fuertemente cuestionada. Sucede que los predicadores son mediadores del mensaje divino para

² Cf. EN 14.

³ Rm 10, 17.

⁴ Rm 10, 14-15.

⁵ Cf., por ejemplo, la vocación profética: Ex 3, 1-4, 18; 1Sam 3, 1-21; Am 7, 10-17; Is 6, 1-13; Jr 1, 4-10.

⁶ Cf., por ejemplo, Ex 2, 1-10; 1Sam 1, 19-28; Mt 1, 1 8-25; Lc 1, 26-38; 2, 1-20.

⁷ Cf., por ejemplo, Mt 20, 16-20; Mc 16, 15-18; Lc 24, 44-49; Ap 1, 17-20.

⁸ Cf., por ejemplo, Dt 4, 1-2; Lc 1, 1-4; Jn 20, 30-31; Ap 22, 18-19.

su pueblo, aunque incluso también para otros pueblos o para todo el género humano. La autoridad del mediador dice relación precisamente con el reconocimiento del carácter vinculante de las palabras que transmite no como propias, sino como provenientes de Dios. La comunidad creyente percibe la auto-manifestación divina a través de un determinado predicador y lo refrenda en el escrito que contiene su predicación con alguno de los géneros literarios antes citados. En otras palabras, los hagiógrafos, bajo la inspiración divina, han debido usar estos recursos literarios principalmente cuando enfrentaban serias dificultades para que las comunidades, destinatarias de sus escritos, recibieran el mensaje transmitido como “Palabra de Dios” por mediadores dotados de autoridad –fueran ellos mismos o los testigos a cuya misión hacen referencia–⁹. Esta dificultad de recepción nos pone frente a las circunstancias histórico-contextuales de las comunidades destinatarias, pues los escritos bíblicos en su inmensa mayoría intentan constituir las o refundarlas como el auténtico pueblo de Dios o una determinada porción de él. Evidentemente,

lo hacen ante la amenaza de otras predicaciones, incluso por escrito, que ellos mismos comprenden como deformación de la identidad del pueblo creyente. El énfasis puesto en la autoridad divina de la cual está premunido el predicador y los escritos donde se consignan sus enseñanzas, persigue precisamente acentuar este rasgo.

Al aproximarnos a los escritos bíblicos debemos, por tanto, perder la ingenuidad de entender la inspiración como un dictado de un grácil ser angélico al oído de un ascético escritor; la inspiración del Espíritu Santo –entendida como el carisma concedido a ciertas personas para poner por escrito la “Palabra de Dios”– ha corrido en medio de discusiones, disensiones y violencias de todo género. Los hagiógrafos han tomado parte en ese proceso vital más o menos largo con posturas a veces claras; otras, algo vacilantes, usando de sus capacidades y habilidades humanas. Al final, han puesto por escrito solo y todo lo que Dios quería¹⁰.

Pero la autoridad de un escrito dice relación también con la historia, más específicamente con la consecución, consolidación o subversión de un orden social y político. Detrás de cada discurso se

⁹ La cuestión se hace muy evidente en algunos escritos bíblicos como, por ejemplo, en las cartas paulinas: cf. 1Co 14, 36; 2Co 2, 17 en contraste con 1Ts 2, 13.

¹⁰ Cf. DV 11.

deja ver la necesidad de quienes lo componen de afirmar su autoridad. Recurramos a ejemplos del ámbito político: Felipe II gustaba decir que sus dominios eran un “imperio donde jamás se ponía el sol” y/o denominar a su armada “la invencible”. Y una y otra cosa era parte de un discurso por medio del cual la monarquía española necesitaba asentar su poder, pues ciertamente era cuestionada o le disputaban su autoridad, interna y externamente. Por cierto, la postura del primer y único rey de Chile –otro título que se inserta en el mismo juego ideológico– era más recatada que la de su bisnieto Luis XIV de Francia, el “rey sol”, quien, un siglo más tarde, no solo atribuía a su reino el poder, sino también lo identificaba consigo mismo, en cuanto nación organizada: “L’État, c’est moi”. En discursos como estos queda de manifiesto el poder y la debilidad de sus emisores. No es el momento de mostrar cómo las frases recién citadas manifiestan la relación entre ambos extremos en sendas experiencias políticas de los tiempos modernos. Sin embargo, ellas ilustran una realidad constante en la historia de la literatura: no pocas veces los escritos buscan afianzar la autoridad cuestionada o disputada.

Esta función literaria es muy relevante en la Biblia. En efecto,

en ella se dan cita y coordinan los escritos fundamentales de un pueblo débil y severamente amenazado en su existencia histórica como nación. Posteriormente, también en el Nuevo Testamento, los textos de una comunidad religiosa casi insignificante desde el punto de vista sociológico, que se entiende paradójicamente como un pueblo presente –y que es al mismo tiempo fermento de vida– en medio de todas las naciones y, por lo mismo, trascendente a todas ellas. Sin duda, en las Sagradas Escrituras el afianzamiento y/o justificación de la autoridad intenta también consolidar unas determinadas experiencias sociopolíticas, para lo cual recurre –como es habitual en la literatura antigua (aunque no solo en ella)– al designio divino. En particular, pretende ofrecer a los destinatarios la seguridad de que las palabras pronunciadas por las autoridades del pueblo provienen de Dios mismo, aunque se presenten en el humilde ropaje de la palabra humana.

Para ilustrar esta realidad, quisiera detenerme, en esta oportunidad, en uno de los discursos más significativos para la auto-comprensión de Israel como pueblo de Dios: la estipulación de la Alianza del Sinaí en Ex 19-24. En este texto se percibe nítidamente la intención de los escribas que le

dieron su forma final de justificar la autoridad de Moisés en relación a la transmisión de la Ley. Los destinatarios del relato tienen la seguridad que todos y cada uno de los elementos que componen el discurso de Moisés son palabra divina. Con todo, es evidente que él es un personaje del pasado, pero sucedido en su función de mediador por instituciones en el aquí y ahora, Sacerdotes y Ancianos que pervivieron como estamentos al desastre de la descomposición social provocada por la destrucción de Jerusalén a manos de los babilonios al inicio del siglo VI a. C. Muchos de los cuales fueron desterrados, pero que vueltos a la patria, configuraron un nuevo Israel ya no fundado en el poder de un rey dentro de un ámbito geográfico propio. Para base de esa nueva sociedad, junto con el culto en el santuario renovado, fueron conformando los cinco “quintos” que constituyen la Ley de Moisés.

¿Por qué en los “cinco quintos de la Ley” se hizo necesario este esfuerzo literario? Para despejar esta interrogante, primero aludiremos a la autoridad del Pentateuco en relación a las otras unidades literarias de la Biblia hebrea; después contemplaremos en líneas generales la autoridad de Moisés en su biografía y, luego, nos detendremos a considerarla en el momento

más sublime de su vida: la estipulación de la Alianza del Sinaí (Ex 19-24).

a) LA AUTORIDAD DE MOISÉS EN EL LIBRO DEL ÉXODO Y EN EL PENTATEUCO

El estudio de la disposición canónica de la Biblia Hebrea (Tanak) ha puesto en evidencia que la Torá es su cuerpo literario fundamental. En efecto, en esta disposición la Torá tiene un lugar único en las Escrituras¹¹. A ella debe someterse Josué para alcanzar éxito en su misión (cf. Jos 1, 7-8), y así también todos los profetas. Malaquías finaliza la profecía precisamente llamando al recuerdo de la Ley de Moisés (cf. Ml 3, 22-24). En evocarla consiste el ministerio de todo profeta. La Torá es también fuente de sabiduría para Israel y su cumplimiento es el criterio de juicio (cf. Sl 1, 2.5-6). La posición única de la Torá está expresamente vinculada a Moisés, como queda de manifiesto en los puntos neurálgicos de la disposición canónica de la Biblia Hebrea a los que hemos aludido. El texto fundamen-

¹¹ Cf. E. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*, 24-26 y la recepción de esta teoría en J.-L.SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, 23-31.

tal es precisamente su final, Dt 34. 10-12:

Nunca más surgió en Israel otro profeta semejante a Moisés —con quien el Señor hablaba cara a cara— ya sea por todas las señales y prodigios que el Señor le mandó realizar en Egipto contra el Faraón, contra todos sus servidores y contra todo su país, ya sea por la gran fuerza y el terrible poder que él manifestó en presencia de todo Israel.

A la hora de su muerte, Moisés es presentado como el más grande de los profetas en razón de la inmediatez en la comunicación con el Señor¹² y de la naturaleza del todo excepcional de su misión ante el faraón y ante Israel. Esta indicación cierra la Torá aportando un criterio hermenéutico fundamental: la supremacía que ocupa en la Tanak. El lector atento comprende que su superioridad se corresponde con la inmediatez de revelación del mensaje de los textos que se contienen ella. Los otros dos cuerpos literarios, por tanto, son de nivel inferior, como de hecho lo atestiguan los inicios y finales de los Nebiim y de los Ketubim¹³ y muchos otros textos intermedios dentro de esas unida-

des literarias¹⁴. Además, todos estos textos, de una u otra manera, muestran la supeditación a la Torá, como acabamos de mencionar.

Ahora bien, como se insinúa más arriba, la Torá tiene por finalidad fundar la existencia del pueblo de Dios; en concreto mostrar quién pertenece a él; es decir, quién es depositario de las promesas divinas. Su ámbito vital es la Alianza entre el Señor e Israel (cf. Ex 19-24; 32-34; Dt 5-11; 12-26), la cual supone una relación muy estrecha entre ambos¹⁵ descrita algunas veces con la metáfora nupcial¹⁶; otras, con la evocación de la relación paterno-filial¹⁷. De hecho, una vinculación así caracterizaba los pactos entre los pueblos del Medio Oriente Antiguo, por los cuales los contrayentes se obligaban entre sí, invocando sus nombres y las relaciones mu-

¹² Cf. Ex 33, 11; Nm 12, 6-8.

¹³ Cf. Jos 1, 1-8; Ml 3, 22-24; Sl 1 y 2Cr 36, 22-23.

¹⁴ Son muchos los textos proféticos donde claramente la profecía se revela como la actualización de la Ley. Cf., p. ej., 1Re 2, 1-4; 2Re 21, 8-12; Am 2, 4-8; Is 42, 20-25; Jr 6, 19-23; Ez 22, 26-31. También numerosos pasajes de los *Otros Escritos* remarcan el valor que tiene la Torá como orientadora indispensable de la conducta humana. Cf., p. ej., Dn 9, 9-13; Ne 1, 7-11; Ne 10, 28-30; Sl 40, 7-11; Sl 89, 28-33; Pr 28, 4-9.

¹⁵ Cf., por ejemplo, Ex 19, 5-6; Dt 10, 14-15.

¹⁶ Cf., por ejemplo, Jr 2, 1-9; Os 2, 4-25; Ez 16, 8-14.

¹⁷ Cf., por ejemplo, 2Sam 7, 13-14 // 1Cro 28, 6-8; Os 11, 1-3; Ez 16, 1-7.

tuas de amor y parentesco que los unían¹⁸.

b) LA AUTORIDAD DE MOISÉS EN SU BIOGRAFÍA

La autoridad de Moisés proviene del Señor. Esta es la afirmación fundamental que los escribas que dieron la forma actual al Pentateuco, quisieron infundir en la historia de Moisés, la cual se confunde con la constitución del pueblo¹⁹. Lo hicieron dramáticamente de dos formas coordinadas: narrando su nacimiento y su vocación profética. El primero bajo el prisma del salvador salvado; la segunda, usando el género literario de un modo del todo particular.

Ex 1-2²⁰ describen el nacimiento de Moisés en el contexto de amenaza de subsistencia para los

descendientes de Jacob. Ellos inocentemente han caído en desgracia ante sus anfitriones egipcios, quienes intentan aniquilarlos pues los experimentan, a su vez, paradójicamente como una amenaza (cf. Ex 1, 9). Al mismo tiempo, los quieren retener como esclavos para dedicarlos a la construcción de grandes obras (cf. Ex 1, 10). Sin duda, la biografía de Moisés comienza con una contradicción que desde el inicio delata la naturaleza compuesta de la unidad literaria desde el punto de vista diacrónico.

En este panorama poco esperanzador, Dios interviene por medio de agentes que disciernen, en las realidades seculares, la voluntad divina. En concreto, perciben el valor y el respeto a la vida como eje central de la conducta humana²¹: las parteras y la princesa no cumplen el nefasto plan de exterminio del malvado faraón²². La iniciativa divina por la salvación del niño, queda de manifiesto claramente si se tiene en cuenta que se usa el motivo folclórico ancestral del expósito, misteriosamente salvado por la divinidad²³. El

¹⁸ Para la comparación entre las alianzas veterotestamentarias y los tratados de vasallaje del Medio Oriente Antiguo: D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, AnBib 21A, Rome 1978. Cf. también G.E. MENDENHALL, "Covenant Forms in Israelite Tradition", *BA* 17 (1954) 50-76 = *Law and Covenant in the Ancient Near East*, Pittsburgh 1955; J. MULENBURG, "The Form and Structure of the Covenantal Formulations", *VT* 9 (1959) 347-365.

¹⁹ Cf. J. BLENKINSOPP, *El Pentateuco*, 76.

²⁰ Para el estudio de estos capítulos véase A. FERRADA MOREIRA, *El nacimiento de Moisés. Historia y teología*, con bibliografía especializada.

²¹ Cf. A. FERRADA MOREIRA, "Vida humana y conciencia en Ex. 1.15-2-10. Un aporte desde la teología bíblica del A.T. a la discusión sobre el respeto a la vida humana".

²² Cf. Ex 1, 15-21; 2, 1-10.

²³ Cf. J. COHEN, *The Origins and Evolution of the Moses Nativity Story*, D.B. REDFORD,

recién nacido Moisés, como muchos otros personajes, es objeto de una asombrosa salvación. Esta circunstancia presagia su destino como caudillo de Israel. Así, no faltan los comentaristas que se esfuerzan en leer la narración de la salvación de Moisés de las aguas, como una prolepsis de la salvación de los demás descendientes de Jacob en el mar Rojo. La etimología popular, puesta en boca de la princesa egipcia, refuerza esta idea. En efecto, el autor sagrado vincula al nombre del personaje con el hecho extraordinario de su rescate de las aguas²⁴. Es así como el salvador del pueblo debe ser considerado siempre como el primer salvado, gracias a la intervención extraordinaria del Señor, aunque en circunstancias aparentemente mundanas. Esa apariencia, sin embargo, se resuelve en Providencia divina. En efecto, para el lector, que lee cada pieza de esta sección del libro como parte de un todo, no hay detalles banales, como tal vez en la vida cotidiana.

“The Literary Motif of the Exposed Child (cf. Ex. ii 1-10)”.

²⁴ Cf. R.E. LONGACRE, “Discourse Perspective”, 178-181. Otros casos similares se verifican en el relato del nacimiento de los hijos de Jacob: Gn 29, 32. 33. 34. 35; 30, 6. 8. 11. 13. 18. 20. 23. 24. Los ejs. más significativos son Gn 29, 32. 33: como en Ex 2, 10, introducen el discurso con la partícula *Kî*; cf. Gesenius, 157b; Joüon, 157c.

Ex 3-4, concatenados con lo anterior, continúan la narración del joven Moisés, prófugo y, por lo mismo, pastor por necesidad²⁵. Además de esta circunstancia, su figura algo bucólica entraña otra perspectiva: la frustración de su primera incursión como líder de sus con nacionales. En efecto, después de las primeras escaramuzas, “sus hermanos” no le reconocen autoridad alguna sobre ellos: “¿Quién te nombró juez y árbitro sobre nosotros?” (Ex 2, 14). Persecución y rechazo son dos líneas que continuarán a lo largo de toda la vida de Moisés; desde un punto de vista negativo, evidentemente, deben ser interpretadas como intentos reiterados de poner a la luz la fuente de la autoridad del personaje, esto es: su origen no está en él mismo; Moisés no se abroga ser juez y pastor de su pueblo.

Precisamente, a esa misma conclusión conduce la narración del llamado de Moisés, ahora en clave positiva. El lector atento descubre que la narración usa la estereotipia de la vocación, especialmente del profeta²⁶. Este género literario incluye varios elementos, entre los cuales destaca la objeción del

²⁵ Cf. Ex 2, 11-15a.

²⁶ Sigo a J. L., SKA, *La vocazione di Mosè, Esodo 3, 1-4, 18, 19-25*, con amplia bibliografía en las obras clásicas que abordan el argumento.

llamado, ante el encargo que se le asigna. La tensión es resuelta por los argumentos divinos y/o de sus mensajeros. La finalidad de este rasgo es diáfana: narrativamente, persuade al personaje de que es capaz de cumplir la tarea encomendada, por más difícil que ella parezca, e intenta convencer a los que recibirán las profecías (o los efectos de otros encargos) de la autenticidad de la vocación del enviado²⁷. Desde el punto de vista retórico-pragmático, este último propósito se extiende a los destinatarios del relato, ciertamente la comunidad israelita post-exílica que está detrás de la forma actual del Pentateuco.

Ahora bien, en el caso de la vocación de Moisés encontramos que la objeción y dicha superación por parte del Señor se multiplican por cinco²⁸. Esta abundancia enfatiza sobre manera el origen divino de la autoridad del mediador. Entre esas cinco objeciones, algunas desarrollan el tema del cuestionamiento de la autoridad, tanto por parte de quienes detentan el poder en la historia, como en el seno de la comunidad creyente destinataria del relato (por qué no decir

también, entre nosotros mismos sus receptores del siglo XXI).

La autoridad de Moisés es debatida durante toda su vida y, al mismo tiempo, las narraciones del Pentateuco porfían en señalar que es Dios quien lo reviste de poder sagrado. Pero no solo eso, sino también que rechazarlo significa oponerse al Señor. Lo hacen de variadas formas. Por ejemplo: ante la incredulidad y la murmuración del pueblo por falta de agua en el desierto, con el portentoso manantial que brota de la roca²⁹; ante el hambre sufrida en ese mismo lugar, con el maná y las codornices³⁰; ante la desesperación de los israelitas frente a la aparente ausencia

DIOS ENVÍA	MOISÉS RESPONDE
(1) Visión y Misión: "Ve" (3, 1-10) (a) 3, 1-6: visión de la zarza ardiente (b) 3, 7-10: misión y su fundamento	(2) Primera serie de objeciones de Moisés y respuestas de Dios (3, 11-15) (a) 3, 11-12: ¿quién soy yo para ir...? (b) 3, 13-15: ¿cuál es su nombre?
(3) Pormenores de la misión: "Ve" (3, 16-22) (a) 3, 16-17: misión ante los ancianos (b) 3, 18: misión ante el faraón (c) 3, 19-20: dificultades en la misión (d) 3, 21-22: expoliación de los egipcios	(4) Segunda serie de objeciones de Moisés y respuestas de Dios (4, 1-17) (a) 4, 1-9: ¿cómo me creerán? (b) 4, 10-12: no sé hablar (v.12: "Ve") (c) 4, 13-17: manda a otro, menos a mí
(5) Conclusión: Moisés "fue" (4, 18)	

²⁷ Cf., p. ej., Am 7, 14-15; Is 6, 8-9; Jr 1, 5-8.

²⁸ J. L. SKA, *La vocazione...*, 27-28 estructura Ex 3, 1-4, 18 a base de las objeciones de Moisés:

²⁹ Cf. Ex 17, 1-7; Nm 20, 1-13.

³⁰ Cf. Ex 16; Nm 11.

divina, con la peste o la espada³¹. Otro modo de recalcar lo mismo es el castigo para quienes pretenden sustituir a Moisés o desafían las prescripciones transmitidas por él: María y Aarón³²; Nadab y Abihú³³; en sentido análogo, aunque no referido explícitamente a Moisés, deben entenderse los oráculos de Balaán³⁴, quien encargado de maldecir a Israel, fue salvado del castigo por su muy terca, aunque sagaz, burra.

Si la huida ante la persecución del faraón pone en evidencia que Moisés carece de toda autoridad entre los de su raza; las respuestas divinas a sus objeciones, que ahora como simple pastor de ovejas plantea en el desierto, subrayan que es el Señor la fuente de donde brota su autoridad. Y no solo eso, sino también que es Dios quien lo ha previsto todo, y con detalle, ya que en sus respuestas incluye un exhaustivo programa de la liberación de los israelitas³⁵. En efecto, en esa prolepsis se predice el rechazo de Moisés, aunque solo por parte de los egipcios: “Sé que el rey de Egipto no los deja-

rá salir sino forzosamente”³⁶. Con todo, acto seguido, presagia también la incredulidad de los israelitas y plasma su tercera objeción: “No van a creerme, ni escucharán mi voz; dirán: El Señor no se te apareció”³⁷. El cumplimiento de estos particulares y otros anuncios en ese mismo discurso divino son narrados en el relato de la liberación de los israelitas esclavizados, en Ex 4, 19-15, 22, y se prolongan en el resto de la gesta constitutiva del pueblo en el libro del Éxodo y en los demás libros del Pentateuco. Incluso, y pese al elogio a Moisés con ocasión del relato de su muerte en Dt 34, 1-12, un poco antes de ese lugar, duramente el Señor recrimina al líder de Israel:

Por haberme sido infiel en medio de los israelitas, en las aguas de Meribá Cadés, en el desierto de Sin, por no haber manifestado mi santidad en medio de ellos, por eso, solo de lejos verás la tierra, sin entrar en ella, en la tierra que estoy por dar a los israelitas³⁸.

Moisés había cedido a la presión de la incredulidad de los suyos en Cadés. En efecto, los israelitas no confiaron en el Señor vacilando tomar posesión de la tierra prometida, pues dieron

³¹ Cf. Ex 32, 1-6. 25-35; Nm 14, 20-38.

³² Cf. Nm 12.

³³ Cf. Lv. 10, 1-3.

³⁴ Nm 22-24, especialmente 22, 22-35.

³⁵ Cf. Ex 3, 16-22.

³⁶ Cf. Ex 3, 19.

³⁷ Ex 4, 1.

³⁸ Dt 32, 51-52; cf. 1, 19-45; 3, 23-28.

crédito a los espeluznantes relatos de la mayoría de los exploradores que habían enviado. La dramática muerte de Moisés fuera de la tierra prometida, en definitiva, fue causada por el defectuoso modo con que ejerció la autoridad de la que estaba revestido en aquella crucial circunstancia.

En Ex 14 encontramos precisamente lo contrario: el ejercicio del poder en plena sintonía con el Señor. En efecto, Moisés se sobrepone ante los miedos y las murmuraciones del pueblo, llevados al colmo cuando sugiere incluso invertir la gesta salvadora del Señor, "...preferimos servir a los egipcios que morir en el desierto"³⁹. Pero Moisés logra que sus connacionales venzan la prueba, infundiéndoles ánimo para dejarse sorprender por las maravillas divinas obradas a su favor. Al final, los israelitas se llenan de temor del Señor y no pueden sino reconocerlo, creer en él, pero además manifiestan su adhesión a Moisés: "Y al percibir Israel el gran poder que el Señor había ejecutado contra los egipcios, temió el pueblo al Señor, y creyeron en el Señor y en Moisés"⁴⁰. Creer en el Señor trae aparejado creer en su mediador, pues de hecho la liberación de Israel es obra

exclusiva del Señor, quien la ha realizado contando con el servicio de Moisés.

¿Por qué asociar la fe en el Señor con la fe en su siervo? Dicho de otro modo, ¿por qué hay necesidad de una mediación con autoridad?

La respuesta sin duda se iluminará si contemplamos el momento sublime de la vida de Moisés según se narra en el Pentateuco, cuando Israel comienza a existir como pueblo del Señor.

c) LA AUTORIDAD DE MOISÉS EN LA CONSTITUCIÓN DEL PUEBLO DE ISRAEL

La constitución de Israel como pueblo del Señor es descrita en la perícopa del Sinaí⁴¹. Un texto complejísimo y fascinante. Para iluminar la interrogante que acabamos de formular, nos detendremos, con algo de calma aunque brevemente, solo en el comentario de Ex 20, 18-21⁴²:

¹⁸Todo el pueblo percibía los truenos, los relámpagos, el resonar de la trompeta y el monte que humeaba; temblando se mantenían a distancia. ¹⁹En-

³⁹ Cf. Ex 14, 11-14.

⁴⁰ Ex 14, 31.

⁴¹ Cf. Ex 19-24

⁴² Cf. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, 371-373; C. DOHMEN, *Exodus*, 87-88. 128-132; J.I. DURHAM, *Exodus*, 301-305.

tonces, dijeron a Moisés: «Háblanos tú y te escucharemos, pero que no hable Dios directamente con nosotros no sea que muramos». ²⁰Moisés respondió al pueblo: «No teman porque Dios ha venido para probarlos y para que lo teman a fin de que no pequen». ²¹El pueblo se mantenía a distancia mientras Moisés se acercaba a la densa nube donde Dios estaba.

Observemos primero algunas notas desde el análisis narrativo:

El relato constituye un claro momento escénico en la narración de la Perícopa del Sinaí, porque después del largo discurso divino del Decálogo, reaparece en escena el pueblo y cambia la temática. En efecto, Ex 20, 18-21 aparentemente no dice relación directa con el Decálogo, al menos con su contenido⁴³.

⁴³ Si se compara el pasaje con Dt 5, 24-25 se detectan los siguientes elementos comunes. La misma estructura narrativa; el discurso de Moisés: el pueblo se recuerda de los acontecimientos en el Sinaí, recapitulación de acontecimientos acaecidos en la montaña de Dios. En Dt 5, 31, Moisés permanece en la montaña. En Dt 6ss son especificados los mandamientos (Código Deuteronomico), las cuales toman el lugar del Código de la Alianza de Ex 21-23. Ambos cuerpos legislativos deben ser entendidos como desarrollo de la voluntad de Dios que se expresa en el Decálogo. En Dt 5, con todo, el esquema es más coherente que Ex 19-20. En efecto, en Dt 5, 24-27 el pueblo responde abiertamente que

Desde el punto de vista estilístico, el momento escénico queda bien encuadrado:

- En el v.18 se alude al temor del pueblo ante los truenos, rayos y otros fenómenos que acompañan la teofanía. En esa descripción se puntualiza la posición del pueblo con la frase “El pueblo temblando se mantenía a distancia”. Se la repetirá casi exactamente en el v.21, encuadrando el relato.
- En los vv.19-20 se trasmite el diálogo entre el pueblo y Moisés.
- En el v.21, finalmente, se narra la entrada de Moisés en la densa nube y se repite la ubicación de los israelitas en ese trance con la frase “El pueblo temblando se mantenía a distancia”, que hace de marco inferior del momento escénico.

El núcleo del momento escénico, por tanto, es el diálogo que entabla el pueblo con Moisés. Ante el temor que les infunden los elementos de la naturaleza que acompañan la manifestación divina: truenos, relámpagos y el sonido de

pondrán por obra los mandamientos que Dios les prescriba a través de la mediación de Moisés, el temor a la muerte ante la comunicación directa con Dios (el fuego) es importante pero queda en segundo plano. De hecho, el Señor alaba y aprueba la reacción del pueblo (Dt 5, 28-31).

la trompeta, los israelitas piden a Moisés que él hable con ellos para que le puedan entender, pero que no sea Dios quien lo haga directamente pues temen morir⁴⁴. Esta petición se refiere claramente a Ex 19, 19, donde el pueblo percibe la conversación entre Dios y Moisés, este habla y aquel le responde “con un trueno”⁴⁵, también puede traducirse “con una voz”. Este es el fenómeno complejo que el pueblo percibía –literalmente veía–⁴⁶ en aquella circunstancia. La respuesta de Moisés no se deja esperar. Les arguye que Dios ha venido por dos motivos: para ponerlos a prueba y para infundirles su temor a fin de que no pecaran. Esta respuesta supone la aceptación de la petición por parte de Moisés, toda vez que en el v.21 se narra que “El pueblo se mantenía a distancia mientras Moisés se acercaba a la densa nube donde Dios estaba”⁴⁷. En Ex 19, 9a, el Señor había anunciado a Moisés el propósito de la teofanía: “para que el pueblo me oiga hablar contigo, y así te dé crédito para siempre”. Ahora, en 20, 18-21 se describe el primer cumpli-

miento de aquel anuncio⁴⁸. No se relata el asentimiento del pueblo para con Moisés como en Ex 4, 31 y/o en Ex 14, 31, sino solo el acto positivo por el cual los israelitas lo constituyen su intermediario. Ellos dejan entrever sus motivos, no entienden lo que Dios habla con Moisés⁴⁹ y temen morir al hablar directamente con Dios. La aceptación de Moisés (y menos nítidamente también la de Dios⁵⁰) al requerimiento, se describe plásticamente en el v.21 con la introducción de Moisés en el nubarrón, precedida de su discurso donde insta al pueblo, por un lado, a no temer (a la muerte) y, por otro, a ser fiel, es decir, a abrigar temor de Dios.

Pongamos algunas necesarias y breves notas diacrónicas. El relato ha sido considerado por la mayoría de los estudiosos como continuación de Ex 19, 9-19 por las siguientes razones:

- No hace referencia al Decálogo recién comunicado directamente por Dios al pueblo.
- Reanudación de la situación descrita en Ex 19, 16-19 con la alusión al temor de los israelitas

⁴⁴ Cf. v.19.

⁴⁵ En hebreo: *büqôl*.

⁴⁶ ver = percibir: Gn 1, 10, 12; Ex 3, 4; 8, 11 cf. BDB, 907.

⁴⁷ Un sinónimo de la palabra usada en 19, 9a.16.

⁴⁸ Cf. Ex 24, 7 donde se narra el definitivo.

⁴⁹ Cf. Dt 5, 24-27.

⁵⁰ Cf. Dt 5, 28ss

y a los fenómenos telúricos que acompañaban a la teofanía.

- El uso del apelativo *Elohim* (Dios) tal como en Ex 19, 19, sobre todo en boca de Moisés en el v.20. Este apelativo contrasta notoriamente con Ex 20, 2, donde para introducir el Decálogo, Dios mismo se autodenomina «Yo, el Señor⁵¹, soy tu Dios». Por esta razón, los cultores de la Hipótesis documental clásica clasificaban Ex 20, 18-21 como perteneciente al supuesto documento E (Elohista).

Sin embargo, el uso de *Elohim* en Ex 20, 18-21 podría seguir a Ex 20, 1, donde se dice que “Dios (*Elohim*) pronunció todas estas palabras”, las cuales designarían la conversación entre Dios y Moisés descrita en Ex 19, 19. En efecto, Moisés sería el destinatario de “estas palabras”, quien estaría conduciendo al pueblo al encuentro con Dios, como se afirma en Ex 19, 17. En ese trance, el pueblo percibía ese diálogo, aunque no entendía su contenido, en concreto el Decálogo⁵².

⁵¹ Traduce el tetragrama: YHWH.

⁵² El Decálogo se puede entender así como una información dada solo al lector, quien se entera en qué consisten las normas fundamentales puestas por el Señor. Los personajes de la escena morirán sin conocerlas, salvo

- Sea como fuere, la inserción de Ex 19, 20-25⁵³ y la falta de des-

escasas excepciones. Serán sus hijos quienes las conocerán en el último día de la vida de Moisés, cuando el mediador exhortando a cumplir la Segunda Ley retome estos hechos y exponga claramente el contenido del cuerpo legal fundamental de Israel. El problema de esta teoría es la incongruencia entre la ignorancia del Decálogo y la mediación de Moisés del Código de la Alianza, que en los relatos sucesivos Moisés recibirá del Señor y comunicará fielmente a los israelitas. Pero no solo eso, lo pondrá por escrito, según narra Ex 24, 4, y lo leerá frente a toda la comunidad reunida a los pies del monte Sinaí, precisamente en el acto solemne de la sanción de la Alianza, como dice expresamente Ex 24, 7. Volviendo sobre la incongruencia: ¿Cómo Israel pudo no conocer la ley fundamental por incapacidad de comprender y por temor? Encontramos una solución plausible al considerar que el no conocimiento del Decálogo por los motivos recién esgrimidos es lo que el redactor final sugiere con la disposición actual de los elementos del relato. Y, por lo mismo, Moisés lo habría dado a conocer al pueblo complementado con el resto de las normas que Dios le comunicará enseguida en la cima del monte (Ex 20, 22-23, 33; cf. Dt 6, 1ss.). Cf. C. DOHMEN, *Exodus*, 101-102.

⁵³ Cf. E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin – New York 1990, 48-49. En contra C. DOHMEN, *Exodus 19-40*, HThKAT, Freiburg – Basel – Wien 2004, 75-76 pues sostiene que 19, 23-24 establecen tres círculos de relación la montaña: al centro Moisés, fuera del

tinario de Ex 20, 1, hacen difícil que Ex 20, 18-21 pueda ser considerado continuación del Decálogo.

Las observaciones sincrónicas y diacrónicas que hemos hecho nos ayudan, ahora, a iluminar la intención teológica de esta parte del relato de la constitución de Israel como pueblo del Señor. Ya hemos recalado bastante que con esta narración se comienza a cumplir lo que el Señor había proyectado con la teofanía narrada en Ex 19, 9-25; esto es, que el pueblo diera crédito a Moisés al verlo hablar con Dios (cf. Ex 19, 9). De hecho, los han visto charlando de un modo del todo especial, según narran Ex 19, 19 y Ex 20, 1, y se han sumido en un gran pavor, temiendo por su vida, como se afirma expresamente en Ex 20, 19b. Entonces, piden la intercesión de Moisés, quien acepta ser mediador entre Dios y el pueblo, al cual anima a no temer a la muerte, según se narra en Ex 20, 20, porque Dios ha venido con dos propósitos bien definidos:

1. Poner a prueba a Israel. Una motivación semejante a la sed experimentada por el pueblo a cau-

sa de las aguas amargas de Mará, según se narra en Ex 15, 22-27. En efecto, al final de ese pasaje se arguye expresamente que el Señor (¿o Moisés?), después de endulzar las aguas, dio decretos y normas y puso a prueba a Israel. Un ejemplo invertido es la prueba que el pueblo pone al Señor en la fuente de Massá, como se lee en Ex 17, 1-7.

En Ex 20, 18-21 evidentemente que la prueba consiste en vencer el temor a las manifestaciones que acompañan a la voz de Dios en su conversación con Moisés⁵⁴. La respuesta de los israelitas a la propuesta de Alianza que les había hecho el Señor, descrita en Ex 19, 3b-8, pone en evidencia la prueba a la que está sujeto el pueblo, ante las aterradoras circunstancias de la comunicación entre el Señor y Moisés. En efecto, los israelitas se habían comprometido a hacer “todo cuanto” les había dicho el Señor⁵⁵. Y hasta ese momento, solo habían conocido lo dicho por el Señor por boca de Moisés⁵⁶. Ahora, quieren seguir usando solo ese medio, precisamente en atención al miedo que experimentan. Por eso, le piden sea su mediador.

2. Infundir temor en el pueblo para que no peque. Con esta fina-

cercos, el pueblo; entre ambos, un espacio para personas determinadas como Aarón. Este esquema se repetiría en 24, 1. Aarón sería convocado por ser el intérprete de Moisés (cf. 4, 14).

⁵⁴ Ex 19, 19b; cf. Dt 5, 24.

⁵⁵ Ex 19, 8.

⁵⁶ Ex 19, 6-7.

lidad se pone de manifiesto que el temor de Dios que se quiere infundir es distinto al temor a la muerte que experimentan los israelitas ante la teofanía. De hecho, Moisés los consuela: “¡No teman!” El temor de Dios persigue la evitación del pecado; esto es, se relaciona con el respeto de la persona que adecua su conducta a la voluntad de Dios. En este contexto, el querer divino no está vinculado exclusivamente al conocimiento de la Ley fundamental, el Decálogo, pues más que probablemente el pueblo no ha conocido todavía su contenido, menos aún el del resto de las leyes. Por tanto, el temor de Dios que evita el pecado, es decir, la ofensa al Señor, proviene de su presencia y manifestación y no necesariamente del conocimiento de la Ley.

Para ilustrar el significado del temor de Dios, podemos ahondar por un breve instante en Ex 1, 15-21, pasaje en el cual, a su modo, se aborda el mismo tema. En el texto se describe cómo las parteras hebreas temen a Dios y, por eso, contradicen y engañan al mismísimo faraón. Ellas perciben la presencia divina no exteriormente, sino interiormente, y en el contexto de una decisión crucial que afecta a la vida de inocentes niños hebreos: condenados a muerte por el solo hecho de haber nacido en el seno de familias hebreas. De este modo, narrativa-

mente se afirma que la conciencia moral es anterior a la Ley mosaica y que es ante todo una *sindéresis* que implica una cierta relación directa con Dios presente en la propia vida. Ciertamente, en Ex 20 la presencia del Señor en la vida estriba en su plena manifestación pública y comunitaria⁵⁷ y, por lo mismo, el relato está lejos de Ex 1, 15-21. Con todo, ambos pasajes dejan de manifiesto que el temor de Dios es infundido en el creyente por algún género de presencia divina. En consecuencia, el temor de Dios se debe identificar con la obediencia y/o respeto de la voluntad de Dios, manifestada de modo especial en la Ley mosaica, aunque no exclusivamente en ella; y no con la emoción subjetiva de terror⁵⁸.

Ahora bien, es claro que la mediación se integra en la fe del pueblo en términos de que este servicio es necesario para su gestación y desarrollo en el devenir de la historia. Esta necesidad pone de manifiesto un aspecto fundamental de la fe en la tradición judeocristiana: Dios crea el mundo y lo

⁵⁷ En Dt 4, 10-14 no es tan claro que el pueblo no haya comprendido el Decálogo como en Ex 20, 19, aunque tampoco es evidente que efectivamente lo haya entendido, sobre todo a tenor de Dt 5, 27.

⁵⁸ En esta conclusión casi reproducimos B. CHILDS, *Exodus*, 373, aunque matizando que no identificamos necesariamente la voluntad de Dios con la Ley mosaica.

dirige en relación a un co-protagonista, la raza humana, con quien teje la historia y la dirige misteriosamente a su fin. La fe, por tanto, no es un asentimiento espiritual desvinculado que sustrae del mundo y de la historia, sino muy por el contrario le da al espacio y tiempo su sentido más genuino. Pero para realizar esta significación, Dios se abaja a la realidad de los seres humanos y se nos comunica como a amigos⁵⁹. Y para hacerlo usa de mediadores a fin de expresar su designio salvador en palabras humanas en el aquí y ahora, aunque él siempre conserva su libertad y su trascendencia. Por eso, el rol mediador de Moisés (y de todos los demás mediadores) es en cierto sentido una plasmación de ese co-protagonismo del que hablamos más arriba. Co-laboración y/o co-autoría de la historia de salvación y en el encausamiento de ella hacia su fin. Ciertamente en Ex 20, 18-21 es clara la colaboración en la configuración de la historia salvífica, pero tal vez, donde se percibe más nítidamente esta realidad, en la perícopa del Sinaí, sea en la descripción del momento culmen de la constitución de Israel como pueblo de Dios. En efecto, en la cuidada celebración de la Alianza, cuando Moisés después de leer el Código recién comunicado por

el Señor y de realizar el sacrificio sobre el altar simbólicamente construido sobre doce estelas, pronuncia esas solemnes palabras que realizan lo que expresan: “Esta es la sangre de la alianza que el Señor establece con ustedes según todas estas prescripciones”⁶⁰. El pueblo que se gesta no es solo la obra de Dios, sino también el fruto de la sinergia entre el Señor y los israelitas.

De la narración pasemos a la realidad religiosa y sociológica de los destinatarios de la perícopa del Sinaí. Ellos, israelitas del post-exilio, en este relato encuentran respuesta autoritativa a una necesidad vital como comunidad creyente y como nación que sobrevivió al desastre nacional. En efecto, en el 587 a. C., el imperio babilonio había acabado con el orden político y social de Jerusalén y el reino que la circundaba: la destrucción del templo, la cesación de la monarquía davídica y el destierro de buena parte de las elites de la ciudad. Al cabo de 60 años, gracias a la consolidación de la hegemonía persa de la región se produce una nueva coyuntura histórica. Los nuevos amos de ese mundo autorizan el retorno de grupos de exiliados israelitas a Palestina a partir del 538 a. C., quienes en

⁵⁹ Cf. Ex 33, 11.

⁶⁰ Ex 24, 8.

colaboración con algunos de los hebreos que permanecieron en la patria instauraron un nuevo Israel en torno al templo reconstruido y aglutinaron la identidad nacional sobre dos ejes: la Ley y el culto. De hecho, carecían de los parámetros ordinarios para una tal definición: el territorio y el soberano propio. Israel se define a sí mismo como el pueblo de la alianza, pero de un pacto preciso, transmitido con seguridad por quien está revestido de autoridad divina: Moisés. Este es el sentido de la teofanía y del temor infundido por ella, esto es, que todo el pueblo dé crédito a Moisés para siempre⁶¹. En consecuencia, el sentido de la afirmación rotunda de la autoridad dada por el Señor a Moisés es responder a la necesidad de subsistencia como nación de la comunidad hebrea post-exílica que carece de territorio y de rey, pero que encuentra cohesión socio-religiosa en la adhesión a una única Ley, cuyo mediador es precisamente Moisés, y en la celebración del culto renovado en el único Santuario, cuyo ordenamiento fundamental se encuentra también en aquella misma Ley.

Este nuevo orden, sin embargo, se fue consolidando en medio de otros intentos de conformación de una realidad sociopolítica hebrea

en Palestina, a los que los grupos que están tras la Torá se tuvieron que sobreponer, incluso violentamente como se registra en el rollo de Esdras y Nehemías y en otros textos post-exílicos⁶².

Si en la perícopa del Sinaí se enfatiza que la autoridad divina de la que Moisés está revestido, es precisamente para asegurar que las comunicaciones divinas que trasmite a los israelitas y que son elementos esenciales de su constitución como pueblo son la auténtica voluntad de Dios⁶³. En la historia esto significa que el verdadero Israel es la comunidad en torno al templo reconstruido y no, por ejemplo, Samaria. Por tanto, el énfasis en la autoridad de Moisés contesta a quienes debaten ese orden ya que adhieren a otro o lo perciben bajo el signo de la incertidumbre. No se trata de que se nieguen las tradiciones pre-exílicas, sino que

⁶² El retorno de los desterrados generó, sin lugar a dudas, duras tensiones entre los antiguos moradores y los recién llegados a Palestina. Textos postexílicos dan cuenta de estos conflictos: Ez 33, Esd 4-6; 9-10; Ne 9-10. Los problemas se centraban probablemente en divergencias económicas, y más en concreto, en la posesión de la tierra: Cf. B. SCHRAMM, *The Opponents of Third Isaiah*, 58-64; I. FINKELSTEIN – N.A. SILBERMAN, *The Bible Unearthed*, 305-308.

⁶³ Cf. J. L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco*, 296-310, complementado y ampliado en A. FERRADA MOREIRA, *El nacimiento de Moisés*, 135-170.

⁶¹ Cf. Ex 19, 9.

se da al nuevo orden un marco fundacional pre-monárquico, anterior a David y Salomón, previo a Saúl e incluso a los jueces, que sin negar los principios del orden monárquico israelita antiguo⁶⁴, lo relativizan poniéndolo en un horizonte anterior: la alianza entre Dios y el pueblo. Queda de manifiesto un principio de la mentalidad antigua: lo precedente es lo más importante⁶⁵. Por eso en el nuevo orden de la Jerusalén post-exílica, tanto los ancianos⁶⁶, como los sacerdotes⁶⁷, reclamaban en sus tradiciones fundacionales, ser los sucesores de Moisés en cuanto mediadores de la Ley de Dios, en base a la cual se organiza la comunidad que está tras la Torá, cuyo corazón es la Alianza, descrita en la perícopa del Sinaí.

Sin embargo, no todo queda en el plano del relato fundacional antiquísimo, que como recién dijimos no suprime sino relativiza otras tradiciones hebreas, sino también se precisan los términos del pacto consignándolos por escrito. En efecto, lo que el Señor le

trasmite en el monte Sinaí, el Código de la Alianza, Moisés lo escribe en un rollo, que a su vez lee solemnemente al pueblo, como se narra en Ex 24, 4.7. Luego, además, recibe unas tablas escritas por “el dedo de Dios”⁶⁸ que contienen “la ley y los preceptos”⁶⁹. Lo mismo sucederá con los demás cuerpos legales y otras leyes fundamentales de Israel contenidas en el resto de los libros del Pentateuco. En consecuencia, la autoridad de Moisés se concretiza en la autoridad de la Torá, que el Israel post-exílico, la comunidad israelita agrupada en torno al templo reconstruido, ha remarcado para fundamentar su existencia y asegurar su subsistencia como nación en las particulares circunstancias históricas y sociológicas. Su corazón, con todo, es religioso, pues aquella comunidad puede seguir existiendo gracias a su identidad religiosa, sostenida y potenciada por el culto en el Santuario, sin poseer ni un territorio ni un poder político propio. Esta coyuntura histórica surte de verdadera revolución en el contexto del mundo antiguo. Así lo describe un gran historiador contemporáneo:

En el giro de pocos años, del 520 (cuando Zorobabel llega a Jerusalén pleno de esperanzas) al 515 (cuando se inaugura el

⁶⁴ Cf. 1Sam 7, 14, por ejemplo.

⁶⁵ Cf. J. L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco*, 225-231 la describe como la “ley de la antigüedad o de la precedencia” que es una de las características fundamentales de la literatura antigua.

⁶⁶ Cf. Dt 27, 1.

⁶⁷ Cf. Lv 8, 1ss; 11, 1; 13, 1.

⁶⁸ Ex 31, 18.

⁶⁹ Ex 24, 12.

templo con la celebración de la Pascua), se cumplió una verdadera y propia revolución, respecto a la milenaria tradición que en Siria-Palestina había siempre tenido el templo como un anexo del palacio real⁷⁰.

Esta revolución trajo aparejado el germen de una realidad que en nuestros días llamamos secularización y también autonomía relativa del orden creado, en especial del orden político y social. La religión de Israel inoculó el término de la divinización del poder y de toda teocracia, precisamente poniendo límites de tipo religioso al ejercicio del poder. En la constitución de la Alianza esta realidad se percibe, pues es la Ley y los preceptos debidamente asumidos por el pueblo, las relaciones con el Señor y entre los miembros de la comunidad. Con mucha más claridad se percibe este rasgo de secularidad en la así llamada “ley del rey” en Dt 17, 14-20:

¹⁴Cuando entres en el país que el Señor, tu Dios, te dará, cuando lo tomes en posesión y vivas en él, si alguna vez dices: «Voy a poner un rey para que me gobierne, como todas las naciones que están a mi alrededor»,
¹⁵pondrás un rey elegido por el Señor, tu Dios, que pertenezca a tu mismo pueblo. No podrás

someterte a la autoridad de un extranjero, de alguien que no pertenezca a tu pueblo. ¹⁶El rey no deberá tener muchos caballos ni hacer que el pueblo regrese a Egipto, con el pretexto de aumentar su caballería; porque el Señor, tu Dios, ha dicho: «No regresen nunca más por ese camino». ¹⁷Tampoco tendrá muchas mujeres, para que su corazón no se desvíe, ni acumulará oro y plata en cantidad excesiva. ¹⁸Cuando tome posesión del trono real, hará escribir en un libro, para su uso personal, una copia de esta Ley, conforme al texto que conservan los sacerdotes levitas. ¹⁹La tendrá a su lado y la leerá todos los días de su vida, para que aprenda a temer al Señor, su Dios, observando todas las palabras de esta Ley y poniendo en práctica estos preceptos. ²⁰De esa manera, no se sentirá superior a sus hermanos, y no se apartará de estos mandamientos, ni a la derecha ni a la izquierda. Así prolongarán los días de su reinado, él y sus hijos, en medio de Israel.

Estos preceptos no solo moderan el poder del rey, evitando su “faraonización”⁷¹ con los muchos

⁷⁰ M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, 342.

⁷¹ Ex 14, 1-15, 21 describe el poder del faraón en sus caballos, jinetes y carros armados. El Señor los arrolló en el mar, manifestando su gloria en la derrota y aniquilamiento del ejército egipcio.

caballos, y su “salomonización”⁷² con muchas mujeres, sino también pone los preceptos de la Torá como límite objetivo de su potestad, que cumplirá de manera personal y, evidentemente, las hará también cumplir a sus “hermanos”. Esta denominación remarca la horizontalidad entre el monarca y su pueblo, otro despunte de secularización.

La autoridad de Moisés tan marcada en el Pentateuco es única y pervive en el tiempo en la autoridad de los “cinco quintos de la Ley”. A Moisés se lo sucede pero en relación con sus escritos —de ahí que el dogma de la autoría mosaica del Pentateuco sea tan relevante para no pocas tradiciones hebreas y cristianas—. En “estas palabras” se consigna la voluntad de Dios como camino que conduce a la vida y, además, se hace presente bajo la forma de memorial las gestas liberadoras del Señor que rescató a los israelitas, los condujo y purificó por el desierto.

CONCLUSIÓN

El Año de la Fe que estamos viendo nos sitúa delante de la au-

toridad de las Sagradas Escrituras, que en la Iglesia son norma no normada de nuestra fe y vida, una autoridad que supone el revestimiento de la misma, de unos testigos que fueron puestos en duda, pero que en su posteridad lograron suscitar adhesión y vínculo vital con sus enseñanzas y normas. ¿Por qué? No por la imposición del poder, aunque no sin su concurso no pocas veces, sino por la fuerza interior humanizadora transmitida no solo por el mensaje, sino también por la experiencia vital que lo acompaña. El ejemplo de la autoridad de Moisés, concretizada en las comunicaciones transmitidas en la Torá, ilumina la condescendencia divina que actúa en medio y a través de las coyunturas históricas y es capaz de producir revoluciones que no son reductibles a meras relaciones de causa efectos sociológicos o políticos, sino que nos abren a la relación con el absolutamente Otro que nos hace experimentar su siempre constante cercanía, sin violentar nuestra realidad criatural pero sanándola y elevándola.

Esta conclusión nos pone frente a la necesaria revitalización de una auténtica hermenéutica de la fe, en sus principios condensados en DV 11-12 y magníficamente actualizados en VD 34. Recién el viernes 12 de abril pasado, enseñaba el Papa Francisco, al res-

⁷² 1Re 3, 1-3; 11, 1-13 describen con viveza cómo Salomón, pese a su sabiduría y piedad, se dejó arrastrar por sus mujeres extranjeras, pervirtiendo la pureza del culto y poniendo en riesgo de ese modo la identidad nacional de Israel.

pecto, que “Los textos inspirados por Dios han sido confiados a la comunidad de los creyentes, a la Iglesia de Cristo, para alimentar la fe y guiar la vida de caridad. El respeto de esta naturaleza profunda de las Escrituras condiciona la misma validez y la eficacia de la hermenéutica bíblica. Esto comporta la insuficiencia de toda interpretación subjetiva o simplemente limitada a un análisis incapaz de acoger en sí aquel sentido global que en el transcurso de los siglos ha constituido la Tradición del entero Pueblo de Dios”⁷³.

Además de impulsarnos a desarrollar una adecuada hermenéutica bíblica, esta reflexión nos ha permitido la contemplación de

la trascendencia del Señor que se acerca al mundo, a los hombres y a las mujeres en el aquí y ahora de la historia, y ha iluminado la necesidad de mediadores entre Dios y el pueblo, dotados de poder sagrado, . Sin duda, servidores de sus hermanas y hermanos. En efecto, el mundo permanece siempre distinto de Dios y dependiente de él. Por eso, el Señor precisa de “testigos fieles” no solo para revelar a la humanidad el camino que lleva a la vida, al encuentro definitivo con él, sino también para que los conduzcan por esa senda y, entre los avatares y peligros, los defiendan, sanen, conforten y den esperanza. La necesidad de mediadores es “propter nostram salutem”.

⁷³ Discurso del Santo Padre Francisco a la Plenaria de la Comisión Bíblica Internacional, 12 de abril de 2013.

MIGUEL ÁNGEL FERRANDO. *Yo creo. Un comentario al Credo de los Apóstoles desde la Biblia*. Buenos Aires, PPC 2013. 332 pp.

El autor, sacerdote Marianista nacido en España, ejerció la docencia en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile entre los años 1968 y 2007; fue Decano de la misma. Doctor en Teología Bíblica en la Universidad de Friburgo, Suiza, ha trabajado de modo especial el evangelio de San Juan y la literatura joánica. Su labor académica siempre ha estado acompañada por una aguda sensibilidad apostólica, que le ha movido a trabajar temas de iniciación a la lectura de la Biblia y a prestar muchos servicios en el ámbito de la difusión de los estudios bíblicos. Sus siete libros publicados y variados artículos dan cuenta de su interés propiamente académicos, pero por sobre todo de su afán pastoral.

Del entrecruzamiento de ambos intereses surge esta obra, destinada a un público de lectores religiosamente cultivados, aunque no especialistas en la materia. El autor está pensando en creyentes que anhelan conocer mejor en qué creen, a fin de poder dar una respuesta creyente más comprometida. Es una buena obra de difusión teológica. Estamos ante una obra claramente ordenada, escrita en un lenguaje de fácil acceso para el público al cual está destinada. Dividida en 18 capítulos, y cada uno de ellos en apartados menores, se lee con facilidad y provecho. En cada uno de los temas el autor sabe recordar las preguntas que están en el ambien-

te del lector, y darles una respuesta apropiada.

Tal como señala el título, se nos ofrece un comentario del Credo Apostólico “desde la Biblia”. El autor comprende la Biblia, tal como lo enseña el Vaticano II, en la *Dei Verbum*, en el contexto de la revelación del misterio del amor de Dios por la humanidad; una revelación mediante la cual Dios quiere invitar a la humanidad al encuentro con Él. Por lo mismo, el autor no recurre a la Biblia para buscar textos que fundamenten cada una de las afirmaciones del Credo, sino para mostrarnos cómo cada una de estas afirmaciones, formuladas en un lenguaje teológico abstracto, se entroncan con el lenguaje más simbólico y experiencial de la Biblia. Y por lo mismo, cómo cada una de esas afirmaciones es parte del diálogo de amor que Dios quiere entablar con la humanidad.

El comentario es realizado “desde la Biblia”; es decir, partiendo de ella, pero sin reducirse a ella. El autor propone una lectura de la Biblia efectuada en continuidad con los autores patrísticos, los grandes teólogos cristianos y el magisterio eclesial. En una lectura eclesial de la Biblia nos va mostrando cómo el texto sagrado suscitó una amplia dinámica de reflexión creyente que atravesando la historia dura hasta hoy. Actuando de este modo, el autor no solo ofre-

ce un comentario sino que también se compromete con un determinado modo de acercarse a la Biblia que da cuenta de su carácter eclesial.

Al pasar por todos los grandes temas del Credo, el autor toca una amplísima gama de problemáticas teológicas. Cabe destacar algunas de ellas. En primer lugar, la presentación del amor y de la paternidad de Dios, como elementos centrales de la experiencia creyente. Un amor de Dios que hemos conocido en Jesús, encarnado y hecho semejante a nosotros para mostrarnos el camino de la vida. En el marco de estas reflexiones sobre el amor de Dios, el autor nos ofrece una meditación interesante sobre el sentido del pecado, como rechazo al amor de Dios, y del mal como obstinado acompañante no deseado del pueblo de Dios. Algunos párrafos son de mucha hondura espiritual, y muy bien expresados.

En el amplio abanico de temáticas abordadas el autor se compromete con un espectro amplísimo de opciones teológicas. Y por lo mismo es obvio que un experto en teología puede tener mayor cercanía con algunas de

ellas, y distancia frente a otras. Trátándose de obra fundamentalmente pastoral, y no de un texto de erudición teológica, no cabe debatir cada una de estas opciones particulares, sino la mirada de conjunto. El sabor que queda al final de la lectura del texto. Un sabor de amor a la Sagrada Escritura, de respeto a la tradición eclesial y de seria valoración de las problemáticas que se plantean al creyente actual. Y por lo mismo, personalmente estimo que es una obra que se debe agradecer al autor por su utilidad para todos aquellos que quieren conocer mejor el contenido de la fe en la cual creen.

Estamos ante el libro de un exégeta que ha hecho un largo camino de fe, y que anhela darle más hondura espiritual e intelectual a la experiencia creyente. Lo hace con un lenguaje simple, sin alardes de erudición, cargado de finura espiritual. En el marco de este Año de la Fe, y del reconocimiento de que estamos ante una crisis en el proceso de transmisión de la fe, esta obra es un valioso aporte para aquellos que quieran dar razón de su fe de un modo más adulto.

EDUARDO PÉREZ-COTAPOS L.

Orientaciones para los colaboradores

La revista *Teología y Vida* es un órgano propio de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Como tal, está al servicio de la búsqueda de una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios transmitida por la Tradición viva de la Iglesia en comunión con el Magisterio y en el contexto de la específica libertad de investigación del teólogo (cf. *Donum veritatis*, N° 6 y 12).

Nuestra revista está destinada a la comunidad teológica internacional, es decir, a un público especializado. Publica solo artículos inéditos que, fruto de la propia investigación puedan aportar al debate teológico actual. Los idiomas aceptados para publicación de trabajos son: castellano, inglés, alemán, francés, italiano, portugués o latín.

Teología y Vida acoge todos los temas relevantes de la ciencia teológica y de disciplinas afines a ella, aunque favorecerá en particular a los que se acercan más a las áreas de investigación propia de la Facultad.

La revista cuenta además de la sección destinada a artículos, con una reservada a reseñas de libros y otra a crónicas. Las reseñas se dedican a dar a conocer críticamente –con preferencia– la producción teológica nacional y latinoamericana. Las crónicas buscan documentar acontecimientos de particular importancia para la vida de la Facultad.

Los autores(as) interesados en publicar deberán enviar su colaboración, tanto en versión electrónica como impresa en papel, al Director de Publicaciones de la Facultad. La aceptación de sus artículos dependerá del juicio positivo de dos especialistas nombrados por el Director. Los evaluadores de los trabajos tendrán en cuenta los siguientes criterios: la calidad científica del artículo, su coherencia con la línea editorial de la revista, la adecuada extensión de la obra en relación con su contenido y –en cuanto al modo de escribir– la conformi-

dad con las normas editoriales de la revista. Estas reglas se encuentran en la página *web* de la Facultad en la sección destinada a la revista bajo el título *Normas editoriales para colaboradores*¹. Los evaluadores no saben quién es el autor del trabajo que se les ha pedido calificar ni los autores saben quién evaluó su obra. La revista informará a estos últimos si su trabajo fue aceptado o no.

Los originales publicados en *TyV* son propiedad de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, por lo cual es preciso citar su procedencia en cualquier reproducción total o parcial de ellos.

1 http://teologia.uc.cl/images/stories/Documentos/Normalizaci%C3%B3n_Editorial.pdf

