



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

Facultad de Teología

DOCTORADO EN TEOLOGÍA

Tesis Doctoral

**PROPUESTA DE FUNDAMENTOS PARA
UNA TEOLOGÍA DE LA ACCIÓN**

AUTOR DE LA TESIS: P. JEAN HÉRICK JASMIN, OMI

DIRECTOR DE LA TESIS: P. GERMÁN NEIRA F., S.J., Th. DR.

SEGUNDO LECTOR: P. ROBERTO TOMICHÁ C., OFM Conv., Th. DR.

Bogotá D.C., Colombia,

18 de Octubre de 2013

AGRADECIMIENTOS

Mis mayores agradecimientos:

Al Padre Joaquín Sánchez, Th Dr., Rector de la Pontificia Universidad Javeriana, por su apoyo que me ha permitido llevar a cabo las investigaciones de la presente tesis doctoral en Teología;

Al Padre Hermann Rodríguez, S.J., Decano Universitario de la Pontificia Universidad Javeriana, por su apoyo durante las investigaciones para la elaboración de esta tesis doctoral;

Al Padre Ignacio Madera, SDS., Th Dr., Director de post-grado en la Facultad de Teología de la Javeriana, por su apoyo en el proceso de elaboración de la presente tesis doctoral;

Al Padre Germán Neira, S.J., Th Dr., por su espíritu fraterno y su formidable asesoría en la elaboración de esta tesis doctoral en Teología;

Al Padre Víctor Martínez, S.J., Th Dr., Profesor de la Facultad de Teología de la Javeriana, por su apoyo moral durante la elaboración de la tesis doctoral en Teología;

A los Misioneros Oblatos de María Inmaculada (OMI), por su confianza en mi persona y su apoyo incondicional durante las investigaciones previas a la presente tesis doctoral;

A los Padres Parra y Múnera, S.J. por su orientación metodológica en la elaboración de este trabajo de grado en Teología;

Al Padre Roberto Tomichá Ch., OFM conv., Th. Dr., Segundo Lector de la presente tesis, por su tiempo y dedicación en la revisión del texto.

A todos mis profesores, amigos y compañeros que han contribuido en mi formación intelectual.

ÍNDICE GENERAL

AGRADECIMIENTOS.....	i
ÍNDICE GENERAL.....	ii
SIGLAS Y ABREVIATURAS.....	vii
INTRODUCCIÓN.....	1

CAPÍTULO I

PREÁMBULOS PARA UNA TEOLOGÍA DE LA ACCIÓN

1. Antecedentes de una Teología de la Acción

1.1 La nueva teología en el marco de la tensión con el modernismo.....	8
1.2 La teología de las realidades terrenas como teología social.....	10
1.3 La teología del progreso social humano.....	12
1.4 El intento de una antropología-teológica de la fe cristiana.....	15
1.5 La teología del kerigma y la teología de matriz existencial.....	16
1.6 La relevancia de una reflexión sobre la Revelación.....	20

2. Contribuciones de la filosofía a la elaboración de categorías teológicas generales

2.1. Contribuciones de la Filosofía de la Acción en cuanto a la noción de la acción.....	23
2.1.1. La acción como movimiento total de la vida y la interioridad.....	24
2.1.2. La acción en el ámbito existencial de las operaciones humanas.....	28
2.1.3. La acción como fenómeno revelador del sujeto actuante.....	32
2.1.4. Hermenéutica de la acción humana que converge en el hacer.....	35
2.2. Elementos de la Filosofía de la Praxis para una elaboración de categorías generales.....	37
2.3. Contribuciones de la Filosofía de la Acción Comunicativa.....	39
2.4. Posibles contribuciones de los ensayos filosóficos latinoamericanos a la teología.....	42
2.5. Clarificación de términos referentes a la acción humana.....	45
2.6. La acción humana como tema relevante en teología.....	48

CAPÍTULO II
APORTES DEL CONCILIO VATICANO II Y DE LA TEOLOGÍA
LATINOAMERICANA A UNA TEOLOGÍA DE LA ACCIÓN

1. La *Gaudium et Spes* como orientación de una Teología de la Acción en el mundo

1.1 Ubicación teológico-doctrinal de la <i>Gaudium et Spes</i> en el Vaticano II.....	53
1.2 La Revelación como acción de Dios ilumina la actividad humana.....	56
1.3 La correlación de la actividad humana con el designo de salvación.....	59
1.4 El valor ontológico y la bondad objetiva de la actividad humana.....	60
1.5 Las victorias del hombre son señales de la grandeza de Dios.....	64

2. Recepción del pensamiento de la modernidad en referencia a la actividad humana

2.1 El sentido dialéctico de la recepción de la modernidad por el Vaticano II.....	67
2.2 Importancia de la actividad del hombre y su servicio al mundo.....	69
2.3 La dimensión providencial histórica de la actividad humana.....	72
2.4 La consideración de la Iglesia sacramento de salvación en la historia y en el mundo.....	75
2.5 La dignidad del laicado en la reflexión del Concilio Vaticano II.....	79

3. Hacia una antropología teológica de la actividad humana en el Vaticano II

3.1 El intento de un diálogo con todos los hombres de buena voluntad.....	82
3.2 La actividad humana en su tarea de perpetuar la dignidad del hombre.....	85
3.3 La dignidad de la inteligencia y de la conciencia moral.....	87
3.4 La dimensión antropológica de la experiencia de fe cristiana.....	89

4. La reflexión hacia una teología práxica en América Latina

4.1 Los aportes del Magisterio latinoamericano: de Medellín a Aparecida.....	92
4.2 La tensión hacia una teología con relevancia histórico-social liberadora.....	97
4.2.1 La Teología y las condiciones de la historia.....	101
4.2.2 El rol y la correlación de la praxis en teología.....	104
4.3 Una teología receptiva del paradigma de la acción comunicativa.....	107

CAPÍTULO III
LA CATEGORÍA TEOLOGAL “IMAGO DEI”; “IMAGO CHRISTI” COMO
FUNDAMENTO DE UNA TEOLOGÍA DE LA ACCIÓN

1. La noción de “*imago Dei*” como clave hermenéutica de una teología de la acción

1.1 Comprensiones y características de la noción de <i>imago Dei</i>	119
1.2 La noción de <i>imago Dei</i> como fundamento de la fe bíblica en el mundo.....	123
1.3 La visión de <i>imago Dei</i> que construyó el pueblo de Israel.....	124
1.4 Jesús <i>imago Dei</i> en algunos escritos de san Pablo.....	126
1.5 Jesucristo plenitud de la Revelación misma del Padre.....	130

2. La Palabra hecha carne como imagen real y dinámica de una nueva visión trinitaria de la acción humana

2.1 La Palabra creadora del Dios Trinitario como fuente de la acción humana.....	133
2.1.1 El obrar divino como paradigma de toda actividad humana.....	134
2.1.2 Las acciones salvadoras de Jesús en comunión con la voluntad del Padre.....	135
2.1.3 La misión del Espíritu Santo en relación con la Palabra divina en la creación...	136
2.2 La misión profética y su acción hermenéutica de la Palabra de Dios.....	139
2.2.1 La inauguración del Reino por la predicación y las acciones de Jesús.....	142
2.2.2 La salvación en la historia: <i>passionis mortis et resurrectionis Jesu Christi</i>	148
2.3 Algunos dinamismos de la Palabra de Dios en la <i>Verbum Domini</i>	150

3. El ser humano imagen de Dios conformado con la imagen del Hijo Primogénito

3.1 El significado de “ <i>imago Dei</i> ” en cuanto al hombre.....	154
3.2 El ser humano imagen de Dios en Jesucristo.....	158
3.3 La acción humana recapitulada en el <i>Mysterium Christi</i>	162
3.4 El encuentro de Dios creador con el ser humano su imagen como co-creador.....	164
3.4.1 El encuentro con la bondad del Dios Creador desde una relación responsable con la ecología.....	166
3.4.2 La visión del ser humano co-creador y responsable.....	170

4. Distorsión de la imagen de Dios en el hombre y el plan de redención	
4.1 La noción del pecado como decadencia del hombre.....	174
4.2 La primera Alianza a través de un hombre Abraham.....	177
4.3 La redención aportada por Jesús al hombre pecador: la gracia.....	180
4.4 La conversión del hombre por la gracia crística.....	185

CAPÍTULO IV

LA CORRESPONSABILIDAD HUMANA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO

1. La dimensión ético-social de la acción humana en el mundo: la construcción del bien humano	
1.1 El bien, una aspiración universal del actuar humano en la historia.....	191
1.2 La libertad como autoapertura del hombre al bien humano social.....	194
1.3 La corresponsabilidad de la comunidad humana en un sistema de valores.....	196
2. La ambigüedad de la acción humana en cuanto a su consecuencia	
2.1 El problema del obrar mal como sesgo general en la acción humana.....	201
2.2 La condenación de la destructividad en la actividad humana.....	205
2.3 La creatividad del hombre como nuevas palabras creadoras.....	210
3. La humanización constante del mundo de la vida por la acción humana	
3.1 La intersubjetividad, base de una práctica solidaria en la acción humana.....	213
3.2 La autotrascendencia como apertura al otro en relación con los valores terminales.....	217
3.3 La diversidad de relación con el prójimo en una intención común.....	220
4. La comunidad humana como dinamizadora de la acción humana en el mundo	
4.1 Los dinamismos y la dialéctica de una comunidad humana.....	225
4.2 La dialéctica del sujeto en el movimiento del mundo vital.....	228
4.3 La dialéctica de la sociedad y las culturas en la acción humana.....	231

5. Aportes de una comunidad cristiana humanizadora a la construcción del mundo

5.1 La Iglesia comunidad humana: imagen del Reino en el mundo.....	236
5.2 La Iglesia comunidad humana: imagen del Espíritu de Cristo.....	242
5.3 El Kerigma como acción-comunicativa de la Iglesia en el mundo.....	245
5.4 La pregunta cristiana por un “cambio de paradigma” en las relaciones sociales.....	250

A MODO DE CONCLUSIÓN.....	259
----------------------------------	------------

ANEXO:

Reconstruir la Vida:

Nuevo significado de una Teología de la Acción en Haití.....	268
---	------------

1. Breve comprensión del vudú en Haití.....	269
--	------------

2. Los primeros intentos de una “evangelización” del vudú haitiano

2.1 De la campaña anti-supersticiosa hasta 1986.....	270
2.2 De la caída del poder de los Duvalier hasta hoy.....	272

3. Hacia un acercamiento respetuoso del vudú en Haití

3.1 Una evangelización del vudú que tiene en cuenta la integridad de la fe cristiana.....	274
3.2 Una evangelización basada en el seguimiento de Cristo.....	276

A MANERA DE BALANCE.....	279
---------------------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA.....	282
--------------------------	------------

SIGLAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

AA	: Decreto <i>Apostolicam Actuositatem</i> , sobre el apostolado de los laicos.
AAS	: <i>Acta Apostolicae Sedis</i>
AC	: Acción Comunicativa.
AG	: Decreto <i>Ad Gente</i> , sobre la actividad misionera de la Iglesia.
AT	: Antiguo Testamento.
CD	: Decreto <i>Christus Dominus</i> , sobre el ministerio pastoral de los Obispos.
CEC	: Conferencia Episcopal de Colombia.
CELAM	: Consejo Episcopal Latinoamericano y caribeño
CEH	: <i>Conférence Episcopale d’Haïti</i> (Conferencia Episcopal de Haití).
CERN	: <i>Conseil Européen de Recherches Nucléaires</i> (Consejo europeo para la investigación nuclear).
DA	: Documento conclusivo de la V Conferencia del CELAM en Aparecida.
EN	: Exhortación apostólica <i>Evangelii Nuntiandi</i> , sobre la evangelización.
GS	: Constitución pastoral <i>Gaudium et Spes</i> , sobre la Iglesia en el mundo actual.
LG	: Constitución dogmática <i>Lumen Gentium</i> , sobre la Iglesia.
NT	: Nuevo Testamento.
OE	: Decreto <i>Orientalium Ecclesiarum</i> , sobre las Iglesias orientales católicas.
OR	: <i>L’Osservatore Romano</i> .
PC	: Decreto <i>Perfectae Caritatis</i> , sobre la adecuada renovación de la Vida Religiosa.
RM	: Carta encíclica <i>Redemptoris Missio</i> , sobre la permanente validez del mandato misionero.
TA	: Teología de la Acción.
TAC	: Teología de la Acción Comunicativa.

INTRODUCCIÓN

No es un secreto para muchos que la consolidación de las ciencias experimentales y de sus afanes por el aumento de la producción en el siglo XIX, traen consigo su propio paradigma que es: la fe en el progreso presentada sutilmente como la creencia en un final trascendente de la historia. Por lo tanto, vuelve a ser muy común contraponer el “yo creo en la ciencia” con el “yo creo en la fe”. Por consiguiente, la humanidad ha entrado en una era en que los hombres por sus actividades, buscan recortar el tiempo cronológico en favor del aumento de la producción mercantil. De hecho, la crisis estalló con la experiencia devastadora de las dos guerras mundiales que pusieron en evidencia los peligros de una tecnología manipulada por los totalitarismos que desarrollan sus intereses desde una racionalidad instrumental. Algunos estudiosos consideran esta época como el punto culminante de la modernidad por la imposición de sus dos ámbitos: la ciencia y la tecnología.

Ante esta situación esbozada anteriormente, los teólogos de la época advierten que la racionalidad científica enraizada en la modernidad fracasó a la hora de ajustar cuentas con el problema del sentido de la vida, de la dignidad humana y de la presencia del mal en la acción de la persona humana. En otras palabras, los teólogos critican la mentalidad instrumental de la época moderna por su falta de sensibilidad a las dimensiones humanas, entendidas como “la razón sentida”. En nuestra opinión, este pensamiento crítico puede encontrar un apoyo teórico, en la filosofía fenomenológica de Blondel que propone que la comprensión de la vida y su sentido están siempre llamados a una relación de amor y de intimidad con Dios, lo cual hace posible su trascendencia en el mundo.¹ En sus reflexiones Blondel nos ha invitado a contemplar la dimensión de interioridad en la acción humana en armonía con el mundo. También al investigar a los autores propuestos en nuestro proyecto de investigación (ver bibliografía), hemos descubierto que los grandes esfuerzos propiciados por la teología de las realidades terrenas en el siglo XX plantearon un equilibrio armónico entre la acción humana y la interioridad de la persona

¹ La obra maestra de Mauricio Blondel a la cual hacemos referencia es: *L'action de 1898*, sin embargo para evitar confusión lingüística citaremos directamente la versión española titulada: *La acción (1993) ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, Madrid: B.A.C., 1996; y a menudo nos referimos directamente a los estudios de Morales-Carlos Martín, *Cátedra abierta: Blondel, Sartre, Foucault y Bachelard*. Bogotá: Universidad de la Salle, 2000.

actuante. Por ello, las realidades terrenas como temas afines a una teología de la acción, han sido valorizadas en su autonomía y existencia natural desde los aportes de Gustavo Thils;² y a la vez, han sido encaminadas a una madurez fundamentada en la revelación bíblica.³ En relación con lo anterior, y como lo vamos a observar en el texto, durante el desarrollo de nuestras reflexiones, nos limitaremos a citar unos autores claves y no a muchos como se podría también hacer. Nuestra razón es, de propósito, doble: primero evitar dispersión en el tema; y segundo, respetar la claridad de nuestra propuesta que consiste en presentar categorías fundamentales de la teología de la acción.

A continuación, el Concilio Vaticano II (1962-1965), ha recibido con gozo y esperanza muchos aspectos de la modernidad con la perspectiva de hacer una mejor integración de sus aportes positivos y orientar a los movimientos progresistas. Desde este punto de vista, el Concilio Vaticano II abre en *Gaudium et Spes* una reflexión sobre las raíces ontológicas y antropológicas de la actividad humana en el mundo; y hace los interrogantes acerca del sentido, el valor y la finalidad de este gigantesco esfuerzo.⁴ En esta forma la reflexión crítica y coherente del Concilio sobre la actividad humana como elemento de la modernidad, se prolonga en la pregunta por la solidaridad al género humano y a su historia, a la luz de la Revelación. Por tanto, lejos de una actitud condenatoria, el Concilio Vaticano II opta de preferencia por una aproximación a la actividad humana en correlación con el plan de la salvación presente y trascendente en la dignidad humana en la formación de la conciencia de los sujetos actuantes, en la construcción de la comunidad humana, y en el progreso social, económico-cultural, etc.⁵ De este modo, la primera parte de nuestro capítulo desarrollará los esfuerzos de respuestas del Concilio Vaticano II en cuanto a la acción humana, pero prioritariamente desde las grandes líneas de *Gaudium et Spes*. Consciente de la existencia de documentos magisteriales afines a la reflexión en la *Gaudium et Spes*, para ello durante el desarrollo de nuestros apartados haremos

² Citaremos la obra de Thils, Gustavo, *Orientations actuelles de la Théologie* en su versión española: *Orientaciones actuales de la teología*. Buenos Aires: Troquel, 1959.

³ Lejos de una exégesis de los textos bíblicos subyacentes a nuestras reflexiones, utilizaremos los aportes de algunos autores bíblicos tales como Gerhard Von Rad, *La acción de Dios en Israel: Ensayos sobre el Antiguo testamento*. España: Trotta, 1996; Robert, A., y Feuillet, A. *Introducción a la Biblia*. Vol. II. Barcelona: Herder, 1965; François Vouga, *Una teología del Nuevo Testamento*. España: Verbo Divino, 2002.

⁴ Ver *Gaudium et Spes*, n^{os} 1-3.

⁵ *Ibid.*, cap. I-III.

oportunamente referencias breves a otros documentos de la Iglesia. En este mismo orden de ideas, a partir de los años 70's, época post-vaticana, se ha insistido en el tema de la recepción del mensaje conciliar. Esta "recepción del Vaticano II en las Iglesias", en el sentido eclesiológico, es considerada como un proceso interno de la Iglesia y una regla que conviene a su vida espiritual en el mundo.⁶ En los medios católicos, surge una teología de comunión, de la tradición y de una verdadera pneumatología en la cual los sujetos actuantes se podrían identificar por su auténtica re-creación y relectura de los valores humanos propuestos por el *aggiornamento* del Concilio. Podemos decir que en este horizonte eclesiológico post-vaticano se desarrolla el llamado de una teología de la acción con pretensiones trinitaria y escatológica del mensaje evangélico en el seno mismo de la historia del mundo. Esta teología toma de hecho varias direcciones a causa de las múltiples visiones del mundo y de la pluralidad de comprensiones en la actividad humana.

A partir de lo afirmado anteriormente y teniendo en cuenta el estado de la cuestión de la teología de la acción podemos afirmar que la novedad de esta tesis o más bien el aporte de este trabajo surge desde la necesidad de precisar el estatuto de esta teología que toma como objeto la variada actividad del hombre en el mundo y en la sociedad, bajo la óptica de un Dios Trino y de su plan de salvación, según la visión propia del Concilio Vaticano II y de algunos aportes posteriores. También el aporte de este trabajo va en la dirección recomendada con miras a respetar la identidad investigativa y teológica sobre la teología de la acción en la Facultad de teología de la Pontificia Universidad Javeriana.⁷ Se da aquí una interpelación al cristianismo para que colabore con la construcción de ese otro mundo posible; sin embargo, falta una elaboración teórica de este nuevo mundo. Los teólogos sólo pueden responder a este llamado por la creación y ensayos de nuevos paradigmas de pensamiento que iluminen el proceso de construcción de valores y de derechos humanos.

Esta tesis titulada "Propuesta de fundamentación de una teología de la acción" responde a dos inquietudes o hipótesis de trabajo: La primera es el convencimiento de que en el quehacer teológico de hoy existe una manera de hacer teología de la acción; sin embargo esta manera no se ha aclarado suficientemente por el hecho que esta teología representa un vasto campo

⁶ Ver Alberigo, *Historia del Concilio Vaticano II*, 11; y *Revista Concilium* 77(1972): 57-88.

⁷ Ver Parra, *Apropiación de la Identidad de la Facultad de Teología*, 10.

de investigación marcado por una diversidad de aproximaciones a la acción humana, y por el problema *intrateológico* de la pluralidad de autores y paradigmas que van contribuyendo a su elaboración. La segunda inquietud o hipótesis de trabajo consiste en la urgencia de precisar el objeto de esta teología de la acción en el ámbito propiamente teologal. Por esta razón nos hemos hecho la siguiente pregunta: ¿Cuál es el sentido de la acción humana en cuanto está permeada por su relación con Dios, tanto a escala individual o personal como a escala social? Como primera perspectiva teológica de este trabajo, intentaremos elaborar una respuesta teológica con la orientación del Concilio Vaticano II especialmente en *Gaudium et Spes*. En segundo lugar hemos seguido de cerca y de manera complementaria las orientaciones de autores como Mauricio Blondel por sus aportes en cuanto a la fenomenología de una acción humana vista desde el ángulo de la interioridad y de la vida; Paul Ricœur nos ayuda a entender la dimensión de la acción que revela el sujeto actuante y el motivo de su acción⁸ desde la constante preocupación por una intención común en la diversidad de relación con el otro entendida como una teología del encuentro⁹. También con él, distinguiremos las dos potencias en la acción humana (el acto como movimiento y el acto como fuerza productiva)¹⁰. Sucesivamente, Jürgen Habermas y Bernard Lonergan serán nuestros autores claves para exponer la dimensión comunicativa de la acción humana y la relación de los sujetos existenciales como interlocutores válidos en la construcción del mundo de la vida.¹¹ También nos hemos preguntado por las raíces ontológicas de la acción humana y por su finalidad en la gran variedad de actividades humanas: praxis, hechos, actos, producción y movimientos, desarrollada desde una visión latinoamericana (ver, cap. II, 4 que se cristaliza en el cap. IV, 5).

La pregunta sobre las posibilidades de fundamentación de una teología de la acción nos lleva a reflexionar teológicamente sobre las condiciones de relación Dios-hombre a partir de la acción del hombre como imagen de un Dios Trino en el ámbito personal y social. La pregunta por Dios teológicamente planteada, está implícita en la pregunta por el hombre como *imago Dei* en el Antiguo Testamento y sobre todo por el hombre como *imago Christi* en el Nuevo Testamento y en las cartas de san Pablo. A partir de lo anterior, sugerimos que

⁸ Ver Ricœur, *El discurso de la acción*, 30.

⁹ Idem, *Histoire et Vérité*, 104-105.

¹⁰ Ver Gilben, *Algunos pensadores contemporáneos de la lengua francesa*, 169.

¹¹ Ver Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I; y Lonergan, *Método en teología*, cap. 11.

una teología de la acción elaborada desde la noción de *imago Dei* es válida como propuesta de fundamento para mantener activa la fe bíblica en un mundo en que la conciencia de la búsqueda del Transcendente se debilita por la ideología de un progreso humano técnico y económico en proceso de globalización. La noción de *imago Dei* no es en sí una novedad ya que tiene que ver con la dignidad de la persona humana integral. La novedad es la corresponsabilidad de la creatura: Dios espera de la creatura una respuesta coherente a su Palabra (*el Logos*) dirigida a él a través de los profetas y últimamente a través de su propio Hijo Humanado (Palabra-acción eficaz de Dios como *Logos* eterno que ilumina a todos los hombres) como plenitud de toda la Revelación.¹² Se trata de explicitar los aportes de una acción humana que toma en cuenta la intersubjetividad como un acto de ser del otro en su afirmación consciente y en las estructuras del mundo vital compartido por todos.

Teniendo en cuenta lo anterior, en una teología de la acción la racionalidad comunicativa puede explicitar como contenido del entendimiento de los que pertenecen a las mismas colectividades sociales que comparten el mundo vital corresponsablemente. Esta tesis asume como afirmación central la Revelación de un Dios trinitario actuante que se revela a través de las acciones de sus criaturas que son su imagen. Para resolver el problema metodológico de lo antropológico-filosófico con lo teológico de una integración coherente, explicitamos algunas categorías teológicas pertenecientes a la teología bíblica y a la eclesiología, tales como: *imago Dei / imago Christi*, Iglesia, comunión, misión, conversión, relacionándolos con algunas categorías generales antropológicas: sociedad, responsabilidad, historia, mundo, comunicación etc. En fin, la acción personal del *ser humano – imagen de Dios libre y responsable en Cristo –*, quedará como categoría teológica fundamental de nuestra propuesta.

Voy a desarrollar mi propuesta de fundamentación de una teología de la acción a través de cuatro capítulos lógicamente relacionados de la siguiente manera:

I. Preámbulos para una teología de la acción. Se trata de un señalamiento bastante consistente del “estado de la cuestión” desde autores afines a la elaboración de una teología

¹² Ver *Dei Verbum, Sobre la Divina revelación*, n^{os} 2 y 4.

de la acción. Asimismo serán destacadas algunas contribuciones de la filosofía coherentes con la elaboración de categorías generales.

II. Aportes del Concilio Vaticano II y de la teología latinoamericana a una teología de la acción. Este capítulo está en conexión con el precedente pero desde una visión eclesiológica de la actividad humana. Habrá unas consideraciones sociales desde una sensibilidad latinoamericana presente en las grandes conferencias del Celam (de Medellín a Aparecida).

III. La categoría teológica *imago Dei / imago Christi* como fundamento de una teología de la acción. Al centro de este capítulo hay una relectura teológica de la acción de un Dios intrínsecamente trinitario, que se revela al hombre a través de sus acciones redentoras en su Hijo por el Espíritu y en las acciones de la misma creatura.

IV. La corresponsabilidad humana en la construcción del mundo. Este capítulo completa lo anterior al tratar de proponer una matriz antropológico-teológica, una auto-comprensión del sentido de la acción del hombre en su condición de ser creado a imagen y semejanza de Dios.

CAPÍTULO I

PREÁMBULOS PARA UNA TEOLOGÍA DE LA ACCIÓN

Nuestros esfuerzos hacia la reconstitución de un marco teórico para la elaboración de fundamentos para una teología de la acción nos lleva a afirmar que hacer teología hoy consiste en aportar su grano de arena – desde la experiencia de fe y las investigaciones coherentes – a los esfuerzos seculares de teólogos que a partir de su determinado modo de vida, han buscado proponer creativamente pistas de reflexiones y métodos para la comprensión de una realidad vital. Dicha afirmación acepta como plausible la definición de la teología como “una mediación entre una determinada matriz cultural y el significado y función de una religión dentro de dicha matriz”.¹ Desde esta misma óptica, nuestra propuesta de fundamentos para una teología de la acción encaja en el proceso y desarrollo de un hacer teológico anterior al Concilio Vaticano II y que consideramos como preámbulos teológicos que se irán fermentando en nuestra época post-vaticana II. También como preámbulo, no se puede olvidar el papel importante que juegan las filosofías en el desarrollo hermenéutico y metódico de la teología en general, sobre todo en la comprensión del misterio de Cristo Hijo de Dios hecho hombre. Para el Concilio Vaticano II, el patrimonio filosófico sigue siendo válido para el conocimiento del pensamiento de nuestro tiempo. Por eso, valoraremos los aportes de la Filosofía en la construcción de una teología de la acción con miras a un diálogo de la teología con la cultura actual.² Obviamente, no se tratará de todas las filosofías, sino de las filosofías que ayudan o más bien que aportan a las reflexiones sobre el misterio de Dios en el marco de una fe que busca.

El contenido de este primer capítulo llamado “preámbulos para una teología de la acción” consiste en rescatar los grandes aportes de teologías elaboradas en los umbrales del Vaticano II, y posteriormente maduraron y han servido de antecedentes a un pensamiento teológico sobre la acción humana. También en la búsqueda de aclarar la noción de la “acción” en una teología de la acción y como contribución a la elaboración de categorías teológicas generales se considerarán los aportes de algunas filosofías que son pertinentes.

¹ Lonergan, *Método en teología*, 9.

² Ver *Optatam Totius*, n° 15.

1. Antecedentes de una Teología de la Acción

Los antecedentes de una teología de la acción que vamos a esbozar a continuación tienen como objetivo mostrar la evolución teológica en la preparación de nuestra propuesta de fundamentos para una Teología de la Acción. En general, se trata de una mirada retrospectiva que constituye, de cierta manera, el contexto remoto de este intento de elaboración teológica. Esta presentación privilegiará una metodología que se esmera más por mostrar los pasos evolutivos coherentes de este contexto remoto que por hacer una narración cronológica rigurosa.

1.1 La nueva teología en el marco de la tensión con el modernismo

Nuestra investigación hacia la elaboración de una propuesta de categorías para una Teología de la Acción, muestra que “la nueva teología”³ nacida de la tensión con el modernismo constituye una de sus vertientes remotas que la ubica en el contexto mundial de los esfuerzos de teólogos y filósofos por reflexionar sobre la acción humana y sus influencias socio-políticas y religiosas en el desarrollo del hombre que actúa. A pesar de que hoy este episodio de la “nueva teología” aparece casi olvidado o bastante lejano, se descubre que en esta época, el creciente interés de filósofos y teólogos por el valor de la acción humana, crea una tensión entre la reflexión magisterial de la iglesia y la de los investigadores teológicos acusados de modernistas. De hecho, hablar de modernismo a propósito de la nueva teología tal vez no tendría fundamento. Los teólogos aludidos son historiadores y sacerdotes preocupados por la evangelización de sus contemporáneos. Estos teólogos no se plantean el problema del valor universal y definitivo de la verdad cuando se desarrollan los estudios históricos, ya que era indispensable definir el elemento estable y

³ La “nueva teología” fue tomando forma por cuenta de los que le fueron dando cuerpo al denunciarla. Ha sido tenida en cuenta en numerosas declaraciones públicas de Pío XII y también, aunque de manera velada, por la encíclica *Humani Generis*. Esta “nueva teología” fue objeto de controversias bastante acerbadas en 1946 y 1947 entre los padres de la Compañía de Jesús y la Orden de Predicadores. La controversia principal enfrentó a los padres Labourdette y Nicolas, O.P., con los padres H. De Lubac, J. Daniélou, H. Bouillard, Fesard, Urs Von Baltasar, Le Blond, S.J., a los cuales se unió B. de Solages. El debate empezó cuando los dominicos publicaron advertencias y denuncias respecto de ciertas declaraciones de “dicho relativismo teológico” contenidas en obras que aparecen en las colecciones “Théologie” y “Sources chrétiennes”, ambas publicadas bajo el patrocinio de los Jesuitas. Ver, Comblin, *Hacia una teología de la acción*, 52-54.

permanente de la teología a través de la evolución histórica. Esta nueva manera de teologizar pretende tratar a Dios como sujeto y no como objeto; tener en cuenta los datos modernos de la ciencia crítica e histórica; dar respuesta unitaria y concreta a todo hombre y a todo el hombre; buscar en la tradición viva de la iglesia la fuente última de la renovación que vendrá desde la triple instancia bíblica, patristica y litúrgica.

De hecho, la atmósfera de la “nueva teología” iba a orientar la predicación y la catequesis en el sentido de una restauración de la simbólica bíblica, patristica y litúrgica llamada en esta época: una triple *repristinación*⁴ en la década 1930-1940 hacía las orientaciones teológicas futuras que van culminando en la época de la magnífica floración teológica de la primera mitad del siglo XX. La *repristinación* bíblica se evidenció en los procedimientos empleados por la exégesis en la actualización de los años 30’s. La conocida escuela *Formgeschichte*⁵ (o la historia de las formas literarias) en su manera de vincular el sentido de los textos con la cultura y vida de los autores, fue muy inspiradora. Por otra parte, estos estudios son respuestas en el contexto social y cultural — *el Sitz im Leben* —, de un determinado trozo literario. El estudio del *Sitz im Leben* enseña que un pensamiento puede ser como la reacción viviente de un medio dado ante circunstancias particulares. A continuación, la *repristinación* patristica aporta mucho en el contexto de un redescubrimiento de las diversas formas de teología existentes en la historia del cristianismo. El contacto con la época patristica aporta modelos muy válidos de encuentro entre la Palabra de Dios y la cultura contemporánea. Los Padres de la Iglesia, habían dialogado intensa y críticamente con las corrientes culturales más vivas de su tiempo. En sus predicaciones se descubre el aspecto vital e histórico con la que ellos describen el plan de salvación, y su predicación.

En fin, la renovación litúrgica, muestra hasta qué punto la Teología de la Acción naciente debe estar arraigada en la celebración litúrgica de la Iglesia, acontecimiento que actualiza la

⁴ El término *repristinación*, significa un “volver a las fuentes” o “renovación”. El término está tomado de Gustavo Thils, *Orientaciones actuales de la teología*, 9.

⁵ La escuela *formgeschichte* tiene como corifeos a H. Gunkel (*Die Genesis*, Gottinga, 1921 y *Einleitung*, in *Die Psalmen*, Gottinga, 1933), para el Antiguo Testamento; y para el Nuevo Testamento a R. Bultman (*Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gottinga, 1921) y M. Debeluis (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga, 1919).

acción salvífica de Cristo, a través de un lenguaje simbólico y no tanto racional. En la liturgia sacramental es donde se realiza la salvación de Cristo en su fase eclesial, y constituye una fuente teológica de suma importancia. Como acabamos de exponerlo brevemente, las controversias de ese tiempo no fueron inútiles, ya que han dado oportunidad al magisterio eclesiástico de poner al día puntos que conciernen a la teología, su valor y su papel, completando así las definiciones de la encíclica *Pascendi*. Llama la atención que en esta encíclica considerada contraria a las doctrinas del modernismo, el Papa Pío X exhorte a los católicos a un conocimiento maduro de la filosofía y de la teología a favor de la doctrina de la Iglesia.⁶ En resumen podemos anticipar que esta renovación teológica llamada *nueva teología*, nos lleva a comprender que la respuesta de la Iglesia y por consiguiente de los cristianos ante los problemas del mundo, se encuentra orientada por las acciones de Jesús tal como aparece en los evangelios, acciones fundamentadas en el horizonte del Reinado de Dios que viene: un Reinado que promueve una reconfiguración total del mundo en favor a la justicia, la paz la liberación de los oprimidos (Lc 4,18). Por ende, una reflexión actual sobre la acción humana, que tome en cuenta los esfuerzos de los teólogos de la “nueva teología”, tiene que superar la dualidad de material *vs* espiritual; temporal *vs* eternal; visible *vs* invisible de la encíclica *Pascendi*.⁷ Así toda teología de la acción abrazará los frutos de la comprensión de las culturas y de los sujetos actuantes como un horizonte para poder entender la realidad del hombre.

1.2 La teología de las realidades terrenas como comienzo de una teología social

Elaborada en los umbrales del Concilio Vaticano II, la teología de las realidades terrenas es una disciplina teológica especializada en el momento en que la toma de conciencia de la dimensión histórica de lo real en los años cuarenta, hace posible un nuevo desarrollo de una reflexión sobre la realidad del hombre.⁸ En esta época, más precisamente bajo el pontificado de Pío XII (1939-1958), la Iglesia vivió una preocupación creciente ante la orientación del mundo, sus actividades, sus proyectos y sus valores. Los pastores y los

⁶ Ver Pío X, *Encíclica Pascendi*, n^{os} 1-2. AAS 40 (1907).

⁷ *Ibid.*, n^o 23.

⁸ Ver Thils, *Orientations de la théologie*, 130.

fieles creían que la Iglesia tenía algo que decir y aportar a las realidades terrenas, es decir, en la vida política, social, económica, cultural, etcétera. Esta posición de toda la Iglesia estimuló grandes publicaciones de cartas pastorales, de programas, artículos, resoluciones, reportajes elaboradas por los movimientos de Acción Católica y del apostolado de los laicos. La obra de Pío XII, por ejemplo, contiene una síntesis de enseñanzas sobre todos los aspectos de la vida humana contemporánea a la luz del evangelio. También se iba elaborando una teología implícita en toda esta enseñanza: una teología que facilita la reorganización de las actividades apostólicas, de la liturgia, del gobierno de la Iglesia pre-vaticana II.

En el curso de esta época, aquello que se llama la doctrina social de la Iglesia tomó una amplitud y una eficacia que no se habría podido esperar en los tiempos de la *Rerum Novarum*.⁹ Quizás a esta doctrina le faltaba un marco teológico para integrarla mejor en el conjunto del misterio cristiano, teniendo en cuenta sus relaciones con la justicia, el derecho y la revelación bíblica. Por ello, fue surgiendo una teología de las realidades terrenas que buscaba hacer la síntesis entre el misterio cristiano y todas las múltiples actividades en que los cristianos intervienen con frecuencia, impulsados por la inspiración divina, pero sin comprender, cómo aquello se integra en la totalidad del cristianismo.¹⁰ Con su libro, “Teología de las realidades terrenas”, Gustavo Thils, se hizo pionero de esta teología.¹¹ Su búsqueda consiste en saber, cómo las actividades terrenas serían transformadas, espiritualizadas por la gracia y por lo tanto aquello que el cristianismo cambiaría en este mundo. Así, la teología de las realidades terrenas, pasaba revista sucesivamente a las sociedades humanas, la cultura y, la civilización, la técnica, las artes, el trabajo, etc. De hecho Thils buscaba la valoración y autonomía relativa de lo secular y mundano. Otros estudios se han agregado a los trabajos de pioneros como Gustavo Thils, Christian Ducocq, los cuales incentivaron esta teología de las realidades terrestres hacia la búsqueda de un camino de madurez.¹² Entre todas las realidades terrenas, el trabajo ha sido más ubicado en los inicios del siglo XX como la realidad fundamental de la historia humana. Sin embargo,

⁹ Ver León XIII, *Rerum Novarum*, 15 de mayo de 1891. En *Acta Leonis XIII*, 11 (1892).

¹⁰ Ver Comblin, *Hacia una teología de la acción*, 118-124.

¹¹ Ver Thils, Gustavo. *Teología de las realidades terrenas*. Buenos Aires: Troquel, 1948.

¹² Ver Ducocq, “*Eschatologie et réalités terrestres*”. *Lumière et Vie* 50 (1960): 15.

no surgió en éste una obra importante sobre el trabajo a la luz del cristianismo: sólo ensayos o artículos sumarios. El libro que llamó más la atención fue el de Dominique Chenu titulado: *Pour une théologie du travail*.¹³ En esta obra, se abordaron temas cercanos al trabajo: la técnica y la ciencia en los que el trabajo es considerado como creador de civilización y de progreso.

En general, podemos anotar que los ensayos sobre las realidades terrenas de esta época parten de la Biblia y de la tradición teológica en relación con la civilización del hombre para después aportar los datos de la Revelación sobre el trabajo, la ciencia, la técnica. Sin embargo, no es posible encontrar todavía mucha claridad en la referencia a realidades que apenas existían en otro tiempo. Por eso, la Teología de las realidades terrestres no podrá progresar sino adoptando un método totalmente diferente: partir del estudio de estas realidades en sí mismas, en su significación humana y aclarar estas realidades a la luz de la revelación cristiana total. Sin embargo, hay que anotar que el trabajo por esclarecer las realidades terrenas no pudo ser emprendido seriamente a causa de la ausencia de una concepción bíblica y de un significado antropológico del trabajo, lo que era indispensable para su construcción. No habrá teología de las realidades terrenas sino cuando ella estudie al hombre, lo escuche y oriente su acción después de haber buscado en la Revelación aquello que le falta para cumplir el designio de Dios.

1.3 La teología del progreso social humano

En los inicios de una teología de la acción hemos considerado también la llamada “teología del progreso social humano” que es un paso más en la reflexión teológica sobre la acción humana a las puertas del Concilio Vaticano II. Esta teología está en continuidad con la teología de las realidades terrestres pero a partir de otra vertiente: la antropología concebida en el sentido de visión del hombre y de la vida humana con todos sus valores.¹⁴ Se reencontraría así esta teología del progreso social del hombre, con la idea de un humanismo que supere las visiones universalizantes del humanismo clásico occidental. El humanismo

¹³ Ver Chenu, “*Pour une théologie du travail*”, en *Revue de Philosophie et Théologie*. Vol. 40, 333-341.

¹⁴ Ver Comblin, *Hacia una teología de la acción*, 123.

clásico había sido espiritualizado como humanismo cristiano, por esto, se planteaba el problema de un nuevo humanismo capaz de ser confrontado con los humanismos contemporáneos. Mouroux publicó, después de la segunda guerra mundial, un bello libro sobre *El sentido cristiano del hombre*.¹⁵ El pensamiento de Mouroux en este documento constituye una reflexión sobre la experiencia del encuentro del hombre con Dios en la fe. En la base de su propuesta se encuentra un planteamiento antropológico que sabe conjugar los datos tradicionales del patrimonio cristiano con la sensibilidad humanista de la modernidad. Sin embargo los estudios sobre este tema no se fueron muchos. Sigue faltando todavía un conocimiento profundo del hombre contemporáneo, de sus demandas, de sus valores y de la forma cómo concibe la vida.

De cierta manera la teología del progreso humano tomó la característica de una teología del laicado en el contexto posterior a la segunda guerra mundial. Por medio de los laicos que se hacen oyen las llamadas de los hombres de esta época, sus deseos y sus necesidades. De cierta manera, los laicos son los que buscan un cambio en la teología. Buscan un mensaje más directo, más claro, mejor explicado; buscan introducir la luz de Cristo en el mundo del pensamiento contemporáneo, en las realidades de este mundo, en sus sueños y sus ambiciones. De manera especial la teología del progreso humano, con su sello laical, define la participación de los laicos en la función real, profética y apostólica de la Iglesia; encuadra la teología de la historia y de las realidades terrestres, ya que estas realidades pertenecen propiamente a los laicos, y por ellos se hace la espiritualización del mundo profano. La evolución social de la época, marcada por el optimismo frente al progreso humano, que puede notarse en la encíclica de Pablo VI, *Populorum Progressio*,¹⁶ marcó un nuevo estilo de hacer teología avalado por el Concilio Vaticano II en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. En este ámbito del posconcilio Vaticano II y de la teología del progreso humano el teólogo Juan Alfaro (1914-1993) realizó el primer intento de iluminar la praxis cristiana desde el pensar teológico. Alfaro publica un estudio sobre el progreso humano, cuya fundamentación antropológico-teológica sorprende por su profundidad y por

¹⁵ Ver Mouroux, *Le sens chrétien de l'homme*. Paris: Aubier, 1945; Cito aquí la versión castellana: *El sentido cristiano del hombre*, Traducción de Mateo De Torre. Madrid: Palabra, 2001.

¹⁶ Ver Pablo VI, *Carta encíclica Populorum Progressio*, del 26 marzo de 1967, en AAS 59 (1967).

la unidad de su pensamiento.¹⁷ Alfaro tomó conciencia de las críticas de sus pares y de los límites de la ideología del progreso, y purificó el modelo del progreso asumiéndolo desde el modelo de la liberación, pero en el contexto de la teología de la esperanza, y fundamentada sobre una sólida visión antropológica. Adolfo de Nicolás dedica un capítulo de su tesis sobre la teología del progreso a estudiar la obra de Alfaro.¹⁸ Dirigido por el mismo Juan Alfaro, De Nicolás investiga la nueva corriente teológica desde los comienzos de la teología de las realidades terrestres (G. Thils) y la teología del trabajo (M. D. Chenu, A. Auer y J. David). De Nicolás opina que Alfaro ofrece una visión positiva del progreso humano estrechamente entrelazada con el ser y el existir cristiano, de tal modo que el compromiso del cristiano por el progreso auténtico es la realización en el tiempo y en el espacio de su ser en Cristo, en sus aspectos histórico, social y político. Su concepción de la relación Iglesia-mundo, con especial atención a la teología política de J. B. Metz, y a la obra de J. Alfaro sobre el progreso, logra un desarrollo histórico-genético del tema del progreso en teología. El gran aporte de esta teología a una teología de la acción se centra en que los autores se empeñan por preguntar acerca de la contribución de la fe cristiana a la edificación de la sociedad civil. Se trata más bien de una teología de la contribución de la herencia cristiana a la dinámica social de la época de la cristiandad.

A pesar de una búsqueda social constante a través de la historia para distanciarse de esta herencia cristiana, podemos decir que las sociedades occidentales de hoy siguen muy marcadas por su pasado cristiano y también deben mucho al cristianismo. Las estructuras actuales de nuestras sociedades occidentales están constituidas por el vocabulario, imágenes, narraciones, ideas y valores, normas de conducta e instituciones cristianas. Así pues volvemos a formular la pregunta de partida de esta teología del progreso social del hombre: ¿en qué se pueden beneficiar las sociedades de la herencia cristiana, para su buen desarrollo social? Para lograr elaborar una respuesta a la pregunta anterior, la teología del progreso humano requirió en su momento de una novedad metodológica y de contenido, en la línea de iluminar la praxis de la existencia cristiana desde el pensar teológico.

¹⁷ Ver Miguel, *Esperanza y solidaridad*, 249-251.

¹⁸ Ver Nicolás, *Teología del progreso*, 369-370.

1.4 El intento de una antropología teológica de la fe cristiana

La progresión de la reflexión hacia una teología de la acción pasa por el surgimiento de esta teología del progreso humano que hemos presentado anteriormente, desde el punto de vista de la contribución misma del ser humano en la acción humana identificando la naturaleza de esta contribución. La teología de las realidades terrenas nos presentó a los mismos cristianos como partícipes del orden social desde su visión del mundo con su esperanza en un futuro mejor. Surge luego un intento de descubrir la naturaleza de esta contribución en la sociedad moderna. Dicho intento se orienta a una antropología teológica de la fe que consiste en el deseo de liberar la fe en Dios de su estrechez de comprensión, y buscar el sentido de su contribución a la acción de la sociedad. Por esto, la experiencia religiosa en esta época, hace referencia a la Revelación, para descubrir el sentido de los misterios, su valor humano, sus relaciones con el hombre. La teología de la fe ha tomado un impulso y un desarrollo considerable como experiencia existencial y fundamentalmente cristiana. El padre Marie-Dominique Chenu, uno de los integrantes de la renovación teológica en la década de los años 40-50's, hizo los primeros intentos por liberar la fe de una comprensión antropológica reductiva. Al inicio de la elaboración de sus reflexiones teológicas, Chenu fue condenado por un decreto de la Santa Sede fechado el 6 de noviembre de 1942, según el cual, él “desacreditó la teología escolástica y con ello a Santo Tomás mismo; porque despreció la razón para privilegiar el sentimiento; porque en su concepción de experiencia religiosa se ven rebrotes del modernismo”.¹⁹ Después, fue reintegrado al descubrir que su intención era otra y fue uno de los expertos del Concilio Vaticano II, sobre todo en la elaboración del famoso esquema XIII de *Gaudium et Spes*, que pretendía recuperar la cultura moderna y renovar la teología para que no se dé una separación entre fe y cultura.²⁰ Esta teología que orientó un primer intento de una antropología de la fe – y particularmente Chenu a través de sus cursos, sus artículos, sus conferencias y libros – revitalizó la iglesia de aquel momento a través de las actividades de la Juventud Obrera Católica y de otros movimientos cristianos similares. El Dios en esta reflexión teológica es vivo y

¹⁹ Ver *Decreto de la Congregación de la doctrina de la fe (Fidei Depositum)* de 6 de noviembre de 1942, en AAS 34 (1942) 37; y Berzosa, *Hacer Teología hoy: retos, perspectivas, paradigmas*, 31; y Lamberigts M., y Boeve L., *Theology and the quest for truth*. Belgium: Leuven University Press, 2006, 119.

²⁰ Ver Berzosa, *Hacer Teología hoy: retos, perspectivas, paradigmas*, 32.

comprometido con el mundo real, con la historia, porque no se puede proponer la fe sin teología, ni la teología sin fe. La renovación de la teología no viene solamente por la mediación de la cultura, sino también por una antropología de la fe. Por ello, la reflexión sobre los problemas de las relaciones entre la Iglesia y el mundo, la civilización y el cristianismo, el mensaje evangélico y las realidades terrenas, repercute en las relaciones religiosas.²¹ Dado que Cristo se encarnó, el cristiano no podrá definirse al margen de su inserción en la sociedad, pues la salvación está en la historia y la construcción del mundo es obra del hombre, pues el hombre teje su historia.²²

1.5 La teología del kerigma y la teología de matriz existencial

Podemos identificar algunas corrientes teológicas consideradas remotas respecto de una teología de la acción, y nos encontramos con la denominada “teología kerigmática”.²³ En la presente reflexión se utiliza también la noción de teología del kerigma que significa lo mismo por ser una reflexión teológica con un trasfondo del anuncio de la pasión y resurrección de Cristo en el ámbito posterior a la segunda guerra mundial. Esta teología trataba de transmitir un mensaje adaptado a las personas desesperados por la situación de muerte de la época. El llamado de parte de los predicadores de la post-guerra mundial, venía a reforzar y confirmar las críticas a una teología demasiado intelectualista a favor de una teología aterrizada. Era el momento en que, en los países de lengua alemana, muchos autores se complacían en oponer la razón y la vida, la teoría y la práctica, la esencia y la existencia, etc.; mientras se iba desperdiciando lo abstracto, lo conceptual, lo teórico. La originalidad de la teología del kerigma consiste en su intento por conformar junto a la teología científica, otra teología como puente entre una teología puramente intelectual y la catequesis: la teología de la predicación. El objeto formal de esta teología es la Palabra de Dios considerada no como objeto de la inteligencia, sino como objeto de la predicación. Sin embargo, la definición de este objeto formal permanecía más bien en el plano de los deseos y proyectos: era difícil lograr construir una ciencia a la cual se le atribuía este objeto

²¹ Ver Zanchettin, *La Iglesia interpelada*, 168.

²² *Ibíd.*, 171.

²³ Comblin, *Hacia una teología de la acción*, 34-35.

formal. Los planes y ensayos que se proponían se orientaban bien a cambiar la disposición y no tanto el contenido de la teología tradicional; y a restablecer el enfoque patrístico de la economía de la salvación.

Partiendo del hecho de que la finalidad de los intentos de una teología del kerigma es claramente definido como un servicio a la predicación, los teólogos acudían a los modelos de la teología bíblica y patrística en sus interpretaciones. Sin embargo, pronto se hizo difícil definir el objeto y el método de esta teología, de modo que era difícil distinguirla claramente de otras. Como esta tentativa no tuvo éxito, sus autores renunciaron a ella poco a poco, mientras que la escuela alemana de *Innsbruck* fue surgiendo en el sentido de un acercamiento a la filosofía fenomenológico-existencial, y la figura de Karl Rahner fue surgiendo cada vez más. A partir de este momento, la influencia existencialista va tomando importancia en la teología, gracias a la exégesis, a la teología bíblica y al método de la escuela de la historia de las formas (*Formgeschichte Schule*). El análisis del *Sitz im Leben*, del enraizamiento de los temas religiosos en la persona y en la comunidad religiosa, de la estrecha unión entre la expresión religiosa y el medio en que se vive, modifica la teología del kerigma y la hace coincidir con las aspiraciones existencialistas. Este cambio en la teología kerigmática generado por la fuerza existencial, hermenéutica, cultural y transcendental de los análisis, lleva por nombre el giro antropológico que influyó mucho en la teología previa al Concilio Vaticano II.

Como lo anotamos, uno de los representantes de la teología católica del siglo XX, reconocido por su teología y sus abundantes escritos, es Karl Rahner (1904 – 1984).²⁴ Entre sus intereses se destaca el de liberar el método transcendental del subjetivismo kantiano para introducirlo en la filosofía del ser y su interés en orden a la inculturación crítica de la fe cristiana en el mundo moderno. El primer volumen de sus *Escritos de Teología* (*Schriften Zur Theologie*) vio la luz en su edición original en 1954 y en su edición española

²⁴ Karl Rahner, S.J., (1904-1984), participó en el Concilio Vaticano II como perito en que sus contribuciones teológicas son notables. Recordemos aquí algunos estudios sobre Karl Rahner desde instancias antropológicas y filosóficas: H. Vorgrimler, *Entender a K. Rahner*. Barcelona: Herder, 1988; J. Marias, *El tema del hombre*. Madrid: Espasa Calpe, 1977; Zubiri, Xavier, *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984; Vargas-Machuca, Antonio. *Teología y mundo contemporáneo: Homenaje a Karl Rahner en sus 70 cumpleaños*. Madrid: Cristiandad, 1975.

alrededor de 1961 y 1962.²⁵ Con regularidad fueron apareciendo sucesivamente dieciséis volúmenes de *Escritos* hasta la muerte de Rahner en 1984. En estos libros se recogen los mejores artículos que Rahner iba publicando en revistas y otros lugares dispersos. Rahner se refirió a los *Escritos* como “reflexiones dogmáticas”.²⁶ Sin embargo, el mismo advierte que ese término debe tomarse siempre muy ampliamente, pues, la teología ha de servir a la proclamación del Evangelio y la mayoría de las veces progresa sólo si procede la urgencia y la tarea de dicha proclamación, cuando no estima, por tanto, el impacto pastoral como disminución de su rigor. Los *Escritos*, junto con las grandes obras de concepción unitaria, por ejemplo, el *Oyente de la Palabra*²⁷ y el *Curso fundamental sobre la fe*²⁸ son un instrumento indispensable para el conocimiento de la teología de Rahner.

En *Curso fundamental sobre la fe*, Rahner nos deja entender que ante la profundidad incomprensible del misterio cristiano y la variedad inagotable de los hombres a los que llega la llamada del cristianismo, resulta imposible decir a todos a la vez algo sobre el concepto “cristianismo”. Sin embargo, entre una fe sencilla de catecismo, por una parte, y el estudio de todas las ciencias relacionadas con la religión, por otra, hay un medio de justificación cristiana con honradez intelectual. En este sentido, el hombre no vive toda su existencia y las amplias dimensiones particulares de la existencia conforme a los hallazgos de las ciencias actuales. Pero, ellos deben responder ante su conciencia intelectual de su existencia de forma indirecta y primaria.

El libro de Rahner *Oyente de la Palabra*, prosigue la reflexión teórica iniciada en *Espíritu en el mundo*²⁹ en el sentido de que el hombre, como espíritu en el mundo, es oyente de una posible revelación histórica de Dios. La expresión oyente de la Palabra, designa la actitud del hombre frente a la Revelación y puede resumirse en lo siguiente: la trascendencia del conocimiento del ser en general constituye esencialmente al hombre en cuanto espíritu; el hombre es el ser que, amando libremente, se encuentra frente al Dios personal que se revela; el hombre es el ser que en su historia debe estar atento a una eventual revelación

²⁵ Rahner, Karl. *Schriften Zur Theologie*. Vol. I. Innsbruck: Benziger Verlag, Eishiedeln, 1954.

²⁶ Ídem., *Escritos de teología* (versión española), 15 y 22.

²⁷ Ídem., *Oyente de la Palabra*. Barcelona: Herder, 1967.

²⁸ Ídem., *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de Cristianismo*. Barcelona: Herder, 2012.

²⁹ Ídem., *Espíritu en el mundo*. Barcelona: Herder, 1967.

histórica de Dios a través de la palabra humana.³⁰ En breve se ha descubierto la importancia del toque existencial de Karl Rahner como aporte a la teología de la época y eso conlleva varias consecuencias: a) el hombre es potencia obediencial hacia Dios (como sucedió en Cristo); b) la antropología reclama la cristología (existencial sobrenatural); c) tanto la antropología, como la filosofía, son un momento intrínseco de la teología; d) la revelación, por encontrar siempre un sujeto que la acoge, es ya teología; e) la teología encuentra siempre un sujeto con una pre-comprensión potencialmente creyente.³¹ El objetivo de Rahner en su análisis transcendental del ser como conocer era configurar una metafísica del conocimiento que fundamentará la posibilidad de una revelación de Dios. Lo que se descubre en la metafísica del ser (del *dasein*) como conocer, es un ser concreto en el mundo: el hombre actuando (*in actu*), existiendo.³²

En la línea de la comprensión anterior, el teólogo se implica a sí mismo en su interrogación teológica, es decir, el hombre es el lugar previo de toda la realidad, puesto que, como sujeto del conocimiento, no es una cosa entre otras, convertible en objeto de una pregunta, sino que viene confirmado en cualquier afirmación sobre cualquier objeto. Cuando el hombre habla, siempre habla algo de sí mismo, de su subjetividad o más bien de su experiencia transcendental. Y, en cuanto al tema de una teología kerigmática y de matriz existencial, Rahner subraya que es equívoca la opinión de que la teología científica podría quedar como estaba y que lo único que había que hacer era construir al lado una teología kerigmática. De hecho, la teología más rigurosa, entregada apasionada y únicamente a su objeto en incesante preguntar siempre nuevo, y por ende, la teología más científica a la larga es la más kerigmática.³³

Abrimos un paréntesis para decir que a la reflexión anterior se acoplaría muy bien el toque peculiar de Bernard Lonergan (teólogo y contemporáneo de Karl Rahner), por quien toda búsqueda de verdad y ortodoxia debe fundamentarse en la autenticidad humana con

³⁰ Ver, Sayés, *La esencia del cristianismo: Diálogo con Karl Rahner y H. U. Von Balthazar*, 28.

³¹ Una de las síntesis más detallada y más extensa sobre Karl Rahner se encuentran en los doscientas primeras páginas del libro de Gustavo Baena, intitulado: *Fenomenología de la Revelación: Teología de la Biblia y hermenéutica*, España: Verbo Divino, 2011.

³² Ver Baena, *Fenomenología de la Revelación*, 89-90.

³³ Ver Rahner, *Escritos*, Vol. I, 21.

apertura a la autocomunicación de Dios. Su concepción transcendental del conocimiento relaciona el objeto con el sujeto. Estos aspectos de Lonergan, los veremos con más profundidad al tratar sobre el aporte de las filosofías a una teología de la acción, pues su pensamiento se ha prolongado en la dimensión existente, lo cual enriquecerá nuestra reflexión. Cerramos el presente punto, haciendo notar que las dificultades del anuncio cristiano que pretendía la teología del kerigma y del hacer teología, tropezaban con una especie de *fixierung* (solidificación) y *verkrustung* (anquilosamiento) de los conceptos teológicos que, inmutados a lo largo de los siglos, no correspondían ya a la diferente situación de la vida y de la cultura del hombre moderno. Es importante rescatar de Karl Rahner, su intención de poner el pensamiento teológico al servicio de la fe y de la vida cristiana, confrontándolo con los problemas abordados por la filosofía y las ciencias modernas. También su propuesta del método transcendental como condición de posibilidad del conocimiento, de la acción y de las otras experiencias humanas, es de especial importancia en una teología de la acción humana en que no se trata sólo de entender la fe, sino de comprender la vida desde la autoexperiencia del hombre en el mundo.

1.6 La relevancia de una reflexión sobre la Revelación

Este aparte puede ser considerado como el resumen de todo el primer de nuestra reflexión. En la elaboración progresiva de una teología de la acción se puede notar que la relevancia de una reflexión sobre la Revelación ha marcado el paso de una teología que sólo habla del Magisterio a una teología de la Revelación, sin negar la importancia del Magisterio en la interpretación de la Revelación. La teología del Magisterio está constituida por las enseñanzas de los obispos y del papa quien ejerce una autoridad específica en la Iglesia Católica. Estas enseñanzas, los católicos las consideramos oficiales e institucionales, dotadas de carácter autoritativo por provenir de quienes ejercen la función de presidencia y de gobierno en la Iglesia. La autoridad del Magisterio posee un peso especial y específico de orden decisorio y gubernativo, si bien presupone para sus orientaciones un soporte en la racionalidad, y una inevitable necesidad de referencia a los conocimientos elaborados sobre un tema determinado. Sin embargo, la teología en la especificidad de su función que es,

precisamente, de orientación y fundamentación del pensamiento de la Iglesia, con base en la solidez de sus argumentos y en el recurso al saber que proviene de las ciencias, ayuda al Magisterio cuando éste ejerce su autoridad decisoria para orientar en el terreno de asuntos doctrinales de fe y de costumbres. Sin embargo, para que el Magisterio pueda llevar a buen término su tarea, debe reconocer a los teólogos la justa libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer humilde y creativamente su manera de ver en los campos que son de su competencia.³⁴

Así pues, a partir de los años 50's los esfuerzos de los teólogos tienden a resituar la Revelación como el principio propio de la teología a fin de recuperar la visión integral de la fe. En esta comprensión de la posibilidad de la Revelación se vislumbra que podría, no obstante hacer imposible la revelación de Dios: si de un lado, el hombre como espíritu es absoluta apertura hacia el ser absoluto; de otro lado, el ser absoluto es absolutamente cognoscible por su luminosidad frente al hombre, bien se podría concluir que en el ámbito de la apertura infinita del hombre debe haber la absoluta luminosidad cognoscible de Dios y, en consecuencia no quedaría ningún aspecto de la divinidad al cual el hombre no tuviera acceso por sí mismo.³⁵ Además de este problema fundamental esbozado anteriormente, en la época previa al Vaticano II se confronta al problema que la temática de la Revelación como paso obligatorio de la teología en este momento, fue obstaculizada por la lucha antimodernista. Se suscitó el problema de la fe que conlleva el problema de la Revelación en la búsqueda de la nueva teología de los años 40-50's impulsada por la corriente belga-flamenca en la que escribe M. D. Chenu (ver n. 1.4) y el área alemana con la teología del kerigma de matriz existencial en la que escribe Karl Rahner (ver n. 1.5). Estas nuevas teologías tienen como protagonistas a los propios laicos y nacen por la necesidad de transmitir el mensaje de forma nueva, en contacto con las fuentes y preocupaciones del hombre de hoy. En este sentido, parten de las realidades mismas del hombre, de la imagen que el hombre contemporáneo tiene de sí mismo. Con mucha razón hemos considerado muchas de estas teologías como precursoras en la elaboración de una teología de la acción que busca tener en cuenta al hombre, su cultura y su vida social diaria.

³⁴ Ver *Gaudium et Spes*, n° 62.

³⁵ Ver Baena, *Fenomenología de la Revelación*, 161.

2. Contribuciones de la filosofía a la elaboración de categorías generales

La filosofía contemporánea en su búsqueda es consciente de que la realidad encuentra su sentido sólo en la perspectiva de la experiencia fundamental de la existencia con todo su sentido. Tal experiencia fundamental coincide en cierta manera con la realidad del hombre, el mundo y sus relaciones mutuas, el Absoluto (o su ausencia) y lo contingente. Es pues una experiencia concebida como un esfuerzo por deshacerse de la visión superficial y falsa que la vida diaria nos da de la existencia; una serie de develaciones de la realidad que pasa de una visión prefabricada a una visión más existencial de la realidad. Pero la búsqueda de la experiencia fundamental inspira también a los teólogos de otra manera: hace nacer la búsqueda de la metafísica bíblica y, en general, es orientada por un deseo de síntesis y de valorización de lo fundamental en el cristianismo. La realidad sólo tiene sentido en relación con el sujeto actuante que se proyecta en el mundo. La filosofía existencialista puede ser denominada filosofía de lo absoluto. En efecto, propone en primer plano la cuestión de lo contingente y de lo absoluto: la negación de Dios se encuentra en todas partes; y también, la afirmación de Dios se encuentra por doquier. Ya no se busca a Dios al final de una serie de razonamientos y deducciones, sino a través de la experiencia fundamental, como la presencia, oculta y revelada a la vez que anima la existencia y le da sentido. El conocimiento de Dios, por lo tanto, acompaña la develación filosófica: al final de la búsqueda de la existencia y de su sentido. Conocer a Dios y conocer al hombre, el mundo y la existencia, es un solo conocimiento.

Si la filosofía contemporánea ha permeado marcadamente ciertos sectores de la teología, esta influencia no ha sido casual sino por motivos pastorales. También se manifiesta el deseo de expresar el mensaje cristiano de un modo más adaptado al auditorio. Esta misma preocupación la encontramos en todas las corrientes reveladoras del dinamismo de la teología contemporánea. En el campo de nuestra reflexión podemos decir que el positivismo, con la idea de que la realidad humana es social y también ella debe ser conocida científicamente, aportada por Auguste Comte; el materialismo histórico, como una concepción del desarrollo de la historia y de la sociedad en función de la realidad económica; la filosofía de la historia como esfuerzo que los hombres hacen por comprender

la historia y comprenderse a sí mismos; la fenomenología como descubrir el sentido de las cosas, viviéndolas como fenómenos; la hermenéutica como posibilidad de referir un signo a su designado para adquirir la comprensión; de una manera u otra, pueden ofrecer materiales para la elaboración teórica de una propuesta de fundamentos para una Teología de la Acción. Sin embargo, no consideraremos todas aquellas corrientes para no ampliar demasiado el aspecto filosófico en esta tesis de carácter teológico: sólo tendremos en cuenta la filosofía de la acción y la filosofía de la praxis por ser más relevantes para nuestra propuesta. Por esta razón, presentaremos a continuación los aportes filosóficos que nos parecen pertinentes para una elaboración de categorías generales de una teología de la acción. Se trata de las contribuciones de las filosofías coherentes con nuestra propuesta de teología de la acción y con la relevancia de la acción humana como tema en teología. Esta precisamente la pretensión de nuestro recurso a la filosofía en esta reflexión teológica. En esta forma, la teología no queda sometida a la filosofía, porque las nociones utilizadas no pretenden convertir la revelación cristiana en un caso particular de un proceso más general; y tampoco tiene el fin de integrar la revelación cristiana en el marco de una teoría general sobre Dios y el mundo, sino en el marco de un análisis, nos remite a ciertas preguntas por la praxis humana y por la realidad en la que esa praxis es posible.³⁶

2.1 Contribuciones de la Filosofía de la Acción en cuanto a la noción de la acción

En la elaboración de categorías teológicas generales, una teología de la acción como toda teología, valora también los aportes de la filosofía de la acción para afinar su discurso sobre la acción humana. Desde entonces, se revaloriza la afirmación de que una reflexión teológica sobre la acción humana como una manera de hacer teología, no es un partir de cero, sino un proceso de asimilación y apropiación de todo un conjunto de esfuerzos teológicos y filosóficos originados a partir de muchas décadas que maduran a lo largo del tiempo. De una manera particular, en este punto mostraremos cómo la filosofía de la acción le sirve de impulso a la elaboración de una teología de la acción.

³⁶ Ver González, *Teología de la praxis evangélica*, 70-71.

2.1.1 La acción como movimiento total de la vida y la interioridad

Una de las dimensiones filosóficas de la acción humana importantes en una teología de la acción es su consideración como movimiento total de la vida. Acudimos al filósofo francés nacido en Dijon, Mauricio Blondel (2 de noviembre de 1861-1949), para aclarar esta afirmación anterior. Además de ser considerado como uno de los más destacados representantes de la filosofía católica del siglo XX en Francia, Blondel es también uno de los autores más notables de la filosofía de la acción que se enmarca en la corriente espiritualista europea.³⁷ De hecho, su filosofía se conoce como una filosofía de tendencia espiritualista e inspiración romántica que considera que la acción es el núcleo de la vida humana. En este sentido, la filosofía de la acción de Blondel es el estudio de las relaciones del pensamiento con la acción para elaborar una crítica de la vida y una ciencia de la práctica.

La acción en Blondel es esencialmente dinámica y por tanto, tiene un alcance ontológico que recurre constantemente al dinamismo originario del ser. Hay una fuerza que mueve a la acción, y su desarrollo está regido por la necesidad o por libertad. Se trata, indudablemente, de una fuerza interior originada en el propio sujeto y que necesariamente tiene que ver con la voluntad de la que procede la acción.³⁸ Esta fuerza está en relación con la insatisfacción que acompaña la vida concreta; insatisfacción que resulta del desequilibrio entre las aspiraciones más profundas del hombre y los modos parciales y limitados como esas aspiraciones se realizan. En esta situación, el hombre siempre quiere más. En la desproporción entre “la voluntad que quiere y la voluntad querida” reside la causa que da lugar a todo el movimiento de la acción.³⁹ La “voluntad que quiere” es puro querer de todo lo posible, es ilimitada en sus aspiraciones, está dotada de un impulso que no se aquieta con nada que no sea total, pleno y definitivo. La “voluntad querida” por su parte, es lo fáctico, el modo concreto como se ha encarnado en cada caso el empuje y la aspiración de la

³⁷ Históricamente se ha calificado de “espiritualistas” a muy diversas doctrinas y tendencias: Platón, el neoplatonismo, Leibniz, algunos idealistas alemanes, etc. Más específica y propiamente, se denominan como “espiritualistas” a varias ramas de la filosofía francesa y alemana. Una de las ramas del “espiritualismo francés” es voluntarista y desarrolla las ideas de esfuerzo interior y resistencia. Se inicia con Maine De Biran en el siglo XVIII. Ver Ferrater-Mora. *Diccionario de Filosofía*, Vol. 2. Barcelona: Ariel, 2001, 1104.

³⁸ Ver Blondel, *La Acción*, n° 191.

³⁹ Ver Blondel, *La Acción*, n° 191a.

“voluntad que quiere”. Entre el querer y el hacer que caracterizan a estas dos voluntades hay un desequilibrio constante e inevitable, porque nunca el hacer de la voluntad que quiere es la respuesta exacta al dinamismo de la voluntad querida. Este desequilibrio es el motor del dinamismo de la acción. Es importante anotar que la percepción de que hay un camino interior hacia Dios y de que este camino pasa por la decisión y la vida moral, refleja en los escritos de Blondel la influencia decisiva de sus maestros Boutroux, Ollé-Laprune (1830-1899), quienes le iniciaron en el conocimiento de Maine de Biran. El biranismo considera que no hay una idea intelectual, ni un conocimiento propiamente dicho que no esté ligado originalmente con una acción de la voluntad, de modo que el sistema intelectual se halla absolutamente fundido con el de la voluntad. Al mismo tiempo, la Revelación forma parte en alguna manera de la interioridad religiosa del hombre, y de las verdades de la Revelación se corresponden tan perfectamente con nuestro sentido íntimo de Dios, que se justifican por sí mismas y no necesitan esperar la garantía de las evidencias histórica y racional.

Así pues, los antecedentes formativos de Blondel hacen posible la producción de su principal obra maestra que es también su tesis doctoral: *L'Action*. Consiste un ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica publicada en 1893. La acción humana en este ensayo representa el despliegue del espíritu, de la voluntad y de la inteligencia a un mismo tiempo y su actividad sobre lo material. Por ello, *La Acción* plantea la pregunta: ¿tiene sentido la vida humana? Responde que lo más característico de la vida humana no es el razonamiento, sino la acción, medio con el cual se expresa la voluntad y el destino humano. Así, la actividad humana revela la necesidad de la trascendencia, pues se ve a sí misma finita. El preguntarse por el sentido de la vida, implica un interrogarse por la coherencia de lo que al hombre le sucede y que produce en él estados de conciencia diversos y opuestos. La pregunta por el problema de la acción en Blondel entra en el desarrollo de las diversas realidades en las que se van implicando la voluntad del sujeto y la comprensión de su actividad como interioridad. Más que una interpretación psicológica, el sentido de la vida por el que se pregunta Blondel, tiene que ver con el problema humano; por algo interior que viene representado por la relación entre pensar, querer y ser, que

aparece implicado en lo más profundo de la realidad.⁴⁰ La acción es un constitutivo interno del sujeto mismo en razón de su propia condición natural humana dotada de una dimensión interior, en tal forma que abre el camino a lo verdadero y al ser. En síntesis, podemos considerar los aportes de la filosofía de la acción de Mauricio Blondel a una teología de la acción como una descripción integral del fenómeno de la acción, como el movimiento en el cual es posible el pensamiento.⁴¹ Blondel también subraya el agudo sentido de la trascendencia de la vida que se entiende como un don.

Quiero hacer alusión, en este momento, a un filósofo-teólogo canadiense que, sin pretenderlo, prolonga y explicita más correctamente el planteamiento del fenómeno de la acción de Blondel, aunque desde otra perspectiva. Lonergan⁴² en su planteamiento del método como ejercicio del dinamismo de las operaciones (interioridad) amplía y complementa en forma concreta la filosofía de la acción de Blondel.

Expondré a continuación y en forma sintética algunos de los planteamientos de Lonergan a quien podemos incluir entre los modernos filósofos de la acción. El contexto del pensamiento filosófico-antropológico y teológico de Lonergan pretende mostrar que la garantía más sólida para un proceso operacional humano, como el teológico, es la autenticidad del sujeto operador. Así, la experiencia de interioridad se diferencia de una experiencia espiritual en el sentido de experiencia de fe. El dinamismo de interioridad es un proceso continuo de conversión en las operaciones humanas en las cuales conviene distinguir tres ámbitos en que coincide con el horizonte de Blondel y lo amplía: el inteligente, el existencial-moral y el religioso. Esto se realiza en cuatro operaciones: experimentar, entender, juzgar, decidir.⁴³ Experimentar significa aquí: captar los datos inmediatos de los sentidos y de la vida. En este sentido el método, como esquema fundamental de operaciones humanas, recibe el nombre de transcendental: es un dinamismo que está presente con diferentes grados de conciencia cualitativa en los diversos niveles de

⁴⁰ Ver Blondel, *La Acción*, n° 5.

⁴¹ Ver Morales, *Cátedra abierta: Blondel, Sarte Foucault y Bachelard*, 11.

⁴² Bernard, Lonergan, nació a Buckingham, Québec (Canadá), el 17 de diciembre de 1904. Falleció el 26 de noviembre de 1984 en un hospital de Pickering, cerca de Toronto. Su libro, *Método en Teología*. Salamanca, 1988, nos sirve de apoyo en esta parte de reflexión.

⁴³ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 231-232.

operación humana. El método es el instrumento del que todo hombre está dotado para su vida ordinaria; este método o dinamismo puede especializarse en alguno de sus niveles. Entender es comprender los términos y sus relaciones e interpretar los significados. Juzgar es afirmar que una cosa es así, es decir, afirmar su existencia. Decidir es reconocer valores, deliberar y optar responsablemente.⁴⁴ Cada operación es distinta en su formalidad pero por el proceso de vida concreta surge para responder a la situación concreta: los datos suministrados por los sentidos y por la conciencia interna continuamente nos dan las informaciones que necesitamos. Esto nos indica que las operaciones están interconectadas y una prepara la actuación de la otra, pero que cada operación tiene su propio nivel de conciencia y ejecución. Por ejemplo, al detectar un ruido, estamos a nivel de experimentar, pero el proceso no se detiene, sino pasa al segundo nivel de la conciencia para entender a partir de preguntas aclaratorias a mover el paso a una respuesta más adecuada: ¿qué ruido es? ¿De dónde viene? ¿Qué lo produce? Se puede llegar a hacer una buena definición del ruido, y hasta puedo llegar a confrontarla con una enciclopedia que me ayude a aclarar qué es. La interpretación de muchos datos permite identificar un hecho que da origen al ruido y afirmarlo como un hecho real.

Enseguida, al nivel del decidir, se desata un proceso de acciones para resolver la situación y tomar una buena decisión desde un juicio bueno.⁴⁵ Las operaciones forman un esquema o un conjunto dinámico que se asume como un camino concreto para lograr algo. Una sola operación no puede obtener el resultado final que es necesario para poder tener éxito en todo el proceso. Para poder continuar adelante con un proceso se necesitan además del experimentar de las otras tres operaciones o dinamismos. Si las operaciones humanas en su origen, no formaran un conjunto dinámico de operaciones recurrentes e interrelacionadas entre sí, no sería posible el progreso en la vida ni en la ciencia. Los resultados de la repetición de las operaciones no son repetitivos sino acumulativos y progresivos. En las operaciones humanas fundamentales el dinamismo no tiene los límites musculares: el proceso de acumulación de experiencias e intelecciones es indefinido, y en cada persona y en la sociedad se va acumulando cada vez más. No es sino ver el proceso de acumulación de datos, intelecciones, juicios y decisiones que supone la cantidad de avances tecnológicos

⁴⁴ Ver Neira, *La teología como método*, 8.

⁴⁵ *Ibid.*, 2 - 6.

que estamos viendo en nuestro siglo y que siguen cada vez más adelante. Esto también se puede afirmar de los procesos de cada persona particular: la experiencia y las intelecciones se van acumulando en la vida; también los juicios y decisiones. Cuanto más coherente haya sido el proceso, más se nota el progreso y la realización a través de los resultados que se van acumulando. En el caso de la persona humana, el proceso también puede ser regresivo o decadente cuando hay un mal manejo del conjunto de las operaciones humanas.⁴⁶

En resumen, acabamos de subrayar que la acción es el movimiento total de la vida que incluye, por consiguiente, la inteligencia, la decisión, la acción, el amor y el ser mismo del hombre en cuanto que es dinamismo operacional. Esto tiene un alcance ontológico, porque recurre constantemente al dinamismo originario del ser. La acción representa el verdadero vínculo que establece la conexión real de la inteligencia y la decisión con la transformación del mundo. El sentido de la vida se formula también como sentido de la acción, ya que ella es el elemento primero e irreductible de la vida humana. La acción es la fecundidad inagotable y la riqueza infinita de la vida, que no es igualada jamás por el conocimiento que tenemos de ella.⁴⁷ En el campo de interioridad, no solamente está visto en una inteligencia integradora, sino también en una acción transformadora. Una teología integradora se elabora con base en la autenticidad integral del sujeto. Se refiere a la garantía de validez de su acción, porque el fundamento subjetivo es la persona humana en su totalidad. Y, en coherencia con el ser connatural de la persona humana, los esfuerzos cognitivos de la acción no pueden recluirse en sí mismos, antes bien deben orientarse hacia los desarrollos existenciales, morales y religiosos. Con esto, y siguiendo los planteamientos de Lonergan, las dicotomías entre teorías y praxis deben superarse.⁴⁸

2.1.2 La acción en el ámbito existencial de las operaciones humanas

Hemos subrayado anteriormente con Blondel y también con un breve aporte de Lonergan que la acción como punto de partida de una reflexión filosófica es el movimiento original

⁴⁶ Ver Neira, *La teología como método*, 7.

⁴⁷ Ver Blondel, *Carnets Intimes I*, 231.

⁴⁸ Ver Roux (De), *Fundamentos I: Teología sistemática*, 18.

de las operaciones (interioridad) del sujeto. Dicha dimensión de la interioridad en la acción, abre el camino a lo verdadero y al ser, es decir, la acción se da en la inmanencia, pero se ve la necesidad de superarla en su desarrollo como conocimiento sensible dando el paso a la trascendencia (dinamismo presente en las operaciones humanas), al conocimiento, a la afirmación de la realidad y a la transformación del mundo. Así pues, hablar de la acción en ámbito de las operaciones humanas es referirnos a los campos de las actividades humanas donde la acción significa. La significación en la acción humana forma parte de la realidad del sujeto existencial, de su poder de asimilación, de sus valores y carácter en relación con la dialéctica de la comunidad. Ella lleva al sujeto actuante a compartir su realidad, auto-apropiarse y comunicar su persona. En este sentido, la función de las significaciones es ser portadores de sentido a nuestras acciones, por ende a nuestra vida. Por el hecho de que el significado se expresa no solo a través del lenguaje sino a través de la intersubjetividad, del arte, de los símbolos, del carácter, de la realización y de la situación individual o colectiva, sus funciones pueden denominarse como cognoscitiva, efectiva, constitutiva y comunicativa.⁴⁹

A nivel de la función cognoscitiva se nota que el mundo mediado por la significación no está ligado con la experiencia inmediata. Además de la experiencia a través de la acción del entendimiento, contiene la formulación, la reflexión y el juicio. Éstos constituyen el mundo mediado en su estructura y su unidad. Para ello Jean Piaget cree que antes del mundo mediado por el significado, se da un mundo de la inmediatez, el mundo del niño.⁵⁰ En el primer desarrollo del oír y el hablar, las palabras denotan las cosas que están inmediatas al niño, una vez dadas, no hay transición. A medida que crece el dominio y el uso del lenguaje, se da una transición a lo que está ausente, a lo que está lejos, al futuro, al ideal, a la experiencia de los santos, a las meditaciones de los filósofos y los teólogos. Así, el inmenso mundo mediado por el significado implica una adición de experiencia a través de

⁴⁹ Ver Lonergan, *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, 107-118.

⁵⁰ Jean Piaget, sicólogo suizo (nació en Neuchâtel, Suiza, 1896, y murió en Ginebra en 1980), realizó múltiples estudios sobre la naturaleza del conocimiento de los niños a partir de la conocida investigación sobre la "epistemología genética" o la adquisición de conocimientos por parte de los niños. Piaget estableció una serie de estadios sucesivos o periodos de desarrollo cognitivo de la inteligencia: Estadio de la inteligencia sensoriomotriz o práctica; Estadio de la inteligencia intuitiva o del pensamiento preoperatorio; Estadio de las operaciones intelectuales concretas, y Estadio de las operaciones abstractas. Ver Piaget, Jean. *Problèmes de génétique*. Paris: Denöel, 1972; y Stassen Berger, Katleen. *Psychologie du Développement*. Québec-Canada: Modulo, 2000, 40-45.

los actos de entender, de formular, de reflexionar, de juzgar que dan al mundo mediado, su estructura y su unidad. Este mundo más amplio es el mundo que – para nosotros – es el mundo real pero inseguro, en el que se dan innumerables instancias de pequeñas franjas de espacio y tiempo que construyen los minúsculos mundos de la experiencia inmediata de la humanidad. En el ámbito existencial de las operaciones humanas, la función efectiva del significado nos permite descubrir que además del mundo que conocemos, se da otro mundo que nosotros hacemos. Nosotros tendemos primero a lo que después hacemos. Imaginamos y planeamos; investigamos posibilidades, pesamos pros y contras, hacemos contratos, tenemos órdenes que se dan y se ejecutan. No es suficiente significar: uno también tiene que hacer. Nuestra sociedad tecnológica cae en la cuenta de que la intervención del significado, de la ciencia, de los descubrimientos técnicos, aumentan considerablemente el poder que tiene el hombre para hacer.

La función constitutiva del significado comporta la transformación de la naturaleza y la transformación de la misma persona humana. Se trata de la recapitulación del vasto y largo proceso de la educación de la humanidad. Es donde el hombre busca su alto nivel, también en donde su responsabilidad es mayor. Donde el sujeto existencial se auto-descubre, y descubre lo que debe hacer por sí mismo y de sí mismo. En prolongación de la función constitutiva, la comunicativa entiende que la comunidad es un asunto de un campo común de experiencia; y sin esto surge la incomprensión y que la gente queda lejos del alcance. Es un asunto de comprensión común; y sin esto, se genera incomprensión, desconfianza, sospecha, miedo, odio, violencia, etc. Esta comunidad es la fuente de significado común, es decir, el acto y la forma que encuentra expresión en la política y la familia, en las costumbres morales y en las medidas educativas, etc. Con este significado la libertad de la persona humana alcanza su punto más alto; su responsabilidad es más grande; emerge el sujeto existencial que descubre para sí mismo lo que tiene que decidir por sí mismo lo que quiere hacer de sí mismo.

La acción humana toma sentido en el ámbito existencial de las operaciones humanas cuando los significados se hacen vida es decir, son portadores de significación. La significación que se encarna en una persona combina todas o, al menos, la mayoría de las

otras formas de expresión de la significación. Puede ser a la vez intersubjetiva, artística, simbólica, lingüística. Es la significación de una persona, de su forma de vida, de sus palabras, de sus hechos. Puede ser significativa para una sola persona, o para un pequeño grupo, o para toda una tradición nacional, social, cultural o religiosa. Dicha significación puede referirse a la hazaña de uno o varios personajes de una historia, o de una pieza de teatro. Finalmente, así como se puede personificar una significación, también se puede personificar lo insignificante, lo vacío, lo vano, lo insulso, lo insípido, lo estúpido. El portador de significado más importante, el más refinado, el de más alcance, el más versátil, es el lenguaje. Se da el lenguaje de cada día, el de la casa y la oficina, el del trabajo y el juego; el lenguaje técnico de los artesanos y de los especialistas; y el lenguaje literario del trabajo permanente. Sin embargo, hay otros portadores de significado, tales como la intersubjetividad la que las personas humanas tengan cuidado las unas de las otras. Además de la intersubjetividad de la acción y del sentimiento, se da también la intersubjetividad de las comunicaciones del significado. Además del lenguaje y de la intersubjetividad, el significado de las imágenes y representaciones simbólicas que suscitan sentimientos, o en sentido inverso, son evocadas por sentimientos. Para concluir este punto, subrayamos brevemente que además de la atención puesta a las funciones y los portadores de significado, las diferenciaciones de la conciencia humana, son las diferentes maneras en las que las personas humanas van construyendo sus mundos mediados por el significado. Se trata de las diferenciaciones siguientes: la lingüística, la religiosa, la literaria, la sistemática, la científica, la erudita, y lo que puede llamarse filosofía moderna.

La diferenciación lingüística es la transición del mundo de la inmediación del niño en la guardería al mundo plenamente humano, el mundo mediado por la significación. La diferenciación religiosa está comúnmente marcada por un escape intermitente de las actividades y preocupaciones de cada día. La diferenciación literaria es una tercera diferenciación de conciencia. Se trata de los medios para efectuar la transición de los límites del lenguaje primitivo a la plena articulación de la expresión posterior. En la diferenciación sistemática de la conciencia, el hombre objetiva su proceso de pensar, en la lógica. La diferenciación científica de la conciencia se refiere al curso de la ciencia moderna. Sin embargo, la ciencia moderna, mientras tiende a la verdad, tiende a ella solo

como a un último objetivo. La diferenciación de la erudición se trata de una acumulación espontánea e interrelacionada de *insights* que son adquiridos en proceso espontáneo de enseñanza y aprendizaje que constantemente va adelante en los individuos y grupo que tratan de comprender culturas diferentes en el espacio y en el tiempo. Este proceso es más evidente en los que apenas llegan, en los niños que aprenden de sus papas y sus compañeros, en los recién llegados que gradualmente caen en la cuenta de los caminos del lenguaje y de la acción en una nueva comunidad. Finalmente existe lo que podríamos llamar la moderna diferenciación filosófica. Como pasa en la psicología clínica, entre otras intereses, también se orienta a ayudar a que la gente caiga en la cuenta de los sentimientos que tiene y experimente que no los ha identificado, objetivado, nombrado, y traído a la luz; también el teórico del conocimiento puede dirigir sus esfuerzos a ayudar a la gente a caer en la cuenta de sus operaciones mentales, de distinguir las unas de las otras, nombrarlas con precisión.

2.1.3 La acción como fenómeno revelador del sujeto actuante

Teniendo en cuenta la reflexión anterior sobre el ámbito existencial del sujeto que actúa, llegamos a la conclusión de que la acción como fenómeno es reveladora del mismo sujeto actuante. De hecho, el sujeto operador e histórico que puede ser reconocido por su acción, no sólo entiende la realidad en la que actúa, sino también puede hacer afirmación de la realidad o juicios de hecho.⁵¹ El sujeto actuante en su proceso de actuar pasa por la dinámica de las conversiones (cognitiva, existencial-moral y religiosa). En este caso, la autenticidad integral es la que constituye los fundamentos del sentido fundacional y común de la acción humana desde el sujeto actuante plenamente consciente acerca de su propio horizonte y de su propia visión del mundo.

Así pues, la manifestación fenomenológica divergente y complementaria de la acción humana es una interpelación a la autenticidad para la comprensión de su situación histórica real en el campo total de las operaciones humanas en esta vida. Por eso, en la elaboración

⁵¹ Ver Lonergan, *Método en teología*, 261-285.

de una propuesta de fundamentos para una teología de la acción que metódicamente culmine en el despliegue de modelos o categorías teológicas generales y especiales teológicas, la consideración de la acción del sujeto como fenómeno revelador colabora en la sistematización de la reflexión. De hecho, la lógica metódica lonerganiana a la que acudimos en la elaboración de esta tesis, en sintonía con el método fenomenológico, aporta elementos para explicar la intersubjetividad, la comprensión y el significado de la acción humana como fenómeno social. Esto da razón a la idea de que la fenomenología no es un idealismo transcendental, pues quiere tematizar la existencia, el ser-en-el-mundo.⁵²

Con Mauricio Blondel hemos esbozado una superación de la idea de que la filosofía contemporánea, sobre todo en su tradición fenomenológica, ha dejado de lado deliberadamente el conjunto religioso judeocristiano. Como lo dejan entender los autores versados en la fenomenología (en la línea de Heidegger), es normal que una filosofía una filosofía del ser, tenga que suspender toda referencia continua a la tradición religiosa, en la medida en que ella nos liberaría del pensar. Sin embargo, Blondel de manera consecuente insiste en el requisito del método fenomenológico, en que lo religioso no es un sub-fenómeno o un anti-fenómeno, sino una fenomenalidad observable, ciertamente específica que es susceptible de constituirse en objeto capaz de suministrar elementos de inteligibilidad de la realidad fenomenal.⁵³ En cuanto a su aproximación a la realidad, Blondel enseña la pertinencia de la noción de unidad y de universalidad para pensar el mundo y la vida. Esta posición fenomenológica fuerte permite a Blondel, discutir firmemente el estatuto epistemológico de las ciencias y relativizar las pretensiones y el alcance de cada una de ellas. Así, la ciencia histórica no alcanza nunca la historia en su efectividad concreta. Así, igualmente, las ciencias exactas no son más que construcciones simbólicas que permiten acercarse, por aproximación a la realidad efectiva; constituyen entonces, indicadores que el fenomenólogo debe tener en cuenta. Esta formulación descubre en Blondel la aguda percepción de una trascendencia de la vida y de su movimiento, no sólo con respecto a las dualidades clásicas (teoría – práctica; sujeto – objeto) y al acto, sino también con relación a todo modo de conocimiento. Y es que, en efecto, todo conocimiento está enmarcado en temporalidad y todo conocimiento es a la vez, conocimiento de un objeto temporalmente

⁵² Ver Dantas y Moreira, “el método fenomenológico”, en *Terapia psicológica*, 247-257.

⁵³ Ver Morales, *Cátedra abierta: Blondel, Sartre Foucault y Bachelard*, 37.

situado (conocimiento de la acción), y gesto de conocimiento (acción del conocimiento).⁵⁴ Movidamente por las aclaraciones de Blondel, vuelve a ser importante en nuestra propuesta, valorar los aportes del método fenomenológico que nos ayuda en la analítica existencial de la acción humana como fenómeno revelador del sujeto actuante. Este paso encaja bien con la función dialéctica que saca a la luz los conflictos en lo referente a la interpretación y comprensiones de la acción humana y del sujeto que actúa para transformar las sociedades, las culturas, el mundo de la vida.⁵⁵ Esta afirmación, no solamente sostiene que existe la acción humana como fenómeno en su caracterización, (descarta así el fenomenismo que rechaza la afirmación de que pueden conocerse las cosas en sí), sino la acción humana como un acto de conciencia intencional.⁵⁶

Con mucha razón Heidegger en *Ser y tiempo* afirma que en “la caracterización provisional del objeto temático” – en nuestro caso, la ontología de la acción humana – “pareciera ya estar bosquejado también su método”.⁵⁷ De hecho, la pregunta sobre el sentido de la acción humana plantea a los fenómenos sociales del sujeto histórico en el ejercicio de su libertad y su responsabilidad transformadora del mundo. La hermenéutica como interpretación integrante a la fenomenología aporta en la elaboración ontológica de la historicidad de la acción humana como condición óptica de la posibilidad del saber histórico, y desde “una notable retro o pro-referencia (*Rück-order Vorbezogenheit*) de aquello de que se pregunta”.⁵⁸ En el ordenamiento de un análisis de la acción humana con base en las experiencias compartidas, y de nuestro discurso sobre el sujeto actuante, el método fenomenológico ayudará a interpretar la diversidad de comprensiones de la misma para una consistencia lógica y una adecuación al fenómeno estudiado.⁵⁹ Así, el estudio de un fenómeno histórico de un sujeto se hace a través de su acción como técnico creador de instrumentos y de un entorno humano y de una totalidad socialmente compartida llamada el mundo del interés.⁶⁰

⁵⁴ Ver Morales, *Cátedra abierta: Blondel, Sartre Foucault y Bachelard*, 38.

⁵⁵ Ver Lonergan, *Método en teología*, 229.

⁵⁶ Ver Ferrater, *Diccionario de filosofía*, 642-649.

⁵⁷ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, 47; 57-58.

⁵⁸ Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, 208.

⁵⁹ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, 56.

⁶⁰ Ver Roux (De), *Fundamento I, teología sistemática*, 18.

2.1.4 La hermenéutica de la acción humana que converge en el hacer

Además de la vertiente fenomenológica de la acción humana, otra clave de lectura de nuestra tesis es la cual la acción humana pertenece no sólo al campo existencial del hombre; sino también al campo descriptivo y estratégico de un análisis de los discursos en los cuales el hombre dice su hacer.⁶¹ La descripción de la acción desde una hermenéutica de la misma, es el pilar sobre el cual puede construir su ética a partir de la red conceptual: intención, motivo, agente, responsabilidad.⁶² Las siguientes referencias a Paul Ricœur nos permitirán enriquecer este aparte sobre la hermenéutica de la acción humana, desde su hermenéutica filosófica que se incardina en la tradición fenomenológica francesa; y como una contribución valiosa en la elaboración de una teología de la acción.

Nacido en Valence (Francia), en 1913, Paul Ricœur, junto a autores como Emmanuel Lévinas, Merleau-Ponty, son heredero tanto de la fenomenología de Husserl y el movimiento personalista encabezado por Emile Mounier. La obra de Paul Ricœur ha llegado a ser una de las más importantes de nuestra época.⁶³ En ella se admira su atención a nuestra actualidad cultural y su penetración de la tradición filosófica. La obra “*Si mismo como otro*” considerada como el pivote de la ontología de Ricœur, nos muestra la razón de esta apertura infatigable que se arraiga en la estructura de la acción personal, del pensamiento, del *cogito*. Sin embargo, su libro *El discurso de la acción*⁶⁴, nos aporta más a esta reflexión desde esta pregunta de partida: ¿Existe, pues, una hermenéutica de la acción? La respuesta es ¡obviamente que sí! porque la instancia del discurso es auto-referencial, en tanto que lenguaje, carece de un mundo, del mismo modo que carece de temporalidad. Así *El discurso de la acción* vuelve a ser, ante todo, un interpretativo de la acción de un modo causal, y es provechoso para una teología de la acción en la interpretación de una acción y la búsqueda del motivo fundamental de la misma. Por lo tanto, no podemos intervenir en

⁶¹ Ver Ricœur, *El discurso de la acción*, 11.

⁶² *Ibid.*, 25.

⁶³ Se hace referencia a los siguientes estudios de Paul Ricœur: *Philosophie de l'existence et philosophie du paradoxe*, 1948; *Idem, Le volontaire et l'involontaire*, 1950; *Idem, Histoire et vérité*, 1955; *Idem, La symbolique du mal*, 1960; *Idem, Le conflit des interprétations*, 1969; *Idem, La métaphore vive*, 1975; *Idem, Temps et récit*, 3 vols., 1984-1986; *Idem, A l'école de la phénoménologie*, 1986; *Idem, Du texte à l'action*, 1986; *Idem, Soi-même comme un autre*, 1990; *Idem, Les métamorphoses de la raison herméneutique, etc.*

⁶⁴ Ver Ricœur, *Discurso de la Acción*. Madrid: Cátedra, 1981.

una cultura sin conocer el sistema o el modelo de esta cultura porque, precisa Ricœur, la imaginación es constitutiva de la acción, y “no hay acción sin esquematismo”.⁶⁵ En coherencia con sus investigaciones de más de treinta años, Ricœur caracteriza su tradición filosófica incluyendo tres rasgos fundamentales: una filosofía reflexiva; una fenomenología en la línea husserliana; y una variante hermenéutica de esta fenomenología. Al articular la metáfora con el concepto, para Ricœur hay, en el origen de este proceso, una vehemencia ontológica de una intención semántica, movida por un campo desconocido del que lleva el presentimiento. La metáfora se presenta como una práctica particular donde el lenguaje en general manifiesta su intención más esencial; pero es necesario todavía pensar y decir esta intención. Así Ricœur aclara la estructura de la intencionalidad relativa al lenguaje ejercitada en la metáfora y, el discurso especulativo empieza aquí, en el corazón del lenguaje que poéticamente ejerce un acto.

Para explorar la contribución del lenguaje a una filosofía de la acción que no se limita a ser solamente una epistemología de la ciencia de la acción, Paul Ricœur propone una descripción de un análisis de los discursos en los cuales el hombre dice su hacer, haciendo abstracción de alabanzas o censuras mediante las cuales califica su hacer en términos de moralidad.⁶⁶ La tarea del análisis conceptual consistirá en elaborar las categorías sin las cuales no sería posible dar a la acción su sentido de acción. Para ello, en lo referente al aspecto ontológico de la acción humana, es necesario establecer de forma clara una red conceptual: de intención – de fin, de razones de actuar –; de motivo – de preferencia, de elección; – de responsabilidad, en relación con el agente. Un agente es ese tipo de sujeto lógico portador de ciertos predicados (pensar, imaginar, etc.), que no pueden ser predicados del cuerpo; permanece idéntico en la variedad de sus actos; puede ser re-identificado a lo largo del tiempo. Pertenecen de forma privilegiada a estos particulares de base los nombres propios y los pronombres.⁶⁷

En fin, otros dos puntos en la reflexión de Ricœur pertinentes para una teología de la acción son los siguientes: el concepto de la identidad narrativa y la razón práctica. La identidad

⁶⁵ Ver Ricœur, 104-105.

⁶⁶ Ibid., 11.

⁶⁷ Ibid., 73.

narrativa es aquella en donde el agente se comprende y se interpreta. Es el lugar privilegiado de mediación desde el cual se expresa la comprensión de sí y de otros, siendo ante todo una interpretación. La razón práctica por su parte justifica tanto lo racional como lo práctico. En el ámbito de la teoría de la acción, la razón práctica se identifica con las condiciones de inteligibilidad de la acción sensata, entendiendo esta como la posibilidad de dar cuenta de manera inteligible de sí mismo a otro.⁶⁸ Esto supone que la acción humana no es incomunicable, sino gracias al lenguaje se hace pública, es decir común. Este aspecto de comunicación de la acción humana lo abordaremos más adelante en nuestra reflexión.

2.2 Elementos de Filosofía de la praxis para una elaboración de categorías generales

La expresión de filosofía de la praxis se remontó a Antonio Gramsci en sus escritos realizados en la cárcel, para designar el marxismo.⁶⁹ Así Gramsci evitaba el uso de los términos “marxismo” o “comunismo” para burlar a sus censores recalcando que su interés por el marxismo se centraba en sus aspectos práctico-sociales como fundamento de toda teorización. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, Gramsci opone su teoría de la praxis o historicismo absoluto al historicismo metafísico de Croce. Para él, la historia sólo se comprende con el método dialéctico, a saber, con la conciencia de las contradicciones reales de la sociedad, y el marxismo no puede concebirse más que como una filosofía de la praxis. A una conciencia revolucionaria sigue la praxis o transformación de la sociedad mediante el acceso al poder de una clase emergente. Más allá de la comprensión de Gramsci, viene la de uno de los escritores contemporáneos de la filosofía de la praxis más interesante. Se trata de Adolfo Sánchez Vásquez, que por su parte afirma que la actividad filosófica transforma nuestra concepción del mundo y de la sociedad, pero no modifica

⁶⁸ Para Ricœur, la *acción sensata* permite explicar y ser explicada, es decir, permite colocar bajo la iluminación de ciertas disposiciones que tienen carácter de generalidad, lo que posibilita que sea comprendida en diversas instancias y condiciones culturales diferentes del lugar donde se origina. Ver Ricœur, *Hermenéutica y Acción*, 115-133.

⁶⁹ Gramsci, Antonio (1891-1937), pensador marxista italiano, nacido en Ales, Cerdeña. De familia modesta, logra matricularse gracias a una beca en la universidad de Turín, pero abandona los estudios en 1914 para dedicarse a la militancia política. Arrestado en 1926, fue condenado en 1928 por un tribunal fascista a 20 años de cárcel, y murió en una clínica después en 1937.

directamente o inmediatamente nada real. De acuerdo con la tesis XI de Marx sobre L. Feuerbach, Sánchez piensa que la actividad filosófica puede ser praxis, es decir, no solo se trata de interpretar el mundo, sino de transformarlo. Obviamente, se refiere a la filosofía que, vinculada conscientemente a la práctica, propone ser instrumento teórico de la transformación de la realidad. Esta concepción de que la filosofía sea interpretación del mundo o instrumento para su transformación, la comparte Sánchez Vásquez en su libro llamado: *Filosofía de la praxis*.⁷⁰ Ahora bien, no podemos hablar del aporte de la filosofía de la praxis a una teología de la acción olvidando las grandes aclaraciones de Antonio González en su obra *Teologías de la praxis evangélica*.⁷¹ Dice González, “la teología tiene que elaborar una concepción de la revelación que pueda dar cuenta críticamente de la función que la palabra de Dios tiene en la praxis cristiana”.⁷² De hecho, nuestra propuesta de fundamentos mira más allá de una praxis cristiana, sin embargo una praxis cristiana que denuncia la radicalidad del pecado en la actividad humana tanto individual como social para hacer visible la luz de la salvación que ha tenido lugar en Cristo, aporta mucho a nuestro propuesta teológica. Esto supone que una teología de la acción, tiene que explicar por qué el mensaje de la cruz desempeña una función liberadora respecto a la praxis humana, atenazada por el pecado.

Así pues, el recurso a la filosofía de la praxis en la fundamentación de una teología de la acción, en la misma perspectiva de Antonio González permite llevar a cabo un análisis de la praxis humana que no nos libera necesariamente del peligro de convertir la revelación cristiana en un caso particular de un proceso más general; pero tiene la intención de mostrar que la existencia humana tiene determinación concreta de la revelación de Dios.⁷³ El análisis de la praxis humana permite delimitar un ámbito desde el que sea posible entender la revelación de Dios, en el caso de que ésta se haya producido; una revelación que precisamente transforma hondamente nuestra praxis. Así se resume el aporte de la filosofía de la praxis: si la teoría de por sí no cambia al mundo, sin embargo puede contribuir a transformarlo justamente como teoría. Es decir, aporta posibilidad de transitar

⁷⁰ Ver Sánchez, *Filosofía de la Praxis*, 246-247.

⁷¹ Ver González, Antonio, *Teología de la praxis evangélica*. Santander: Sal Terrae, 1999.

⁷² *Ibid.*, 15.

⁷³ *Ibid.*, 71.

conscientemente de la teoría a la práctica; y, por tanto, para que la primera cumpla una función práctica de ser orientación de la acción. Esta forma de pensar influye mucho en las posiciones de una teología de la acción cristiana, que descubriremos más adelante, cuando expondremos la comprensión de la noción de praxis en la Teología Latinoamericana.

2.3 Contribuciones de la Filosofía de la Acción Comunicativa

Cuando hablamos de las contribuciones de la acción comunicativa, hacemos referencia directa a la teoría de la acción comunicativa desde los aportes de Jürgen Habermas. De hecho, los trabajos de Habermas representan una fuente inagotable para varias disciplinas – política, ética y filosofía de la religión –; sin embargo para un teólogo, más especialmente, el de una teología de la acción humana, las reflexiones de Habermas aporta un esfuerzo por captar en qué consiste el cambio de paradigma en una teoría de la acción comunicativa. El cambio de paradigma consiste en olvidar el dialogo del alma consigo misma para abrirse al mundo de la vida como participantes diferentes y, por tanto, como interlocutores válidos. También se trata de un esfuerzo para captar qué significa comunicar. Sin embargo, comunicación en Habermas no es comunicar algo; comunicación es comunicar entre. Gracias a la comunicación constituimos el mundo; y apostamos por un mundo verdadero, por un mundo social correcto, por un mundo subjetivo auténtico. A veces la gente olvida que el paso fundamental de la comunicación es hermenéutico, es comprensión. Hermenéutica no es una actividad individual, hermenéutica es una actividad comunitaria o comunicativa.⁷⁴ En el diálogo de dos sujetos – al menos –, está inscrita la búsqueda de la comprensión sobre algo que se sitúa en el nivel de los hechos físicos, de las normas de nuestra sociedad, y de las experiencias vividas interiormente por los sujetos. El significado del sujeto allí se transforma prácticamente en una forma de intersubjetividad intercomunicativa.

En síntesis, la noción de racionalidad comunicativa expresa tres dimensiones: la relación del sujeto cognoscente frente a un mundo de acontecimientos y de hechos; la relación

⁷⁴ Cito aquí unas frases de la entrevista con el profesor Guillermo Hoyos, 22 de agosto de 2008.

práctica del sujeto en interacciones con otros sujetos actuantes en un mundo de sociabilidad; y, finalmente, las relaciones del sujeto sufriente y apasionado con su propia naturaleza interna, con su subjetividad y con la subjetividad de los demás. Queremos anotar al leer las doscientas páginas de la *Teoría de la acción comunicativa*, caemos en la cuenta de que el punto de partida y el tema básico de toda la obra de Habermas es la distinción y la contingencia de la relación entre dos esferas diferentes de la sociedad humana: el trabajo y la interacción, la técnica y la praxis. La apropiación de la naturaleza por los hombres mediante instrumentos es algo diferente, en esencia, a la interacción en una totalidad ética por medio de lenguaje. Habermas propone sustituir la determinación dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción por la relación contingente entre estas dos esferas del actuar instrumental y del práctico-simbólico. Frente a tal situación es posible la liberación a través de las ciencias sociales. La tarea es, en definitiva, arrancar la esfera de la interacción de su sometimiento a la razón instrumental, y someter al interés en la emancipación los cánones de la ciencia, volviendo a reunir teoría y praxis ahora que andan separados.⁷⁵ Así Habermas distingue entre interés técnico, por un lado, y los intereses prácticos y emancipatorios por otro, basándose en una distinción categorial entre acción racional deliberada y una acción comunicativa (relación sujeto-sujeto orientada al entendimiento sobre algo en el mundo). El resultado es la teoría de la acción comunicativa.

La teoría de la acción comunicativa no está unida ya a la filosofía de la conciencia ni a la filosofía del sujeto autoconsciente (no-dialógico, solitario); sino que se inspira principalmente en la filosofía del lenguaje ordinario (o común), concretamente en la teoría de los actos del habla. La modificación y refinamiento del habla por Habermas, en el ámbito de las interacciones comunicativas – enfocando la comunicación desde la perspectiva del habla – alcanza una comprensión de los rasgos distintivos de la acción comunicativa. En la teoría de la acción comunicativa se utiliza la noción de “la acción comunicativa” como clave para la construcción de teorías que nos permiten entender mejor las estructuras del mundo vital; y en particular las amenazas que sufre el mundo vital debido a mayores imperativos burocráticos y económicos que afectan los servicios y vidas

⁷⁵ Ver Pinto-Mosqueira, *Yachay, Revista de cultura, filosofía y teología*, 110-112.

personales que se convierten en objetos de la administración, o en mercancías.⁷⁶ La acción comunicativa es intrínsecamente dialógica, pues hay un oyente y un hablante. Es un tipo distinto de acción que no se orienta hacia el éxito; tampoco se trata del logro eficiente de una interacción social; la acción comunicativa nos orienta hacia la comprensión mutua cuyos fines trascienden la búsqueda de interés de la razón instrumental. Busca el entendimiento entre los dialogantes para lograr un acuerdo, y así, llegar a la mutualidad intersubjetiva de una comprensión recíproca, de un conocimiento compartido, de una confianza mutua y un acuerdo o consenso entre oyente y hablante.

Algo muy valioso para una teología de la acción es que, según Habermas, el que actúa comunicativamente debe hacer surgir unos requisitos de validez universales y suponer que ellos pueden justificarse. Estos requisitos, que se establecen en las estructuras generales de la comunicación posible, en las estructuras intersubjetivas de la producción social, etc., no son siempre temáticos pero están implícitos en todo acto de habla: a) comprensibilidad de la expresión simbólica; b) verdad del contenido proposicional; c) veracidad (es decir, sinceridad) de la expresión intencional; y d) exactitud del acto de habla respecto a las normas y valores existentes. Si se da una ruptura en la comunicación, para resolverla debemos dirigirnos hacia un nivel del discurso y de la argumentación donde intentemos justificar de modo explícito los requisitos de validez sobre los que se duda. Hay que resolver los conflictos en la comunicación a través de la argumentación no-manipulada y no-coercitiva. Desde la perspectiva de los participantes en la acción comunicativa, se advierte que el conocimiento se orienta hacia el mundo objetivo físico, social o moral y subjetivo o estético. Al elaborar el contenido normativo de la idea de entendimiento en la racionalidad comunicativa, el autor, refiriéndose al concepto de mundo de la vida aclara que el mundo vital, es aquello que los participantes en la comunicación tienen ya elaborado; aquello mediante lo cual resuelven los problemas de entendimiento. Los pertenecientes a las mismas colectividades sociales suelen compartir el mundo vital.

En síntesis, nos atrevemos afirmar que el nivel fundamental en que la acción comunicativa de Habermas refuerza una propuesta de una teología de la acción es el entendimiento de la

⁷⁶ Ver Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 351-432.

fe como praxis comunicativa; se trata una relación entre la “fe” y el “obrar”. Contra todas las reducidas concepciones sobre la fe, la acción comunicativa ayuda a poner de manifiesto, bajo signos teológicos, el carácter intersubjetivo – la estructura comunicativa – de la fe, para alcanza su comprensión en una praxis comunicativa. Allí, la fe se entiende como una praxis en la historia y en la sociedad; como una esperanza solidaria en el Dios de Jesús, en tanto que Dios de vivos y muertos, que convoca a todos como sujetos ante su persona. En esta acción comunicativa se evidencian la función y el valor de la fe o más precisamente de las doctrinas cuyas expresiones toman en cuenta la enorme variedad de estructuras sociales, de culturas y mentalidades humanas, y posibilitan así una moral humana común particularizada en los diversos contextos, lo cual puede contribuir a una transformación sólida de la realidad presente.

Obviamente hay que aclarar también que la postura de Habermas acerca de la religión ha sido discutida desde distintos enfoques que le acusan de unilateralidad y reduccionismo. Por un lado, sobrevalora el carácter ilustrado, racional y argumentativo de la sociedad, a pesar del actual reencantamiento del mundo por los medios de comunicación social. Por otra parte, minusvalora la importancia del pensamiento simbólico y la capacidad de irradiación y de fascinación de los credos religiosos, con sus correspondientes rituales, como factores que configuran nuestra imagen del mundo. Es conveniente para entender la unidad del pensamiento de Habermas en cuanto a la religión, aproximarse a su libro: *Entre naturalismo y religión*.⁷⁷

2.4 Posibles contribuciones de los ensayos filosóficos latinoamericanos a una teología de la acción

De antemano, queremos precisar que este apartado no tiene la pretensión de presentar un estudio detallado de una supuesta filosofía latinoamericana – que de hecho está en construcción –, sino abrir un paréntesis integrador de los esfuerzos o ensayos filosóficos que se están haciendo en América Latina y descubrir en qué ellos pueden aportar también a

⁷⁷ Ver Habermas, *Entre naturalismo y religión*. España: Paidós, 2006.

una teología de la acción. Para ello, dos documentos nos servirán de apoyo a la elaboración de este punto. El primer documento es *El trabajo filosófico de hoy en el continente* de la Sociedad Interamericana de Filosofía⁷⁸; se trata de una publicación representativa de los aportes de todos los filósofos ensayistas del XIII Congreso Interamericano de Filosofía. Bajo la dirección ejecutiva de la Sociedad Interamericana de Filosofía, una multitud de pensadores en una atmósfera pluralista de toda América latina estuvieron reunidos en Bogotá del 4 al 9 de julio de 1994 para compartir sus investigaciones hacia un mejor reconocimiento. Vale la pena citar algunos nombre entre otros: Carlos B. Gutiérrez, Guillermo Hoyos, Jaime Rubio (Colombia); Eduardo Rabossi (Argentina); Fernando Salmerón (México); y María Rivera de Tuesta (Perú). Hay que subrayar sin embargo que a pesar de ser autores latinoamericanos casi todas las conferencias centrales fueron sobre autores europeos. Por eso conviene resaltar la presentación de Mauricio Nieto sobre *Las prácticas científicas y el Tercer mundo: liberación o dominación*⁷⁹, en la que ofrece un análisis de las prácticas científicas y su relación con la sociedad que las produce y absorbe. Se propone así una metodología para la revisión de la historia de la ciencia en relación con el Tercer mundo. En el marco de la Filosofía de la Liberación, la reflexión de María Luisa Rivera de Tuesta *Pensamientos prehispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica*,⁸⁰ es interesante en cuanto que expresa que la filosofía inculturada y la filosofía de la liberación postulan, en forma general, una praxis orientada, reflexivamente, para solucionar el problema surgido hasta lograr una armoniosa síntesis. De este modo, el conjugar y hacer válidas las filosofías occidentales en el mundo cultural y en la realidad histórica latinoamericana, sirve de instrumento de análisis crítico y cambio para nuestra realidad.⁸¹

El otro documento es el libro de Raúl Fonet-Betancout, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*.⁸² Es más bien un ensayo para el quehacer filosófico de hoy en América Latina cuya perspectiva de trabajo es permitir filosofar a la altura de las complejas y

⁷⁸ Ver Sociedad Interamericana de Filosofía, *El trabajo filosófico de hoy en el Continente*. Bogotá: Editorial ABC, 1995.

⁷⁹ Ibid., 651.

⁸⁰ Ibid., 1135.

⁸¹ Ibid., 1136-1140.

⁸² Ver Fonet-Betancout, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. Costa Rica: DEI, 1994.

diversas exigencias de todas las culturas de nuestro continente.⁸³ Su estilo de pensar pregunta por una cultura de diálogo y del intercambio en la búsqueda de un filosofar auténtico en el continente latinoamericano. De hecho, el pensamiento de Raúl nos lleva a entender que las posibles contribuciones de la filosofía latinoamericana y caribeña son: una perspectiva intercultural desde la experiencia indoamericana y afroamericana así como una orientación interdisciplinaria que también deberá caracterizar dicha filosofía.⁸⁴ La filosofía intercultural en este caso representa un punto de convergencia cultural común creado desde las potencialidades filosóficas que se va historizando sin ser colonizado por una tradición cultural.⁸⁵ Eso exige renunciar a la tendencia, tan propia de toda cultura, a absolutizar o sacralizar lo propio; contrastando con lo anterior, hay que fomentar el hábito de intercambiar y de contrastar. De este modo, la filosofía intercultural apunta a la realización de la filosofía en el sentido de un proceso continuamente abierto en el que se van convocando y van aprendiendo a con-vivir las experiencias filosóficas de toda la humanidad.

Sintetizando lo anterior nos preguntamos qué pueden aportar los ensayos filosóficos latinoamericanos a una teología de la acción. En primer lugar, pueden aportar a la comprensión de categorías “inter”, “multi” y “pluri”, en el marco de las culturas de Latinoamérica. En segundo lugar y en continuidad con el primero, aporta una reflexión sobre la alteridad en cuanto respeto y reconocimiento del otro y de lo otro como condición que hace posible la experiencia humana misma.⁸⁶ En fin de cuentas, desde cierta comprensión de las reflexiones de Raúl Fonet-Betancourt – una figura de experiencia en los estudios de filosofía latinoamericana –, dos aspectos pueden aportar a una teología de la acción en el marco latinoamericano: la condición experiencial histórica de la realidad americana en su originaria pluralidad,⁸⁷ y también un programa interdisciplinario de la tradición pluralista del pensamiento, condicionado por el interés filosófico intercultural.⁸⁸

⁸³ Ver Fonet-Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, 9.

⁸⁴ *Ibid.*, 11.

⁸⁵ *Ibid.*, 12-14.

⁸⁶ *Ibid.*, 21.

⁸⁷ *Ibid.*, 39 y 65.

⁸⁸ El tema de la filosofía intercultural se encuentra desarrollado también en el libro de Leopoldo Zea, *Filosofía y cultura Latinoamericana*, Caracas, 1976.

2.5 Clarificación de términos referentes a la acción humana

Después de identificar de manera breve los aportes de la filosofía coherentes con nuestra propuesta de fundamentos para una teología de la acción, queremos relacionarlos, para lograr una clarificación de términos referentes a la acción humana, con nuestra investigación teológica. Según la disciplina epistemológica, la “acción humana” puede ser asumida como actividades y hechos (en cuanto una realidad objetiva), como actos (en cuanto implica una realidad subjetiva) y como movimientos (es decir una realidad dinámica). Las consideraciones de la acción humana como una realidad triple (objetiva – subjetiva – dinámica), nos permitirán salir de la dialéctica de la teoría – práctica para hablar de preferencia a nivel de una teología de la acción de la noción de praxis como actividad productiva y transformadora del mundo. La “actividad” como campo de acción es una facultad de obrar o la prontitud en el obrar. Y, como conjunto de operaciones o tareas propias de una persona, se asimila también “la actividad” a “la acción humana” o al “hecho humano” como realidad objetiva en una situación determinada. Se dice de algo que es un hecho cuando está ya cumplido y no puede negarse su realidad (*factum*). El hecho es el resultado de un hacer, el resultado de la cosa llevada a cabo (*res gesta*). Es, además, el principio de lo verdadero, de tal modo que *verum ipsum factum*.⁸⁹ A menudo se ha opuesto el “hecho” a la “apariencia”, si bien en otros casos se han equiparado los hechos con los fenómenos, especialmente con los fenómenos naturales. E. Kant a menudo habla del “hecho” como *faktum* de la ciencia natural, es decir, de la física, como un hecho que está ahí y que debe justificarse epistemológicamente. En la fenomenología de Husserl se ha establecido una distinción entre hecho (*Tatsache*) y esencia (*Wesen*), pero se ha puesto asimismo de relieve la inseparabilidad de ambos como ciencias de hechos o ciencias fácticas. Heidegger y Sartre han introducido términos especiales para distinguir entre “hecho” en sentido corriente, y “hechos” en contraposición con ideas o conceptos, en un sentido existencial. En este último sentido Heidegger y Sartre introducen respectivamente los términos *Faktizität* y *facticité* (traducidos por *facticidad* en español). La facticidad es una de las dimensiones del *dasein* en tanto que “está-en-el-mundo”, y es el hecho de estar arrojado entre las cosas y en situaciones. Similarmente, la facticidad es para Sartre una

⁸⁹ Ver Ferrater-Mora, *Diccionario de filosofía*, t1, 1570-1573

dimensión básica del *pour-soi* (para-sí), el cual está sostenido por una perpetua contingencia. Así, sin la facticidad, la conciencia podría elegir sus vinculaciones con el mundo, de modo que yo podría determinar el nacer como obrero o nacer como burgués. En otras palabras, lo que llamamos “hecho” en este caso, determina el modo como voy a estar en el mundo, pero no puede determinar mi ser.⁹⁰

También, la acción humana puede ser asimilada por la noción de “acto” en el sentido latín de *actus*, *agere*, y es sinónimo de “hecho”. Sin embargo, a nivel filosófico, el acto puede ser opuesto al hecho, en el sentido de que el “hecho” no implica necesariamente la intervención de la voluntad humana mientras que el acto sí lo necesita. En este sentido, sólo el hombre hace actos.⁹¹ Allí entendemos por qué Lonergan estudia los actos en el marco de las significaciones, porque sólo los actos del sujeto actuante tienen sentido y significado. Lonergan dice que los actos son fuentes de significación todos los actos conscientes y todos los contenidos a que tendemos en cualquiera de los cuatro niveles de conciencia.⁹² Los actos de la significación son: (1) potenciales, (2) formales, (3) completos, (4) constitutivos o efectivos, (5) instrumentales. En el acto potencial la significación es elemental: todavía no se ha llegado a distinguir entre significación y significado. El acto formal de significar es un acto de concebir, pensar, considerar, definir, suponer, formular. El acto pleno de la significación es un acto de juzgar. Las significaciones activas aparecen con los juicios de valor, las decisiones y las acciones. Los actos instrumentales de la significación son las expresiones, y ofrecen a la interpretación de los demás, los actos potenciales, formales, plenos, constitutivos o efectivos de la significación, puestos por el sujeto.

La noción de “acción humana” puede ser considerada también como un término de “movimiento” que significa el cambio y el devenir. Se habla entonces de las diversas especies de movimiento a que se refería (generación, corrupción, aumento, alteración, traslación), así como del problema mismo del movimiento. El propio Aristóteles siguió a veces el mismo camino, sobre todo al tratar con detalle lo que llamaba el “movimiento local”. Sin embargo, Paul Ricœur en sus explicaciones de la contribución de la filosofía del

⁹⁰ Ver Sartre, *L'être et le Néant*, 125-126; en Ferrater-Mora, *Diccionario de filosofía*, 1572.

⁹¹ Ver Alarcía, *Diccionario enciclopédico Quillet*, t.1, 54.

⁹² Ver Lonergan, *Método en teología*, 81

lenguaje ordinario al problema del sentido de la acción en tanto que acción, dedica también una parte al lenguaje de la acción. La tendencia general consiste en distinguir el universo del discurso en el que se habla de la acción, del universo del discurso en que se habla del movimiento. Dicho planteamiento se inspira en la segunda obra de *Wittgenstein* titulada *Investigaciones filosóficas*.⁹³ El tema general de esta reflexión es el siguiente: el lenguaje con el que descubrimos los movimientos y los acontecimientos de la naturaleza. Si digo: “estiro el brazo para mostrar que me doy la vuelta” produzco un enunciado que no puede situarse en la misma categoría que el enunciado “el brazo se levanta” (éste describe un movimiento, aquel una acción; este describe un movimiento que es observado por un espectador, aquel describe una acción desde el punto de vista del agente que lo ha hecho).

En una teología de la acción se habla también de la “praxis” o “acción-praxis”. Este aspecto será profundizado más adelante; sin embargo consideramos desde ahora que entendemos por “praxis” el conjunto de todos los actos humanos en sus diversas estructuras, en la cual quedan incluidos todos los términos relativos a la acción humana. La experiencia sensible en su carácter de acto, el pensamiento como acto y el lenguaje en cuanto acto, son partes integrantes de la praxis. De hecho, recordamos que Gustavo Gutiérrez ha sostenido que además de la perspectiva del pobre en la Teología de latinoamericana como novedad fundamental, el método teológico de la liberación se ha caracterizado precisamente por afirmar el primado de la praxis. Por eso, la pregunta de los contemporáneos de Gustavo, y en especial de Clodovis Boff fue: ¿En qué sentido y de qué modo la praxis influye en la práctica teológica y se puede pertenecer al campo de las discusiones epistemológicas? Esta pregunta suele resaltar que la praxis como mediación procurará descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo al plan de Dios y consiste en la búsqueda de discernimiento de los efectos propiamente teóricos de la práctica política. La praxis se construye por una articulación de las acciones humanas con las de otras fuerzas históricas; una apreciación ética y evangélica de los objetivos y medios propuestos; un discurso de acción que levanta al pueblo y lo lleva a una lucha como puente entre la decisión y la ejecución.⁹⁴

⁹³ Ver Ricœur, *Discurso de la acción*, 13.

⁹⁴ Ver Boff, *Teología y Práctica: Teología de lo político*, 386.

En fin, la praxis liberadora lleva a descubrir nuevos espacios que desafían a los pueblos de hoy, tal como: el desplazamiento de la sociedad política hacia la sociedad civil, donde la globalización destruye la identidad nacional y las culturas locales. Añadimos que una teología de la acción en su fundamentación no podría ser simplemente crítica y equilibrada sin promover una praxis liberadora, es decir, encarnada en los pobres y en la historia, marcada por el lugar social de la acción humana.

2.6 La acción humana como tema relevante en teología

En relación con lo que hemos desarrollado anteriormente, la noción de “acción” entendida como “todo lo que pertenece a cada sujeto por sí mismo, pero sin formar parte de su esencia”,⁹⁵ puede revestirse de varios significados como lo hemos visto. Así pues, el término *agere* (llevar hacia delante, empujar) en filosofía se relaciona por un lado con el sentimiento interior del esfuerzo y de la voluntad; y por el otro con los movimientos exteriores que son su manifestación. Desde punto de vista de la moralidad, una “acción” significa una decisión o una intervención eficaz por iniciativa propia, de una actividad voluntaria que no está determinada ni por su naturaleza, ni por nada exterior a ella. Por esto, la relevancia de la noción de la acción humana en teología significa la comprensión como acción humana responsable, *actus humani* en su sentido pleno.

Generalmente la relevancia de la noción de “acción” puede considerarse de tres maneras relacionadas entre sí para sintetizar la variada actividad humana en el momento de ser realizada: 1) puede consistir en modelar una materia exterior al agente, en encarnar una idea, en hacer cooperar diversas potencias físicas o ideales (*poiein*, hacer, crear, fabricar); 2) puede consistir en modelar el agente mismo, en esculpir sus miembros y sus hábitos, en hacer vivir la intención moral en el organismo, en espiritualizar así la vida animal misma, y, con ella, la vida social (*prattein*, obrar); en fin, 3) puede consistir en realizar el pensamiento en lo que tiene de más universal, de eterno, la contemplación en el sentido fuerte y técnico

⁹⁵ Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía*, 12.

(teorein, contemplar).⁹⁶ En el primer sentido, la acción aparece oponerse a la idea; lucha para dominar una materia más o menos rebelde y enriquecerse con la colaboración de sus medios de expresión. El segundo sentido de la “acción” parece oponerse a la intención, que debe precisar, fecundar y acabar. En el tercer caso la acción contemplativa parece oponerse a la agitación discursiva de la meditación o de la práctica; pero, en realidad, expresa la unidad perfecta del ser y del conocimiento. Estas tres comprensiones de la variada actividad humana expresan de manera relevante la realidad profunda de las cosas que precede al pensamiento. De este modo, la acción se presenta con un carácter sintético, siendo el punto en que convergen el mundo del pensamiento y el mundo moral. Es la síntesis del querer, del conocer y del ser, la que hace posible que metafísica, ciencia y moral se encuentren solidariamente relacionadas.⁹⁷ La acción es la síntesis de la espontaneidad y de la reflexión, de la realidad y del conocimiento, de la persona moral y del orden universal, de la vida interior del espíritu y de las fuentes superiores en que se alimenta.⁹⁸

Con Paul Ricœur, hemos completado nuestra comprensión de relevancia de la noción de la acción a partir de una ontología del acto. Dice Ricœur que la identidad (*ipse*) se atestigua a sí misma reflexivamente, no en una identidad sustancial siempre huidiza, sino en su acto efectivo, en la fecundidad de su ser.⁹⁹ Para ello, el origen del acto, nadie lo puede abstraer considerándolo como una sustancia categorial. Es única, renovada más que repetida en cada acción. La identidad del acto no se presenta de otro modo sino en el presente de su surgimiento actual. En nuestra propuesta teológica de fundamentos para una teología de la acción, las consideraciones anteriores se tendrán en cuenta cuando hablemos de la noción de la acción o actividad humana. Para ello, nuestra utilización de la noción de acción o toda actividad emprendida por un sujeto humano, se referirá a una “acción-praxis”; se trata de una acción transformadora, como una acción con toda su densidad teórica, orgánica y estratégica desde la perspectiva teológica. La acción transformadora en nuestra propuesta de teología de la acción es triple: 1) la acción con la cual se transforma el mundo material mediante el trabajo creador, la ciencia y la tecnología, la economía y la ecología; 2) la

⁹⁶ Lalande, *Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía*, 13-16.

⁹⁷ Ver Blondel, *La Acción* (1893), n° 340.

⁹⁸ Ver Xavier, *La experiencia de Dios en la acción social*, 21.

⁹⁹ Ver Gilben, *Algunos pensadores contemporáneos de la lengua francesa*, 170 - 172.

acción con la cual se construye la sociedad, o el mundo social dentro del cual convive la política, la acción social, la ciudadanía; 3) la acción con la cual se recrea simbólicamente el mundo mediante el arte.

En resumen, el significado relevante en nuestra reflexión teológica de la noción de la acción humana, se acerca a la definición de Aristóteles en la *Ética de Nicómaco*, cuando habla de la acción como el proceso y el resultado de actuar por una elección deliberada.¹⁰⁰ Aristóteles distingue tres clases de actividades propias del hombre: la teórica o contemplativa, cuyo fin es el conocimiento; la poética, cuyo fin es la producción de una cosa, y la práctica, cuyo fin es obrar bien. El ámbito de la acción humana, por consiguiente, es el denominado mundo moral, o ético.¹⁰¹ Así pues, hablar de la relevancia de la “acción” en una teología especialmente en el marco de una teología de la acción, implica releer la acción humana en su triple dimensión mencionada anteriormente, desde la fe, en relación con el proyecto del Dios Trino, revelado plenamente por y en Jesucristo.

De una manera especial, nuestra propuesta de fundamento de una teología de la acción se concentrará en la acción humana que construye y transforma la sociedad y sobre todo, la historia que se va tejiendo con ella. Una noción de teología de la acción, de hecho, parte de la realidad existencial del hombre, de su realidad social para llevarle hacia Dios. Los hallazgos de un hombre están al servicio de los hombres, sus hermanos, con miras a presentar el auto-develamiento de Dios a través de Jesucristo comunicador y dador de nueva vida. De este modo, una teología de la acción parte de la realidad humana y por un esfuerzo de lectura y comprensión analítica “del contexto de esta realidad-ahí”,¹⁰² hace visible la acción de Dios que nunca abandona a su pueblo.

¹⁰⁰ Ver Aristóteles, *Ética Nicómaco*, 22.

¹⁰¹ Según Aristóteles, la vida propiamente humana es la vida ética y ésta consiste en el cultivo de las virtudes éticas y las dianoéticas; en la actividad (praxis) conforme a la virtud más excelente y según lo mejor que hay en el hombre; y también en ello consiste la felicidad y, por esto, la ética y la política son la realización del fin (telos) de la naturaleza humana. Ver Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II, 5-6; X, 6-7.

¹⁰² Parra, *Textos, contextos y pretextos: teología fundamental*, 265.

CAPÍTULO II
APORTES DEL CONCILIO VATICANO II Y DE LA TEOLOGÍA
LATINOAMERICANA A UNA TEOLOGÍA DE LA ACCIÓN

El presente capítulo de nuestra propuesta de fundamentos para una teología de la acción hace la conexión con el anterior por sus aportes de fundamentos doctrinales relacionados con los históricos tomados de las investigaciones del estado del arte. Los fundamentos doctrinales en el texto toman el sentido de testimonios de la Tradición como modelo o más bien como una hipótesis sobre la actividad humana. Desde una cierta comprensión de la reflexión de Lonergan sobre las doctrinas, consideramos que hay tres pasos complementarios para una explicación metódica del dinamismo de desarrollo e historicidad constitutivos de la realidad concreta de las doctrinas en la tradición católica.¹ El primer paso, consiste en asumir la categoría teológica general de las diferenciaciones de la conciencia fundamentada en el campo de la interioridad. Esto significa que el hombre, en orden a ejercer tareas diferentes ante las urgencias y posibilidades que plantea la vida, desarrolla conjuntos de operaciones a partir de su única estructura dinámica. El segundo paso consiste en desplegar en su secuencia factual, una panorámica de los procesos de creación doctrinal al interior de la tradición cristiana desde sus albores hasta hoy. Esta panorámica proporciona una imagen narrativa suficiente para captar la inteligibilidad inmanente de los eventos de sentido que se han ido creando en la doctrina católica. Lonergan considera este proceso como un parámetro de las diferenciaciones de la conciencia aplicado a las doctrinas cristianas, para su oportuna comprensión y su desarrollo. En último lugar, hay que integrar la permanencia de los dogmas en una perspectiva del significado, mediante una interpretación cuidadosa de algunos textos conciliares compatibles con la historicidad humana.

A partir de los presupuestos anteriores, el contenido del presente capítulo ha sido elaborado para precisar algunas categorías generales ligadas con las del primer capítulo, en especial con la acción humana y la interioridad del sujeto actuante, desde las posiciones que va estableciendo la Iglesia al confrontar el Magisterio conciliar del Vaticano II con un

¹ Ver Lonergan, *Método en teología*, 294-296.

problema nuevo – y en nuestro caso – con la actualidad de una reflexión sobre una teología de la acción humana en el mundo. Presentaremos a continuación, los planteamientos de la Iglesia Católica, a la luz de la Revelación y del enriquecimiento particular de la tradición en *Gaudium et Spes*. Desde ahora, queremos subrayar que la reflexión sobre la actividad humana es plural dentro de la misma Iglesia Católica. Sin querer proponer una teología de la acción humana solamente para América Latina, no podemos quedarnos indiferentes ante las grandes reflexiones teológicas que se están haciendo en el Continente hacia un actuar humano más justo y liberador. Por esto, concluiremos este capítulo con los planteamientos, en América Latina, de teólogos que nos orientan hacia una teología práxica y plural con relevancia histórico-social liberadora y a la vez comunicativa.

1. La *Gaudium et Spes* como orientación de una teología de la acción en el mundo

Al final de la primera sesión del Concilio Vaticano II, en diciembre de 1962, la *Gaudium et Spes* surgió como un documento original en la historia de la Iglesia. Original en el sentido de que es el documento más largo del Concilio, y también representa el primer documento conciliar en el cual el Magisterio extraordinario se pronuncia sobre un aspecto claramente temporal de la vida cristiana, es decir, de los problemas de la vida terrestre del hombre. De hecho, la estructura de la *Gaudium et Spes* parte de los datos de la fe, apoyándose en una descripción de la condición humana en el mundo para llegar a una postura teológica. Conocida primeramente como “Esquema XVII”, antes de llamarse “Esquema XIII” y posteriormente en 1965, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual; la *Gaudium et Spes* introduce postulados fundamentales sobre el hombre que de manera providencial, se encuentran desarrollados en las reflexiones sobre la condición de la criatura, su elevación al orden sobrenatural, el estado de pecador y su relación con las realidades del mundo actual.² A continuación, presentamos su ubicación teológico-doctrinal en referencia a la orientación que puede propiciar a una teología de la acción humana en el mundo. Creemos que más allá de los primeros esfuerzos de autores para plantear una reflexión sobre la bondad de las actividades humanas, la *Gaudium et Spes* ha venido

² Ver *Gaudium et Spes*, n^{os} 2 y 3; y Rahner, *La Iglesia en el mundo actual*, 116.

vislumbrar un nuevo camino hacia una teología de la acción integradora desarrollada a la luz de la revelación divina. De hecho, la novedad teológica de *Gaudium et Spes* se mira a contraluz del magisterio anterior al Concilio Vaticano II. Desde Trento hasta el Concilio Vaticano I, y sobre todo el Syllabus de Pío IX de 1864, la actitud prudente del magisterio anterior es de rechazo, condena y distancia respecto del mundo. En otras palabras, el magisterio rompió con la modernidad. La *Gaudium et Spes*, por el contrario, expresa la cercanía de la Iglesia al mundo, diálogo con la modernidad y servicio a la humanidad. Valora muchas cosas que el mundo valora, como el diálogo, la subjetividad libre y autoconsciente, el desarrollo científico y tecnológico, la autonomía de las realidades terrenas. Por esto, la Constitución *Gaudium et Spes* se llama “pastoral” porque, apoyada en principios doctrinales, pretende exponer la relación que media entre la Iglesia; mundo y comunidad actual.³ Entonces, el Concilio expone cómo entiende la relación de la Iglesia con el hombre de hoy y cuál es la misión de la Iglesia al respecto.

1.1 Ubicación teológica-doctrinal de la *Gaudium et Spes* en el Concilio Vaticano II

La llegada de la *Gaudium et Spes* revela el secreto sobre la preocupación de la Iglesia por aclarar el sentido de su presencia y su actividad en el mundo a la luz del Evangelio. De hecho, ha llegado a la vida de los católicos y los cristianos en general la novedad histórico-ecclesial más esperada por todos. Esto responde a lo que Juan XXIII quería. No sólo preocuparse por dato revelado y por la tradición de la Iglesia, sino por la apertura al mundo y el diálogo con él para ver cómo llega el mensaje revelado a los hombres de hoy en su lenguaje y comprensión. Por eso, en su discurso inaugural del Concilio, el Papa Juan XXIII tipifica el origen y sentido de esta novedad, señalando que el Concilio Vaticano II será un concilio ecuménico que posibilita la relación entre la Iglesia y el mundo; tenderá puentes entre el universo cristiano y las demás religiones; será abierto a las exigencias del mundo moderno; es decir, la doctrina cristiana ha de ser custodiada y enseñada en forma cada vez más eficaz mirando al presente y considerando las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo moderno; por lo tanto, pondrá al día a la Iglesia para que ella esté

³ Ver *Gaudium et Spes*, n° 1.

abierta a los signos de los tiempos lo cual da actualidad a la Iglesia, adecuando su mensaje a los tiempos modernos y afrontando los nuevos problemas humanos.⁴ Para lograr tales objetivos ya no será suficiente una Iglesia que sea guardián de un depósito de fe que se preocupe solamente por la formulación de contenidos, sino que también atienda al carácter existencial e histórico de la misma: una Iglesia “servidora, pueblo de Dios y sacramento universal de salvación”.⁵ Así pues, se da un giro antropológico, en el que el hombre viene a ser sujeto de la teología. El ser humano, interlocutor de Dios, constituye ahora la idea clave de los temas teológicos.

En cuanto a una reflexión sobre la acción humana en el mundo, hasta el Concilio Vaticano II, los teólogos en general tomaron una postura implícita, contenida en dos tesis defendidas permanentemente por la tradición cristiana. La primera se refiere a la bondad radical de la materia y del tiempo. La segunda menciona la doctrina de la gloria de Dios como fin último de la creación presentando la acción del hombre como participación de la bondad divina.⁶ Pero, en el Concilio Vaticano II, la reflexión teológica sobre la acción humana toma el camino hacia una teología práctica, plural e integradora de las dos tesis mencionadas anteriormente. En particular en *Gaudium et Spes*, enuncia el primer principio sobre la actividad humana considerada en sí misma como respuesta al propósito de Dios.⁷ Lo que hace posible a *Gaudium et Spes* enviar un mensaje al mundo es su fundamentación teológica que gira en torno al concepto de “creación – redención” que desarrolla desde una Antropología teológica (dignidad humana) con base en la Cristología.⁸ Por esta razón la Cristología de la *Gaudium et Spes* al afirmar que el misterio del ser humano creado como imagen de Dios y hecho partícipe de la vida de Dios por la Encarnación del Verbo, abre el campo al concepto de filiación divina que desarrollaremos como intrínseco al tercer capítulo del presente trabajo (ver cap. III, 3). También el Concilio en la *Gaudium et Spes* logra un avance al declarar la autonomía de la creación y del ser humano. Esto quiere decir que las cosas y el ser humano tienen consistencia, un orden, una finalidad, y esto Dios lo

⁴ Ver Juan XXIII, *Allocutio in sollemni SS. Concilii inauguratione: Gaudet Mater Ecclesia (Discurso de apertura del Concilio Vaticano II)*. AAS., vol. LIV, n. 14 (die 11 octobris mensis a. 1962), 786-796; Ver Wicks, *Introducción al Método teológico*, 31-33.

⁵ *Gaudium et Spes*, n^{os} 40-43.

⁶ Ver Peña (De la), *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, 222-223.

⁷ Ver *Gaudium et Spes*, n^o 34.

⁸ *Ibid*, n^o 22.

quiere. Así se garantiza la autonomía de lo creado y la libertad de Dios. Eso significa también que la actividad humana tiene en sí un valor ontológico-antropológico, objetivo, y coopera con la acción creadora divina. Sin embargo, la distorsión en la acción humana es el pecado que puede reversar el progreso y hacer prevalecer el egoísmo personal y social. Cristo es por así decirlo, el Único que puede aportar a la historia la sanación redentora y conferir a la actividad humana una finalidad de plenitud pascual.

Dice René Latourelle, la *Gaudium et Spes* con sus tres largos años de gestación es el documento del Vaticano II que más fielmente refleja el cambio progresivo de los conceptos teológicos de “Iglesia” y “mundo” en los padres conciliares.⁹ Su elaboración exigía tomar posición ante un problema tan complejo como es el de las relaciones entre lo sagrado y lo profano, la naturaleza y lo sobrenatural, la Iglesia y el mundo. Sin embargo, el Concilio Vaticano II no podía eludir su responsabilidad de elaborar una declaración capaz de fijar los principios inmutables, aunque dinámicos, contenidos en la Revelación; y de señalar ciertos puntos de orientación de acuerdo con los emitidos por otros concilios. Son patentes los esfuerzos del Concilio por destacar los aspectos positivos del mundo en cuanto es obra del Creador, y también por indicar algunos aspectos positivos de la noción plurivalente de mundo. Por mundo, entiende también a los hombres y mujeres, que habitan la tierra, hombres buenos y malos en el sentido moral y espiritual; también cristianos, creyentes y ateos.

Sin ser la Iglesia de este mundo, ella vive en el mundo y para el mundo. En las realidades terrenas y las temporales es donde el hombre está llamado a realizar su existencia y su profesión de fe. De este modo, la fe de todo el pueblo de Dios congregado por Cristo, no puede dar prueba mayor de solidaridad, respeto y amor a toda la familia humana que la de dialogar con ella acerca de todos los problemas, e irlos aclarando a la luz del evangelio.¹⁰ La afirmación de la unidad fundamental entre el orden de la creación y de la redención implica que la Iglesia reconozca plenamente la dignidad de la naturaleza humana y todos los derechos naturales del hombre. Como fruto se puede hablar del despertar de una nueva conciencia eclesial en grandes masas de cristianos que se sienten ahora partícipes y, bajo

⁹ Ver Latourelle, *Vaticano II: balance y perspectivas*, 276.

¹⁰ Ver *Gaudium et Spes*, n° 37.

ciertos aspectos, protagonistas de la vida eclesial en sus comunidades, aprendices en hacerse hombres con los hombres sin renunciar a su vocación divina. Esto les exige armonizar su tarea terrena con su destino ultraterreno viviendo como hijo de Dios.

En síntesis, a una reflexión teológica sobre la acción humana, corresponde uno de los fines principales de *Gaudium et Spes*, el diálogo con el mundo y con nuestro tiempo. En este diálogo se trata de explicitar para el hombre de hoy, en un lenguaje simple e inteligible para todos, la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo. Creemos que la *Gaudium et Spes* recoge la teología del progreso elaborada en los años 50 para oficializar sus aportes sobre la actividad humana como un movimiento hacia realizaciones cada vez mayores de libertad, justicia, igualdad y solidaridad. Poco después del Concilio Vaticano II, los modelos teológicos de lo político en su voluntad de llevar adelante una reflexión sobre las mediaciones entre fe y praxis, identidad cristiana y compromiso temporal, confesión de fe y relevancia histórico-social, parten de la noción transversal de la práctica social como mediación inteligente para descubrir las líneas operativas contra la opresión.¹¹ En este sentido, una teología de la acción se relaciona obligatoriamente con una visión histórica arraigada en la fe en el Crucificado-Resucitado. El centro de esta teología no es solamente cronológico, sino escatológico, a través de un proceso de memoria y profecía análogo al que tuvo lugar en Israel y en la conciencia de los primeros testigos del Resucitado.¹²

1.2 La Revelación como acción de Dios ilumina la actividad humana

Sin una pretensión de profundizar ahora la noción de la Revelación en su sentido, su significado y naturaleza, tarea que es propia del próximo capítulo, afirmamos por ahora que una noción de Revelación en nuestra presente reflexión, tiene que distinguir entre la Revelación en obras y la Revelación en palabras. La Revelación en obras se da por el hecho de que Dios llama a la existencia a sus creaturas; en sus obras se nos comunica y se nos hace accesible. Dice Pablo en su carta a los Romanos: “lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su

¹¹ Ver Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 4.

¹² Ver Forte, *Teología de la historia*, 24.

divinidad de forma que son inexcusables” (Rm 1, 20). Mientras que la Revelación en palabras se da cuando Dios comparece desde la trastienda de sus obras y nos dirige su palabra. Por eso el Concilio Vaticano II, al hablar de la culminación de la Revelación en Cristo en la *Dei Verbum* retoma la cita la carta a los Hebreos 1, 1-3 de esta manera: “Después que Dios habló muchas veces y de muchas maneras por los Profetas, últimamente, en estos días, nos habló por su Hijo. (...) Jesucristo, pues, el Verbo hecho carne, hombre enviado, a los hombres, habla palabras de Dios y lleva a cabo la obra de la salvación que el Padre le confió”.¹³ Es lo que la *Gaudium et Spes* retoma de la siguiente manera cuando habla de Cristo el Hombre nuevo: “(...) Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir, es decir, Cristo nuestro Señor, Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación”.¹⁴

Una consideración de la Revelación como acción de Dios (Revelación en obras), conlleva como consecuencia considerar que los esfuerzos propios del hombre son acogidos y completados en la gratuita condescendencia de Dios. El hombre no está únicamente remitido a la luz de la razón, sino es, iluminado por la luz misma de Dios, es decir, Cristo “la luz verdadera que viene a este mundo” (Jn 1, 9). Todos los hombres participan de esta luz cuando en su camino cumplen verdaderamente el designio del Creador; cuando todos los que participan de la naturaleza humana, regenerados en Cristo por el Espíritu Santo “que con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra.”¹⁵ Puesto que la fe presupone la Revelación, ésta alcanza de manera oculta a todos los hombres; por tanto, es la acción irrenunciable de la Iglesia conducir, a todos los hombres a la revelación plenamente cumplida en Cristo “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14, 6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida. Los cristianos creen siempre que Jesucristo, por su muerte y resurrección, sigue actuando en el corazón del hombre y le da la fuerza necesaria para responder a su vocación suprema, por medio de su Espíritu. Por ello, la clave, el centro y el fin de toda la historia humana hallan su último fundamento en la pascua de Cristo. Así pues, la Revelación como manifestación de la acción de Dios por y en

¹³ *Dei Verbum*, n° 4.

¹⁴ *Ver Gaudium et Spes*, n° 22.

¹⁵ *Ibid.*, n°s 22 y 26; y *Ad Gentes, Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia*, n° 7.

Cristo, su impronta y primogénito entre todas las criaturas, ilumina el misterio del hombre así como sus principales inquietudes a través de los tiempos. La respuesta del hombre a la revelación actuante de Dios se halla en la experiencia religiosa que es a la vez experimentar a sí-mismo acogiendo la Buena Nueva en su propia vida.

En el espíritu del Vaticano II la Revelación de Dios en Cristo es la que ilumina la acción humana. La iniciativa es de Dios que en su bondad y sabiduría quiso revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual el ser humano, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso a Él en el Espíritu Santo que le hace clamar a Dios “Padre” y le hace consorte de su naturaleza divina.¹⁶ Por esta Revelación, el Dios invisible y amoroso habla a los hombres como amigos para invitarlos a la comunión con El. Este plan de la Revelación se realiza con palabras y hechos intrínsecamente conexos entre sí, de modo que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación se nos manifiestan por la Revelación en Cristo mediador y plenitud de toda la Revelación. Con su presencia y manifestación de sí mismo, con sus palabras y obras y, sobre todo, con su muerte y resurrección, con el envío del Espíritu de verdad, Cristo confirma que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte ofreciéndonos la plenitud de la vida.

Entonces, el gigantesco y continuo esfuerzo de los hombres por transformar el mundo, no sólo hace surgir preguntas sobre su sentido y valor, su uso y finalidad, sino también da a conocer el deseo de la Iglesia de unir la luz de la revelación al saber humano para iluminar el camino emprendido por la humanidad.¹⁷ Por lo tanto, no se trata de reconocer solamente el valor de la actividad humana como respuesta a la voluntad de Dios Creador, sino también de llevar al hombre creado a imagen del Creador, a tomar su responsabilidad de gobernar el mundo con justicia y santidad, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirado el nombre de Dios en el mundo.

¹⁶ Ver *Gaudium et Spes*, n° 22 c; y *Dei Verbum*, n°s 2-4.

¹⁷ *Ibid.*, n°23.

1.3 La correlación de la actividad humana con el designio de salvación

La actividad humana en su correlación con el designio de la salvación hace alusión a la relación intersubjetiva entre Dios y el hombre llamado por el mismo Dios. Esto significa que “la más alta razón de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios”.¹⁸ Por el concepto de “vocación” entendemos “la existencia experiencial de un Dios-con-nosotros, un Dios-para-mí, y no sólo de un Dios-en-Sí”.¹⁹ Nuestro Dios no se queda a contemplarse a sí mismo, sino a partir de un movimiento a fuera de sí sale al encuentro del hombre, para invitarle, desde su mismo nacimiento a un diálogo que es comunión con Él, la cual define y sostiene la dignidad del mismo hombre. El Dios vivo nos ofrece la comunidad de vida con Él, una vida que éramos totalmente incapaces de alcanzar por nosotros mismos. La relación en Dios mismo, es decir al interior de la Trinidad, es una relación de plenitud *intratrinitaria*. Sin embargo, el llamamiento que hace Dios a la humanidad a una relación de amistad y comunión con Él en la historia humana, alcanza también su plenitud en esta historia y el cosmos cuando todo haya sido recapitulado en la plenitud de Cristo glorioso. Por eso la vocación del hombre para entrar en comunión con Dios es un “ya-presente” en el tiempo de la peregrinación en la tierra, y un “todavía-no-por-venir”, al final de los tiempos, cuando brillará la gloria del Señor sobre todos los hombres en la patria celestial.

En efecto, la actividad del hombre en el mundo entra en el marco de la vocación de la comunión con su Dios. Eso significa que la vocación humana es a la vez divina porque Dios es el principio y el fin de todo. También estamos llamados a ser hermanos y con esta común vocación humana y divina, podemos cooperar, sin violencias, sin engaños, en verdadera paz, a la edificación del mundo como casa común. Esta vocación del hombre de actuar en relación con el designio de salvación no disminuye por tanto la totalidad íntegra de la respuesta del hombre actuante ni supone una alienación trascendental, sino en la Encarnación del Verbo eterno de Dios, la actividad humana sostiene en su profundidad la absoluta integridad del hombre. Personal y socialmente, en la vocación del hombre o su

¹⁸ *Gaudium et Spes*, n° 19.

¹⁹ Ver Llinares, *La vocación del hombre y su dignidad en el designio de Dios*, 42-45.

comunidad con su Dios, se encuentra reforzado el cumplimiento de los derechos y deberes de todos dentro del ejercicio de la libertad civil y de la prosecución del bien común.²⁰

En fin, la vocación del hombre para actuar en armonía con el designio de salvación, es una vocación altísima. En el hombre hay injertada una semilla divina que no sólo le hace capaz de conocer y amar a su Creador como imagen suya, sino que le capacita para lograr la fraternidad universal que responda a esa vocación. Es una vocación altísima porque ella entra en el misterio del Padre, y, a la vez, el hombre queda revelado ante el hombre. Esta vocación se realiza no sólo en los acontecimientos extraordinarios sino también en lo diariamente operativo, en los acontecimientos de la vida cotidiana. A propósito, la *Gaudium et Spes* resalta que Cristo por la acción de su Espíritu, da al hombre la fuerza necesaria para cumplir su vocación y cooperar con la transformación de la vida y el sometimiento de la tierra, según el designio de Dios.²¹ Es más, al llegar la realidad última o escatológica, cada uno deberá rendir cuenta de las obras que realizó durante la vida mortal, obras concordantes con la vocación según la cual cada uno tiene que caminar: la relación de comunión con un Dios altísimo y a la vez profundísimo, capaz de sentirse a solas con cada hombre en su núcleo y sagrario más secreto.

1.4 El valor ontológico y la bondad objetiva de la actividad humana

Teniendo en cuenta la pluralidad de expresiones y la diversidad de comprensiones de la actividad humana en el mundo, nuestra propuesta de fundamentos para una teología de la acción, opta por considerar más el aspecto teológico-antropológico como objeto y conocimiento de la misma. Se puede aclarar que se trata de una reflexión sobre la ontología de la acción humana en toda su generalidad que da consistencia a los fundamentos de una teología de la acción humana en relación con la acción de Dios. Allí, el ser humano en cuanto sujeto actuante se comprende en su realidad de *imago Dei* y como continuador obediente y libre de la obra de la nueva creación en Cristo Jesús. De hecho, la obediencia en la actividad humana se entiende como una actitud de escucha auténtica del hombre libre

²⁰ Ver *Gaudium et Spes*; n^{os} 73y 92.

²¹ *Ibid.*, n^o 10.

y corresponsable en la construcción del Reino de Dios en Cristo su Hijo. En este caso, el hombre en la realización responsable de sus actividades se revela como co-creador por la gracia de Dios y por sus actividades transformadoras en el mundo. Por ello, la reflexión sobre la ontología de la acción humana se diferencia en nuestra reflexión de otros estudios especiales, como por ejemplo de una ontología fundamental que es precisamente la metafísica de la existencia para Heidegger.²² La misión de la ontología fundamental sería en este caso el descubrimiento de la constitución del ser de la existencia, por ello, se averigua aquello que constituye el fundamento de la existencia, es decir, su finitud. Sin embargo, la identificación de la ontología de la acción humana, nos permite superar los límites de una teoría de la acción reductiva sólo a un sistema de categorías antropológicas para poder extender nuestra reflexión a la bondad de la actividad humana con categorías teológicas.

A partir de lo anterior, precisamos que hablamos de una ontología de la acción humana en sentido propiamente fenomenológico de la acción humana. Por eso, nuestra prospección investigativa considerará dos vías complementarias: 1) una matriz antropológico-teológica, una auto-comprensión del sentido de la acción del hombre en su condición de ser creado a imagen y semejanza de Dios; 2) una relectura teológica de la acción de un Dios intrínsecamente trinitario, que se revela al hombre a través de sus acciones redentoras en su Hijo por el Espíritu y en las acciones de la misma creatura. Estas dos vías complementarias nos permiten proponer una teología de la acción con una dimensión de la acción de un Dios trinitario la cual supera una visión precaria y estrecha de la acción humana para insinuar de este modo un camino central expresado en términos teológicos. De esta manera, esta teología de la acción tomará como objeto la acción humana en corresponsabilidad con el Dios de Jesús en el marco de una memoria histórica viva para hoy, es decir, una cultura del recuerdo vivo que estimula la esperanza y la sensibilidad para el futuro de las sociedades.²³ Así, la participación de la actividad del hombre a ejemplo de Cristo (*imago Christi*) en el espacio público adquiere el sentido de testimonio, de liberación humana, y de comunión con los otros hombres tal como lo aproxima *Gaudium et Spes* en su tercer capítulo, en oposición a una teología meramente teórico-especulativa.

²² Ver Ferrater-Mora, *Diccionario de filosofía*, t. III, 2625.

²³ Ver Metz, *Por una cultura de la memoria*, 3-6.

La relación de comunión del ser humano con su Dios implica que la acción humana esté en sintonía con la acción de su Creador, es decir, se establezca como un complemento necesario de la participación de la bondad divina y, el esfuerzo del hombre es también una respuesta a la misma acción de Dios. Para ello, hemos dicho que la actividad humana tiene en sí un valor ontológico-antropológico objetivo en su cooperación con la acción creadora divina. Por tanto, la bondad objetiva de la acción que procede del hombre también se ordena también al hombre y lo perfecciona. Si no hay perfección, no hay respuesta libre a la acción divina.

Sin embargo, la distorsión de la acción humana es el pecado el cual reversa el progreso cuando se subvierte la jerarquía de valores y se deja que prevalezca el egoísmo personal y social.²⁴ La solución al pecado está en Cristo, el Único que puede aportar a la historia la sanación redentora y la esperanza escatológica que confiere a la actividad humana una finalidad de plenitud pascual. Esta afirmación anterior la desarrollaremos en el próximo capítulo en el que expondremos la importancia de misterio del misterio pascual como acción redentora de Jesús. Por ahora, afirmamos con la *Gaudium et Spes* que la actividad humana individual o colectiva es la participación positiva del género humano en la obra creadora de Dios.²⁵ Por eso, los hombres y mujeres, mientras buscan sus bienes particulares y el sustento para sí y su familia, están realizando su trabajo de forma que resulte provechoso y en servicio de la sociedad; y a la vez, desarrollan la obra creadora en la historia. Sin embargo, cuanto más se acrecienta el poder del hombre, tanto más amplia es su responsabilidad individual y colectiva para la edificación de un mundo más solidario y humanizado. El hombre al actuar con sabiduría y conciencia, se autoedifica, camina hacia su propia realización siguiendo el dinamismo creador.

Los padres conciliares del Vaticano II, al reflexionar sobre el sentido de la actividad humana, se dieron cuenta de todo lo que hemos dicho anteriormente. Por eso, ellos buscaban un Concilio que actualizara a la Iglesia, adecuando su mensaje a los tiempos modernos y afrontando los nuevos problemas humanos, económicos y sociales. Además de sus búsquedas, los padres de la Iglesia hacían una llamada peculiar a los teólogos para que

²⁴ Ver *Gaudium et Spes*, n° 37.

²⁵ *Ibid.*, n° 34.

“busquen siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito mismo de la fe, o sea, sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas conservando el mismo sentido y el mismo significado”.²⁶ Así se vislumbra la función de un teólogo de la acción como una relectura de la realidad actual, de la revelación de Dios que está sucediendo en las culturas y las sociedades de hoy así como en las comunidades de vida de fe. Además del interés por preguntar el sentido de la actividad humana, la eclesiología que se deriva del Vaticano II permite a toda teología católica descubrir nuevos campos y nuevos objetos de reflexión como formas de respuestas a la actividad de Dios en el mundo. En esta óptica, la visión antropocéntrico-eclesiológica del Concilio Vaticano II se define como una exigencia del origen mismo de la Iglesia servidora del Reino. La preocupación por servir al hombre influyó de modo tan decisivo en el Vaticano II que esta preocupación ha cambiado muchos aspectos en la vida eclesial suministrando a la teología actual el insumo antropológico de una manera más elevada.

La actividad humana en su bondad objetiva está ligada también a la vocación del hombre en relación con la Revelación gratuita de Dios. La vocación tiene que ver con el “llamamiento que Dios hace oír al hombre que ha escogido y al que destina a una obra particular en su designio de salvación y en el destino de su pueblo”.²⁷ Así pues, este llamamiento es personal y se dirige a la conciencia más profunda del individuo; y modifica radicalmente su existencia. Todos los hombres estamos llamados a ubicarnos entre el creciente movimiento de socialización por una parte, y la personalización, por otra. El hombre de manera personal entra seguro en el proceso de socialización. Por lo que concierne al perfeccionamiento de la actividad humana o a la posibilidad de responder a la vocación individual y social del hombre, surge como criterio la valoración de la misma actividad: el hombre, en efecto, con su actividad, no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo o más bien se dignifica con una dignidad que está en su ser y que no desaparece sin más con el error. La dignidad de la persona humana, sostenida por su altísima vocación, implica, por su propia naturaleza, una misión en el escenario del mundo entero.

²⁶ Ver *Gaudium et Spes*, n° 62.

²⁷ Llinares, *La vocación del hombre y su dignidad en el designio de Dios*, 9.

1.5 Las victorias del hombre son señales de la grandeza de Dios

Hemos explicitado anteriormente la dimensión de la actividad humana individual y colectiva como condición de mejoramiento de sus condiciones de su vida y de su respuesta al plan de salvación ofrecido por Dios su Creador.²⁸ En efecto, la actividad de los hombres de todos los tiempos fue considerada en términos de vocación en cuanto que el hombre creado a imagen del Creador, ha recibido el mandato de someter la tierra con todo cuanto contiene, reconociendo a Dios como creador de todas las cosas, de tal modo que el nombre de Dios sea glorificado en toda la tierra. De esta manera, tanto los trabajos cotidianos del hombre como los servicios convenientes a la sociedad, participan de esta gloria de Dios y contribuyen a la realización de su plan providencial en la historia. Con razón la *Gaudium et Spes* dice que todos los esfuerzos, las victorias y conquistas humanas “lejos de contraponer al poder de Dios, como si la criatura racional fuera rival del Creador, más bien son señal de la grandeza de Dios y fruto de sus inefables designios”.²⁹ Frente a esta bella formulación del Concilio Vaticano II, no podemos no lamentar hoy una cierta pérdida progresiva del optimismo cristiano en la posesión de su mundo y en su actividad como victoria de los hijos de Dios y por ende como una victoria de Dios mismo. Como hijos de Dios, los hombres tienen una misión social en el mundo que se resume en ser “la sal de la tierra” y “la luz del mundo” (Mt 5, 13). La misión en la tierra hace que los hombres trabajen en la realización de la persona existente en un entorno vital a pesar de sus límites y su fragilidad. La misión consiste exactamente en la realización de un mundo con ordenación dinámica a Dios, de un mundo encomendado también a la libre responsabilidad humana. El mundo de la ciencia, de la civilización, de la técnica, del progreso, etc., al considerarlo como victoria de Dios rechaza toda tendencia presente o pasada en la cual se busca comunicarse con Dios sin el mundo o fuera del mundo.

En síntesis, ante las victorias de Dios en las actividades humanas, los cristianos en sus oraciones y momentos de contemplación espiritual, asumen la transformación del mundo y sus maravillas como motivos para dar gloria a la grandeza del Creador. En este sentido, la historia del mundo y sus dimensiones terrenas son partícipes de la Historia de la salvación

²⁸ Ver *Gaudium et Spes*, n°34.

²⁹ *Ibid.*, n° 34 b.

aportada por Cristo. Sin embargo, ellas deben hallar su plenitud por Cristo y en Cristo. Lo afirmado anteriormente es uno de los frutos de la contemplación como aquella experiencia que permite a la mística desarrollar todas sus potencialidades. En este sentido, la contemplación es un ejercicio, una de las formas de la vida espiritual activa, es decir, como la acción más elevada que engloba al pensamiento y pone en presencia de Dios. Por tanto, la contemplación de la creación y las meditaciones bíblicas, nos enseñan que el destino del hombre y de la tierra, es la voluntad divina.³⁰ A continuación subrayamos que no haya duda de que el hombre se realiza en la acción como magnificencia de Dios. El hombre se realiza inexcusablemente en la acción de su vida, se salva respondiendo efectivamente a Dios, asumiendo sobriamente la voluntad irremplazable de Dios. De esto, brotan la necesidad de diálogo y la urgencia de colaboración con Dios. Para realizar su misión histórica en el mundo, el hombre necesita apoyarse en la grandeza de un Dios de la esperanza que le “colme de todo gozo y paz en su fe hasta rebosar de esperanza por la fuerza del Espíritu Santo” (Rm 15, 13). Sin ello, la acción humana presentada como triunfalista en otros tiempos, pudo estar expuesta a la tentación de orgullo, de vanidad, de propia contemplación, y hasta de dominio alienante de los hombres.

2. Recepción del pensamiento de la modernidad en referencia a la actividad humana

Los esfuerzos del Concilio Vaticano II para escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretar la actividad humana a la luz de la Revelación implican la visión de una Iglesia misionera abierta a las preocupaciones del hombre y de su mundo. En este sentido, surgirá una eclesiología receptiva que no despreciará ninguna partícula de la verdad, venga de donde venga, puesto que busca sinceramente la respuesta sobria y objetiva del sujeto actuante. Tal actitud parece matizar ciertas posturas de la misma Iglesia ante algunas

³⁰ La exhortación apostólica *Vita Consecrata* del 25 de marzo 1996, lo expresa bellamente de esta manera: “Como enseña la tradición espiritual, de la meditación de la Palabra de Dios, y de los misterios de Cristo en particular, nace la intensidad de la contemplación y el ardor de la actividad apostólica. Tanto en la vida religiosa contemplativa como en la activa, siempre han sido los hombres y mujeres de oración quienes, como auténticos intérpretes y ejecutores de la voluntad de Dios, han realizado grandes obras.” Juan Pablo II, *Vita Consecrata*, n° 94 c. Se puede consultar también, Ferrater-Mora, *Diccionario de filosofía*, t. I, 674 y 675.

verdades del pensamiento moderno sobre asuntos de la vida en el mundo (ver cap. 1, punto 1.1). Esta eclesiología en este caso, abre un diálogo con el pensamiento de la modernidad, y abre paso a una recepción del pensamiento de la modernidad en cuanto a la actividad humana.

En efecto, la idea de un mundo moderno se afianza, como es sabido, en la polémica francesa entre *les anciens et les modernes*, a finales del siglo XVII. Alrededor de esta polémica se constituyen la idea ilustrada del progreso, que será un elemento central de la filosofía política e histórica, y la definición de la sociedad como un sistema perfectible, que se somete progresivamente a paradigmas más racionales de acción. Esta concepción encontró una magnífica expresión, en el siglo pasado, según el cual el mundo moderno se caracterizaba por el triunfo de los intereses seculares sobre la visión religiosa, por el surgimiento de una ética política limitada solamente a las necesidades del mundo, por el descubrimiento del hombre como sujeto histórico, por el desarrollo de la ciencia de la naturaleza y el interés por el conocimiento del mundo, y por la aparición de una pintura de intención realista y no simbólica.³¹ De este modo, el mundo moderno en un sentido global quedó conformado con la constitución de una modernidad económica, definida por el capitalismo, y por una modernidad cultural. Por supuesto, las diversas versiones del proceso de transición al mundo moderno y el papel relativo de los aspectos culturales, económicos y políticos difieren sustancialmente entre sí. Del mismo modo, los comportamientos económicos del sector capitalista, aparecían como regidos por leyes diferentes a las de las economías campesinas tradicionales. Todo esto contribuyó, a comienzos del siglo XIX, al surgimiento de una serie de movimientos culturales y políticos que en algunos aspectos tenían una connotación antimodernista. Hay que mencionar también el papel de la religión en esta transición, a partir de la comprobación admitida del carácter intramundano y desencantado de la visión moderna del mundo. Mucho más decisiva fue la percepción del creciente distanciamiento entre los núcleos económicos del mundo, en proceso de rápido avance, y el estado de los países coloniales o que recientemente habían salido de ese *status quo*.

³¹ Ver Viviesca, y Giraldo, *Colombia el despertar de la modernidad*, 225-247.

2.1 El sentido dialéctico de la recepción de la modernidad en el Vaticano II

Como ya se sabe, la modernidad como época hace referencia a la oposición al pasado para fundamentarse en el futuro. Para ello el término mismo se refiere a un proceso complejo de transformaciones sucesivas en la vida material, social, espiritual de los hombres y mujeres de este tiempo, y se estructura con la disolución del feudalismo y el surgimiento del capitalismo.³² De hecho, al interior de este proceso, al proponer el establecimiento de la democratización y la generalización del mercado como nuevos dinamismos sociales, hace una crítica a la fe religiosa como retardataria de los nuevos procesos. En la modernidad la voluntad divina es desplazada por la función ordenadora de la ciencia y por la entronización de una conciencia guiada por el interés privado. En general, puede sostenerse que el triunfo de la modernidad representa la confluencia de tres procesos revolucionarios que transforman toda la sociedad europea (y las colonias de poblamiento como los Estados Unidos) a ritmos diferentes entre el siglo XV y el siglo XX. En primer lugar la revolución económica, que generó por primera vez un sistema productivo en proceso de crecimiento continuo, capaz de sostener un aumento permanente y no cíclico de la población. En segundo lugar una revolución política, que configuró los Estados nacionales modernos, con un Estado con pretensiones de soberanía, vinculado a una ciudadanía abstracta como fundamento de esa soberanía. En tercer lugar, se produjo una revolución cultural de grandes consecuencias. De hecho, se ha efectuado un paulatino desplazamiento de las formas de comunicación social. El papel de la Iglesia y de la familia en la transmisión de la tradición cedió ante la importancia creciente del sistema escolar formal, y en la medida en que se expandió la alfabetización, ante el surgimiento de una industria cultural. Los grupos iletrados fueron entonces definidos como atrasados portadores de la cultura popular, entendida esencialmente como una reliquia. En este caso, se describió el proceso de transformación como una lucha entre sectores modernos y capitalistas en conflicto con instituciones y grupos tradicionales. La teoría de la modernización tendió a simplificar linealmente los procesos de cambio, a desconocer la existencia de instituciones y situaciones llamadas tradicionales en el desarrollo del sector identificado como moderno. Son de cierta manera los rasgos más sobresalientes de la modernidad.

³² Ver Isaza, Fabio Giraldo; y López, A., Héctor Fernández, “La metamorfosis de la modernidad”, en *Foro Nacional por Colombia: Colombia el despertar de la modernidad*, 248.

A nivel eclesial, fue evidente que la racionalidad de la modernidad fue rechazada categóricamente por todos los sectores religiosos. Una de las reacciones más claras fue la promulgación del juramento antimodernista por el Papa Pio X.³³ Con la llegada del Concilio Vaticano II, de una manera u otra, una Iglesia en el mundo que busca respuestas a los grandes interrogantes del sujeto actuante, no podía escapar a la fuerte influencia del pensamiento de la modernidad en la época. Se va a cristalizar una búsqueda que ya estaba subyacente de manera sutil en el fórmula del juramento antimodernista que dice así: “Rechazo asimismo el error de aquellos que dicen que la fe sostenida por la Iglesia contradice a la historia, y que los dogmas católicos, en el sentido en que ahora se entienden, son irreconciliables con una visión más realista de los orígenes de la religión cristiana”.³⁴

Es importante recordar que el Concilio Vaticano II, ha buscado una visión más realista también en cuanto a la importancia de la actividad humana en la promoción de la dignidad humana. Sin embargo, no fue de manera completa ni de manera ciega como el pensamiento de la modernidad fue acogido por la Iglesia en sus reflexiones. Han sido retenidos aspectos fundamentales de la modernidad; por eso, es importante subrayar desde ahora el sentido de la dialéctica que toma la recepción de la modernidad en el método mismo del Concilio Vaticano II. Para ello también, en este apartado no hemos procedido a hacer una crítica de la modernidad, sino según el espíritu de nuestro trabajo, se trata justamente de la sabia recepción de algunos valores de la modernidad por el Vaticano II, lo que a justo título Martelet llama de manera dialéctica: “la unión paradójica de los contrarios”.³⁵ Se debe aclarar que “contrario” no significa aquí “contradictorio”, lo cual designa la incompatibilidad de una cosa o de una persona con otra cosa u otra persona. Los planteamientos contrarios no son necesariamente contradictorios, y pueden ir juntos o sucederse en una fructuosa complementariedad como fue el caso en el Concilio Vaticano II.

Como lo hemos mencionado antes, la recepción no excluye la iniciativa en el sentido de una interpretación creativa, una re-lectura re-creativa de los datos (ver Introducción, p. 4). Así pues, la inteligencia, a su vez, se robustece mediante el descubrimiento, entre dos

³³ Ver Pío X, *Motu Proprio: Sacrorum Antistitum*, A.A.S., vol. II (1910), n. 17, pp. 655-680.

³⁴ *Ibid*, *Iurisiurando formula*.

³⁵ Martelet, *Las ideas fundamentales del Vaticano II*, p.75

culturas, de las diversas cualidades que son inteligibles; y, entre dos edades o dos formas de la vida del espíritu que se armonizan. Pero las rivalidades de intereses y la absurda turbación de los corazones suprimen las complementariedades posibles entre grupos culturales y sociales, que varias veces odios inexplicables ocupan, entre contrarios, el puesto de conciliaciones fecundas. Hay un campo en el que la confusión entre contrario y contradictorio es más temible que en cualquier otra parte: el de las relaciones del ser humano con Dios. Cuando un pensamiento conducido por el deseo de la autonomía humana tiende a suscitar dificultades contra toda dependencia con relación a Dios, tal pensamiento no es coherente con el reconocimiento de un Señor, autor y fin de todas las cosas. Por eso, la Iglesia “por su fidelidad tanto a Dios como a los hombres, no puede menos de reprobar, aun con dolor, pero con toda firmeza, todas aquellas doctrinas y prácticas perniciosas que repugnan tanto a la razón como a la experiencia humana, a la par que destronan al hombre de su innata grandeza”.³⁶ Lejos de constituir, en efecto, el tipo acabado de la contradicción, la relación del hombre (varones y mujeres) con Dios es precisamente el caso privilegiado de una relación de contrarios complementarios. En *Gaudium et Spes*, el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad del ser humano, puesto que esta dignidad se funda en Dios y en Él tiene su perfección. El ser humano recibe de Dios la inteligencia y la libertad que le constituyen libre en la sociedad; pero, sobre todo, es llamado, como hijo, a la comunión misma con Dios. Así la acogida de la modernidad por el Vaticano II, ayuda a una mejor integración del ser humano con la finalidad de sus actividades en la construcción del Reino.

2.2 Importancia de la actividad del hombre y su servicio al mundo

Además de subrayar la importancia de la actividad humana, el Concilio Vaticano II, ha querido también reflexionar sobre otros asuntos de la vida cotidiana en cuanto a la vocación de servicio del hombre como destinatario del diálogo que la Iglesia busca con el mundo contemporáneo. Me urge precisar de nuevo que la noción de hombre en el presente texto tiene el sentido inclusivo de varones y mujeres sobre todo cuando citamos a la *Gaudium et*

³⁶ *Gaudium et Spes*, n° 21.

Spes; así como el sentido de ser humano viviente. Regresamos a lo anterior para decir que Gustavo Thils, mucho antes del Vaticano II, en su libro sobre *L'activités dans l'univers* (la actividad en el universo) optó por este dialogo con el mundo ante el peligro de una cierta desvalorización de la actividad (praxis) en oposición a teorías que tienen un fuerte influjo cultural en la tradición cristiana.³⁷ Thils subraya que los dogmas de la creación y de la encarnación han liberado la materia de la condena; sin embargo, la moral estoica de tendencia griega ha continuado influenciando el modo de pensar. La atención hacia la acción humana ha sido presentada en primer lugar por los influjos culturales de la filosofía de Kant, que está limitada en su formalismo, al separar la intención de la acción. El problema de la acción sigue estando en un primer plano y el ser humano moderno es cada vez más sensible al hecho de que él debe dar un sentido a su actuar: en el mundo y con los demás, es donde se juega su destino. Este destino no se realiza en la pura intención, sino transformando el mundo.

En este mismo orden de ideas, el Concilio Vaticano II, en especial en la *Gaudium et Spes* (n. 36) toma conciencia de que el destino del hombre está implicado en su responsabilidad en los diferentes campos de la vida. Por eso no hay razón alguna para temer una estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión desde el ángulo de la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia. Si “autonomía de la realidad” quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el ser humano ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la exijan imperiosamente los hombres y mujeres de nuestro tiempo; es que, además, responde a la voluntad del Creador. La actividad del hombre, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios.

En síntesis, la actividad del ser humano está estrechamente ligada al servicio de la misma persona al mundo. Por eso, la actividad humana se considera no sólo a la luz del principio personalista, sino también desde el punto de vista teológico en el sentido paulino: “por

³⁷ Ver Latourelle, *Vaticano II, Balance y perspectivas*, 744.

tanto, ya comáis, ya bebáis o hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios” (1Co 10,31). Así pues, la intención original de la acción externa sobre el mundo y de la materia ha sido rápidamente reconducida hacia una visión de conjunto de la acción humana en el cuadro de la vocación integral de la persona humana y específicamente del desarrollo de su personalidad, de la acción sobre la materia y de la relación con los otros. La actividad humana en el mundo se desarrolla bajo el impulso de dos fenómenos socio-culturales que se imponen al ser humano moderno: la tecnología y la socialización de la persona humana y de la misión específica de la Iglesia en el mundo de hoy. Sin embargo, tal como lo hemos anotado en el primer capítulo de nuestra reflexión, el mismo término de actividad humana no está ausente de ambigüedad, dado los muchos significados que comporta. Por ello, el Concilio Vaticano II desde las tres preguntas fundamentales del numeral 33 de *Gaudium et Spes* – ¿Qué sentido y valor tiene esa actividad? ¿Cuál es el uso que hay que hacer de todas estas cosas? ¿A qué fin deben tender los esfuerzos de individuos y colectividades? – ha considerado con seriedad a la humanidad moderna y ha intentado escuchar aquello que ocupa y fascina al ser humano contemporáneo. Contrariamente a una mentalidad de tiempos pasados, el Concilio se ha esforzado por comprender mejor la mentalidad moderna, con el objetivo de animar y abrir perspectivas de reflexión sobre ella a la luz del evangelio y de la realidad múltiple de nuestra existencia y de nuestra sociedad. Comprendemos en este momento por qué el Concilio habla del valor de la actividad humana o de la creatividad de la persona humana en las diferentes formas de actividades: se trata justamente de subrayar su participación en la obra creadora de Dios.³⁸ Tal creatividad es una llamada a la responsabilidad en la participación de la acción creativa más común de la vida ordinaria, como por ejemplo, la madre de familia que vela por la salud física, intelectual y moral de sus hijos; el trabajador que ejercita actividades útiles y lucha por conseguir una mayor justicia social; el investigador que busca descubrir las leyes de la naturaleza; todos aquellos que ejercitan actividades ordenadas al servicio de la sociedad.

En las consideraciones del Concilio Vaticano II sobre la importancia y el servicio de la actividad humana en el mundo que hemos subrayado anteriormente, se ha tomado en cuenta el ámbito de la actividad humana que tiene cierta relación con componentes fundamentales

³⁸ Ver *Gaudium et Spes*, n° 34.

de la antropología de la vocación cristiana. En concreto, en el índice de orientación interpersonal están representadas de modo satisfactorio algunas características de investigar, conocer, dominar, relacionar, que pueden valorarse en la misma investigación de la actividad humana en el mundo. Se trata de la tendencia de todo individuo a realizar obras o proyectos diversos con el mayor cuidado para establecer relaciones de colaboración y de fidelidad para conocer y explorar nuevos campos del saber y del actuar humano que están presentes en la comunidad y en la sociedad. Son, estas características existenciales de la interacción humana las que pueden reflejar convenientemente la responsabilidad y la creatividad que el Concilio reconoce como valores que responden a las exigencias de la vocación cristiana en el mundo.

Por lo tanto la acción humana, siguiendo el índice de orientación interpersonal integrado con la madurez del desarrollo, puede convertirse en prefiguración de un mundo nuevo. Allí, las relaciones interpersonales en la acción humana, si se maduran, adquieren un valor de permanencia en el amor como valor teocéntricamente autotrascendente; y un valor de testimonio, que tiene una gran importancia entre los hombres y las mujeres de nuestro tiempo. El índice de orientación interpersonal puede contribuir también al discernimiento y al crecimiento de relaciones con el medio ambiente. Desde este punto de vista, la transcendencia divina no sólo no se opone de por sí al desarrollo y a la madurez que resultan de la actividad humana, sino que, con base en el mensaje cristiano, la persona humana está llamada a interesarse por el bienestar de sus semejantes y a contribuir a la edificación del mundo nuevo que soñamos todos.

2.3 La dimensión providencial histórica de la actividad humana

La opción metodológica del Concilio Vaticano II por centrar su teología en el misterio de Cristo como evento culminante de la acción salvadora de Dios con el hombre, implica por tanto, dar a la teología un enfoque histórico-salvífico. A esto lo llamamos la dimensión providencial histórica de la actividad humana. De esta manera, los Padres conciliares aceptaron el *kairos* de la hora presente al considerar el mensaje cristiano en la perspectiva

de la historia de salvación. La actividad humana en cualquier tiempo entra en la lógica de la historia de la acción salvadora de Dios en dialogo con el ser humano. Este dialogo salvífico de Dios con la humanidad ha logrado el centro y la plenitud de su realización en Cristo y en la continuación de su obra en la Iglesia. Para eso, en la recepción del pensamiento de la modernidad en cuanto a la actividad humana de la que hemos hablado en los apartados anteriores, tiene como consecuencia la aceptación de la noción de “historia” en la renovación de la teología del Vaticano II. Esta renovación se descubre no sólo en cuanto a una nueva forma de conocimiento de la realidad, sino también en el sentido de la convicción de que los acontecimientos y las personas sólo existen situados en el tiempo y en el espacio, y por tanto condicionados históricamente.

De hecho, la noción de “historia” en el Concilio Vaticano II, toma el sentido de *historia salutis*, es decir, una historia en que se descubren los acontecimientos de Dios que actúa en la realidad histórico-social y humana. Se trata de la historia de la humanidad llamada por Dios – en una trama de intervenciones históricas – a ser cuerpo místico de Cristo, pueblo de Dios, y por ende, su Iglesia. Por eso, dijo Congar, “con el Vaticano II, la Iglesia ha descubierto su dimensión histórica y escatológica, en cuanto ella ha adquirido una nueva conciencia de su puesto dentro de la historia de la salvación y de su proyecto hacia el más allá, hacia aquello que no es y que espera llegar a ser”.³⁹ La afirmación de que Dios se revela en y a través de los acontecimientos históricos liberadores propicia como consecuencia la consideración de la historia como lugar teologal y mediación de la revelación y del ser humano con Dios. A su vez, esta revelación y este encuentro no se dan de manera individual sino en perspectiva social y comunitaria a través de la actividad humana. Una determinación más patente en el Vaticano II, implica enseñar a las generaciones de hoy a redescubrir el valor de la historia y las investigaciones históricas en la búsqueda de soluciones para el mundo de hoy. Con razón, el decreto sobre la formación sacerdotal (*Optatam Totius*) incluyó un párrafo que insiste en que la teología se comprometa a considerar la doctrina en la historia y a expresar la enseñanza de la Iglesia de un modo nuevo, para beneficio de los pueblos de hoy. Dice: “aprendan luego los alumnos (...) a aplicar las verdades eternas a la variable condición de las cosas humanas, y a

³⁹ Antón, *El misterio de la Iglesia*, 892.

comunicarlas en modo apropiado a los hombres de su tiempo”.⁴⁰ Al sentido de la historicidad y a la aplicación de los métodos histórico-críticos en la base del retorno a las fuentes teológicas – las Escrituras, la Tradición, el Magisterio, etc. –, se deben en gran parte el redescubrimiento de la dimensión comunitaria del cristianismo y el carácter histórico-salvífico de la Revelación. La respuesta a la búsqueda humana de la voluntad de Dios en la actividad humana, tiene como referente último el acto religioso, sintetizado en una dialéctica de identidad y diferencia, revelación y misterio, trascendencia e historia. Entre el Dios misterioso y providente de la creación y el Señor revelado en la historia de la salvación como Padre de bondad, se da una identidad profunda absolutamente singular; a su vez, el Dios misterioso, incomprensible e inefable, se manifiesta en las obras de la creación y en la conciencia moral; en el sentimiento religioso de piedad y adoración; y, sobre todo, en la experiencia de la fe.⁴¹ El Dios trascendente y distante se torna inmanente y próximo en la historia. El Dios meta-cósmico de la creación se revela como el Dios intrahistórico de la salvación.

En resumen, el ser humano como sujeto creado busca siempre a Dios, no sólo como objeto absoluto, sino sobre todo como sujeto infinito, de absoluta potencia, verdad y bondad. Por eso en su epifanía en Cristo, este mismo Dios misterioso se revela al hombre como el Padre compasivo, se manifiesta como extremadamente íntimo y personal, singular y próximo. La suprema identidad de Dios como Padre se hace omnipresente en la existencia concreta. El Dios misterioso y trascendente, que se revela y actúa en la inmanencia de la creación, despierta en la creatura redimida una profunda comunión filial y una compasión fraterna. Así, la actividad humana en el mundo y su praxis en favor de la justicia concluye en la adoración y servicio de Dios, del Evangelio y de su Reino. Dado que los hombres y las mujeres son llamados a transformar el mundo, deben buscar una profunda interpenetración de los valores incondicionados del reino de Dios y la realidad condicionada de la historia; deben encontrar un espacio de incidencia en la realidad social, para poder promover una profunda renovación del orden temporal según los valores del evangelio. Por lo tanto, la fe no puede permanecer indiferente al esfuerzo por transformar positivamente este mundo.

⁴⁰ Ver *Optatam Totius*, n° 16.

⁴¹ Ver *Gaudium et Spes*, n° 41.

2.4 La consideración de la Iglesia sacramento de salvación en la historia y en el mundo

Las consideraciones de los padres conciliares sobre la importancia y el valor de la historia en Vaticano II, hacen redescubrir a través de las reflexiones eclesiológicas que la Iglesia existe para asumir la historia y convertirla en historia de salvación en el mundo. Esto implica que si la Iglesia cristiana es necesariamente un *traditum* del depósito de la fe, es primeramente un *traditum* de Jesucristo en la historia y el mundo. Como sacramento universal de redención, en la universalidad humana de tiempo (historia) y lugar (mundo), la Iglesia asume el mundo real, en situación de pecado y de redención, como un mundo creado por Dios, destinado a la perfección en Él. En efecto, la dimensión providencial histórica de la actividad humana nos lleva a aclarar la naturaleza y la misión universal de la iglesia que quiere aportar la luz de la Revelación en la actividad humana. En el Concilio Vaticano II, el término que caracteriza la naturaleza y la misión de la Iglesia en el mundo es “sacramento de salvación”. Dice la *Lumen Gentium*: “la Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano”.⁴² De hecho, la expresión “sacramento universal de salvación” se encuentra repetidas veces en los documentos conciliares, como indicativo de su gran importancia para comprender la naturaleza de la Iglesia y de su misión en el mundo de hoy.⁴³

El término sacramento ha transitado por varios modos de comprensión que han constituido una enorme riqueza de matices. Básicamente, hay dos dimensiones que forman la realidad del sacramento: una espiritual e invisible; y otra, social y visible. La función principal de la dimensión social y visible es llevar a la captación de la dimensión espiritual e invisible. Aunque el sacramento no se reduce a la visibilidad del signo, es, sin embargo, necesario que esté presente el elemento sensible para lograr la experiencia de lo suprasensible. Estas dos dimensiones se sitúan siempre en el ámbito del significado, pues presuponen siempre un código socialmente admitido de comunicación. Así la Iglesia como sacramento de salvación en la historia y el mundo, se refiere a Cristo como al misterio que realiza el don

⁴² *Lumen Gentium*, n°1

⁴³ Ver LG, 1 y 9; 48 y 59; GS, 42 y 45; SC, 5; AG, 1.

de la salvación al género humano; y a partir de allí, se va identificando todos los momentos fundamentales de su vida como misterios. A través de toda su existencia, su vida, su muerte y resurrección Cristo llevó a cabo la obra de la redención.

En cuanto a la Iglesia como sacramento de redención, se trata de la coexistencia, sin confusión ni separación, del elemento humano con el divino, de lo eterno con lo temporal, de lo invisible con lo visible.⁴⁴ El misterio de Cristo sigue haciendo historia a través del misterio de la Iglesia. La presencia divina en ella la constituye en un auténtico *locus theologicus*, en el que sobreabunda la gracia. La Iglesia como signo e instrumento, como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu, es al mismo tiempo la continuidad visible y la manifestación de Cristo, salvador del mundo (signo); y la institución salvífica por la que Dios mediante la Palabra y los sacramentos salva al mundo (instrumento).⁴⁵ En esta forma, el misterio de la salvación de Dios que se realiza en la historia hace presente el designio salvífico entre todos.⁴⁶ El Vaticano II ha permitido redescubrir las dimensiones festivas, simbólicas de la fe a través del acto sacramental que son justamente un encuentro personal entre el creyente y el Cristo glorioso, lugares teológicos en que se anticipa la vida de gracia en presencia del Dios salvador, como se dará en la plenitud de su Reinado. También, el ser humano en su actividad en el mundo, lejos de descuidar la respuesta y compromiso personales, debe revalorizar considerablemente la dimensión social y comunitaria de la praxis sacramental. Contra el individualismo exacerbado y destructivo, el ser humano ha de nutrir la convicción de la dispensación sacramental de la salvación para todos los hombres.

Al hablar de la Iglesia como sacramento, como signo visible de la salvación por medio del Espíritu Santo enviado por Cristo, el Concilio Vaticano II propone una de sus grandes contribuciones como respuesta al mundo de hoy desde los aportes correctivos de la modernidad: una Iglesia abierta a la historia y al mundo, en virtud de la misión, tendrá siempre la obligación de preguntarse continuamente por su fidelidad respecto a su misión en el mundo. En esta misión se manifiesta el carácter salvífico de la Iglesia, puesto que la

⁴⁴ Ver Boff, *Y la Iglesia se hizo pueblo*, 29-35.

⁴⁵ *Ibid.*, 20.

⁴⁶ Ver Ruidor, *Hechos y Dichos*, 2000.

salvación consiste fundamentalmente en esa intimidad con Dios y esa comunión entre los seres humanos. El reinado de Dios en la tierra, hecho realidad en Jesús verdadero Hombre y verdadero Dios, sigue realizándose en la misma Iglesia establecida por Cristo en el Espíritu; y esto a pesar de las imperfecciones inevitables de sus estructuras históricas. La Iglesia es sacramento de salvación en el sentido de que prolonga, en el tiempo y en el espacio, la presencia salvadora de Jesús entre los humanos. A través del cuerpo histórico y perceptible de la Iglesia, el Hijo del hombre sigue haciendo visible lo invisible en la historia. Esto significa que tanto la organización externa de la Iglesia como su vida activa deben llevar a ser humano a percibir la presencia de Jesús en el mundo. Como manifestación de la obra de la salvación divina aquí en la tierra, la Iglesia ha de ser instrumento dócil al Espíritu del Señor de igual modo que la humanidad de Cristo con la persona del Verbo: Cristo vive en ella y la anima con su Espíritu.

A pesar que más adelante retocaremos otros aspectos del presente tema (ver cap. IV, n. 5), para cerrar este apartado, sacaremos algunas conclusiones parciales como consecuencias para la vida concreta de la Iglesia sacramento de salvación en el mundo – o más bien de cara al mundo –. En primer lugar en virtud de su misión apostólica, la Iglesia debe anunciar, a través de la señal de su unidad en Cristo, el advenimiento del Reino de Dios y la salvación de toda la humanidad, Para ello, como signo sacramental de la soberanía de Dios, la Iglesia ha de manifestarse, ha de escuchar las llamadas de las parábolas del Reino de Dios y ponerlas en práctica. En segundo lugar, dado que el misterio de la Iglesia se inscribe en el misterio mismo de Cristo, su presencia en el mundo ha de llevar a todos a la comunión de Dios con el género humano. De cara a la historia, la Iglesia está invitada a caminar con el género humano en la búsqueda de la verdadera felicidad. De este modo, vivifica la esperanza de la liberación para aquellos que padecen situación de pecado y de opresiones de toda índole. De igual forma asegura la consolidación de la comunidad humana según el designio de Dios a través de la justicia, de la paz, y de relaciones justas y fraternas.

En fin de cuentas, una de las funciones principales de la Iglesia es llevar a la captación del sacramento en el mundo, a pesar que éste no se reduce solamente en signo visible, es, sin

embargo necesario para tener elementos concretos para lograr la experiencia suprasensible de los sacramentos. A menudo, el signo sacramental puede parecer un instrumento caduco e imperfecto que no revela en plenitud la acción misericordiosa de Dios. En este caso, cada vez que la Iglesia en su propia búsqueda de auto-conversión para someterlo todo al servicio de la instauración del reino de la vida, se da cuenta de que su misión de testimonio en medio del mundo a evangelizar no se está cumpliendo visiblemente, ella misma se debe preguntar la revisión y cambio de sus estructuras caducas.

En América latina, las reflexiones de la V Conferencia de Aparecida han sido claras en cuanto a ello. Los pastores en Aparecida constatan que “la Iglesia Católica en América Latina y El Caribe, a pesar de los factores positivos o esperanzas de la pastoral orientada hacia el encuentro con Jesucristo – tales por ejemplo: la animación bíblica, la renovación litúrgica, la promoción humana en diversos campos, una organización eclesial diversificada, etc. –⁴⁷; sin embargo “observamos que el crecimiento porcentual de la Iglesia no ha ido a la par con el crecimiento poblacional (...); lamentamos, algunos intentos de volver a un cierto tipo de eclesiología y espiritualidad contrarias a la renovación del Concilio Vaticano II (...); constatamos el escaso acompañamiento dado a los fieles laicos en sus tareas de servicio a la sociedad (...).⁴⁸ Por eso, toma la decisión de “impregnar todas las estructuras eclesiales y todos los planes pastorales de diócesis, parroquias, comunidades religiosas, movimientos y de cualquier institución de la Iglesia (...) en los procesos constantes de renovación misionera, y de abandonar las estructuras caducas que ya no favorezcan la transmisión de la fe”.⁴⁹ De este modo la Iglesia quiere un nuevo modo de estar en el mundo, es decir, “una redefinición de la tarea de la iglesia en el mundo en el que no sólo está presente forma parte hasta un punto que tal vez no sospechaba hace tiempo”.⁵⁰ En esta forma podemos constatar una invitación a la iglesia latinoamericana a redescubrirse como misterio y como signo eficaz de su misión terrena en el mundo.

⁴⁷ Celam, *Documento conclusivo de Aparecida*, n° 98.

⁴⁸ *Ibid.*, n° 100.

⁴⁹ *Ibid.*, n° 365.

⁵⁰ Ver Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 291.

2.5 La dignidad del laicado en la reflexión del Concilio Vaticano II

En nuestro recorrido por los aportes del Concilio Vaticano II a una teología de la acción desde una consideración de la recepción del pensamiento de la modernidad, es importante abrir un paréntesis sobre un aspecto importante que es la dignidad del laicado. De hecho, una teología de la acción que considera las necesidades del mundo de hoy debe ser una teología del laicado; es decir, que la actividad humana en el mundo conlleva la grandeza espiritual y las inmensas responsabilidades de los laicos en la Iglesia y en el mundo. En efecto, los laicos – en el sentido más profundo de la palabra – son ante todo hombres y mujeres iniciados en el misterio de Cristo para “asumir sus propias responsabilidades, ilustrados por la sabiduría cristiana y atentos a guardar las enseñanzas del Magisterio”.⁵¹ La *Lumen Gentium* dice que “por el nombre de laicos se entiende aquí a todos los fieles cristianos, (...) que, por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo, ejercen, por su parte, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo”.⁵² Así pues, los laicos son ante todo cristianos y, pertenecen a Cristo en la indefinida variedad de los pueblos, de las culturas y de las razas.

Uno de los más espléndidos frutos del Concilio será sin duda, el hecho de definir la grandeza de la Iglesia por su parámetro más universal: el de pueblo de Dios. La mayor parte de los cristianos permaneciendo en su calidad de laicos, deben servir a Cristo y cumplir sus deberes de religión como bautizados en el cuerpo de Cristo, como guiados por su Espíritu. Los laicos, al igual que los sacerdotes por su parte, no agotan el misterio de Cristo. Por ello, hay una relación recíproca entre laicos y sacerdotes en una única Iglesia que debe ser signo del misterio de Dios. De este modo, el Concilio Vaticano II plantea el problema de una auto-comprensión de la Iglesia que haga surgir y resurgir positivamente toda la potencialidad de la dignidad del laicado que se encuentra en la Revelación.⁵³ Ahora bien, el laico, en razón de su misma condición, pero sin dejar de ser un verdadero cristiano, conserva todas las alegrías de las realidades terrestres. Así pues, la originalidad de los

⁵¹ *Gaudium et Spes*, n° 43.

⁵² *Lumen Gentium*, n° 31.

⁵³ Ver *Latourelle, Vaticano II: Balance y perspectivas*, 397.

laicos es extraordinaria precisamente por no pretender ninguna. Gracias a los laicos el mundo aparece cristianamente tal como es: el lugar por excelencia del crecimiento del ser humano y de la fe en Cristo para la gloria de Dios. Por eso, la acepción del carácter secular de los laicos refuerza su identidad cristiana y su misión en el mundo.⁵⁴ Es necesario insistir en que, sin dar un carácter de exclusividad a la tarea propia de los laicos, es importante recuperarla en una teología de la acción humana, en razón de su tarea vocacional primaria como su propio camino de santificación, que es el de gestionar los asuntos temporales y ordenarlos según el plan de Dios. La tarea de los laicos es indispensable hoy para un diálogo sincero con la cultura contemporánea.⁵⁵

Para finalizar es importante recordar que la novedad del Concilio se mide también por la búsqueda de una nueva concepción de las relaciones entre Estado e Iglesia, gracias a la misión de los laicos en el mundo. Con ello, se abren nuevos horizontes en las afirmaciones sobre la libertad religiosa y de conciencia, en las cuales vemos implícita la afirmación de la autonomía e independencia de la comunidad política en su propio campo.⁵⁶ En este caso, la reflexión sobre el lugar del laicado en la Iglesia ha contribuido a la novedad de una auto-comprensión de la Iglesia como misterio, y como sacramento de Cristo; y por lo tanto, como signo e instrumento de la íntima unión con Dios y con la unidad de todo género humano, como testimonio del corazón del mundo.

3. Hacia una antropología teológica de la actividad humana en el Vaticano II

La reflexión sobre la recepción del pensamiento de la modernidad en referencia a la actividad humana nos encamina hacia una visión antropocéntrica de la eclesiología del Concilio Vaticano II, como una exigencia misma de la Iglesia. Esta visión tiene que ver con la naturaleza y la misión de la Iglesia intrínsecamente ligadas. La Iglesia está llamada a ejercer en su existencia terrestre su misión entre género humano y solamente a la luz de la fe en el ministerio de la Iglesia es posible penetrar en los fundamentos íntimos y en las

⁵⁴ Ver Martelet, *Las ideas fundamentales del Vaticano II*, 235.

⁵⁵ Ver Latourelle, *Vaticano II: balance y perspectivas*, 390.

⁵⁶ Ver *Gaudium et Spes*, n° 76.

implicaciones pastorales de su misión entre los hombres. Por esto afirma la *Gaudium et Spes*: “ (...) como a la Iglesia se ha confiado la manifestación del misterio de Dios, que es el fin último del hombre, la Iglesia descubre con ello al hombre el sentido de la propia existencia, es decir, la verdad más profunda acerca del ser humano”.⁵⁷ La preocupación de servir a la persona influye de modo decisivo en la atención dada por el Concilio Vaticano II a la tarea de la pastoral de la Iglesia. Testigos de la realidad social de la gente en las diferentes diócesis, los Padres conciliares, quienes tienen ante sí el conjunto de las realidades de sus feligreses, asumen durante las sesiones una aproximación pastoral y una preocupación por la forma en que la doctrina pudiera ser significativa para la humanidad de hoy. No solamente esta atención ha cambiado muchos aspectos en la vida eclesial, sino también ha suministrado a la teología actual el insumo antropológico de una manera más elevada. Por eso, una de las preguntas fundamentales del Vaticano II ha sido: ¿Qué nos enseña la Revelación sobre el ser humano en su grandeza y miseria?⁵⁸ A esta pregunta el Concilio contesta recordando que la persona humana ha sido creada a imagen de Dios y; esta imagen ha sido deteriorada por el pecado del hombre y restaurada en y por la redención de Cristo.

De hecho, la creación, el pecado, la redención o restauración supereminente del bien, son los tres hilos conductores en torno a los cuales se teje toda una antropología teológica. La imagen de Dios en la persona humana está dibujada según una triple perspectiva: 1) el ser humano es un ser capaz de conocer a Dios y de amarlo; 2) la actividad de la persona es, al mismo tiempo, la representante de la actividad de Dios en el mundo, que humanizando este mundo glorifica al Señor; 3) las relaciones interpersonales ocupan también su puesto en esta estructura de lo creado, es decir, el ser humano es esencialmente un ser – con – otro, que vive en la comunión humana.⁵⁹ Con la irrupción del pecado, se degrada la imagen de Dios, pero la restauración redentora del hombre por Cristo se opera también en el hombre en todas sus dimensiones. En las reflexiones que siguen, se van a presentar algunos aspectos de la persona humana que son confirmados por el Concilio Vaticano II en *Gaudium et Spes* teniendo en cuenta la mirada que dirige la Iglesia al Jesús, el Hijo de Dios

⁵⁷ *Gaudium et Spes*, n° 41.

⁵⁸ *Ibid.*, n° 18.

⁵⁹ *Gaudium et Spes*, n°s 12-32.

en forma humana: Cristo y la solidaridad humana. Así, para dar coherencia a este tercer apartado de nuestro segundo capítulo y, como el culmen de los aportes del Vaticano II a una teología de la acción, presentaremos los aspectos de la dignidad existencial de la actividad humana con miras a una mejor comprensión del sujeto actuante.

3.1 El intento de un diálogo con todos los hombres de buena voluntad

De cierto punto de vista, toda la concepción teológica del Concilio Vaticano II en la *Gaudium et Spes* nos presenta el tema antropológico desde un intento de entrar en contacto con el mundo de hoy y sobre todo, establecer un diálogo con “los hombres de buena voluntad” en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible.⁶⁰ Además de todo, este diálogo se focaliza en torno a la idea de orientar la mente hacia soluciones plenamente humanas. En cierta manera, se puede describir la perspectiva de un diálogo de la Iglesia con el mundo que concierne la persona humana en su vocación integral.⁶¹ Hablando de la vocación integral de la persona humana y de su actividad en el mundo, la *Gaudium et Spes* siente la necesidad de preguntarse: “¿Qué es el hombre? (...) ¿Qué puede el hombre aportar a la sociedad, o qué puede él esperar de ésta?”⁶² Las preguntas de *Gaudium et Spes* se encuentran envueltas en una visión existencial del hombre y que Dios, al revelarse al hombre como amor, revela también a la persona humana su propia condición, lo revela a sí mismo.⁶³ Justamente, José Arana dice en este mismo contexto que “la existencia comprende al hombre en sus totalidad del sí mismo y de su circunstancia”.⁶⁴ En este orden de ideas, el hombre existencial es el hombre total como ser-en-el-mundo. Sin embargo, una respuesta de tipo marxista a la pregunta sobre el hombre, la encamina a una concepción materialista de éste; la cual se fundamenta en tres tesis del materialismo dialéctico: 1) El mundo por su naturaleza es material. Los múltiples fenómenos del mundo son otras tantas formas de la materia que se mueve a sí misma; 2) La materia es lo primario, lo original. Todo procede de la Materia. La conciencia es material, el pensar es producto de la materia que ha alcanzado

⁶⁰ *Gaudium et Spes*, 22.

⁶¹ Ver Latourelle, Vaticano II, balance y perspectivas, 715-717.

⁶² *Gaudium et Spes*, n° 10.

⁶³ Ver Rahner, *La Iglesia en el mundo actual: Comentarios al Esquema XIII*, 117.

⁶⁴ Arana, *Reflexiones teológicas sobre el hombre*, 11.

la perfección del cerebro; 3) El mundo y su estructura sometida a la ley de la Materia es cognoscible. En principio en el Mundo no hay nada incognoscible.⁶⁵ Según esta concepción, el hombre existe ahí, en un mundo-materia y materialmente, con la misión de conocer y dominar la naturaleza. Su dimensión existencial primaria es la social y su dimensión trascendente no está tenida en cuenta en el materialismo dialectico. De este modo el ser humano tiene que entenderse, y hacerse, únicamente con los demás y con las cosas. Los demás hombres que le rodean son un obstáculo inevitable, son el infierno. En definitivo, las cosas están ahí en su eternidad estúpida y eterna identidad.

En el Concilio Vaticano II, el hombre existencial de la historia, es hombres y mujeres emplazados en el universo a imagen y semejanza de Dios; capaz de conocer y de amar la verdad y el bien; señor sobre todas las creaturas (Gn 1, 26; Sb 2, 23); para que gobierne y utilice el mundo, dando gloria a Dios. El hombre integral, en la visión bíblica del Vaticano II, existe en la cosmogénesis como soberano y ordenador. Su ser-en-el-mundo se realiza abierto necesariamente a Dios, a los otros hombres y a las cosas. En coexistencia y convivencia con Dios, con los seres humanos, con las cosas. De allí que el hombre existencial es el ser humano en las huellas de Cristo, el hombre-perfecto que viene del Padre para llevar todo a su plenitud. Así, el humanismo cristiano pertenece a las convicciones de que la fe y la moral cristianas se realicen y tengan que realizarse en la materia concreta de la existencia humana y no en un espacio al margen, siendo esta materia de la autorrealización cristiana el todo de la realidad mundana creada por Dios. Con su capacidad de interiorización, el hombre supera la universalidad del cosmos y es capaz de tocar esas profundidades cuando mira a su corazón, donde le espera Dios.⁶⁶ Podemos ir más adelante en esta reflexión afirmando que para facilitar el diálogo con el mundo y con el hombre en su vocación integral de transformar el mundo, “los padres conciliares han traducido en lenguaje humano las palabras de Dios”.⁶⁷ En cuanto que el lenguaje es humano, puede ser imperfecto y permanentemente abierto a formulaciones siempre más precisas; también, al mismo tiempo, este lenguaje es auténtico, ya que contiene propiamente aquello que el Espíritu dice a la Iglesia en un determinado momento histórico.

⁶⁵ Ver Arana, *Reflexiones teológicas sobre el hombre*, 12-13.

⁶⁶ Ver *Gaudium et Spes*, n° 14.

⁶⁷ Expresión tomada de Juan Pablo II, en el *Ángelus dominical* del 6 de octubre de 1985.

Estas afirmaciones deben estar respaldadas por la autoridad del Magisterio de la Iglesia que expone su doctrina del hombre, del mundo y de su propia actitud ante ambos. También, hay que resaltar que la Iglesia considera con mayor detenimiento diversos aspectos de la vida y de la sociedad actual, y particularmente ciertas cuestiones y problemas que hoy son más urgentes. Pero se trata sólo de líneas generales de una antropología en forma de orientaciones para la elaboración de una nueva visión que retome la necesidad de elaborar una antropología desde el hombre cristiano.

La rápida y acelerada conclusión del Concilio Vaticano II no permitió asimilar integralmente la indicación vital de Juan XXIII, que exhortaba a buscar formas más eficaces para revestir la antigua doctrina del *depositum fidei*, haciendo uso también de los “recientes estudios y los nuevos hallazgos de las ciencias, de la historia y de la filosofía”.⁶⁸ A propósito de estos nuevos hallazgos de las ciencias, se puede comprobar que en los comentarios y en los estudios posconciliares se ha acentuado, más bien, el aspecto sociológico, que aquel psicológico-antropológico. La antropología interdisciplinaria posconciliar está presentada en sus fundamentos en una antropología bíblico-teológica convergente con las formulaciones de la antropología filosófica y de la antropología científica psicológico-social, como también con las observaciones y los resultados de investigaciones que se refieren a situaciones existenciales concretas. Es importante subrayar que tanto la formulación de esta antropología interdisciplinaria, como las investigaciones de confirmación existencial que la acompañan, están basadas en principios y métodos que, siendo de carácter situacional y temporal, permiten orientar situaciones en todas las culturas. Por ello, en el diálogo con el hombre de buena voluntad se trata del hombre, según tres perspectivas diversas: a) como persona humana en su dignidad de individuo en relación con Dios; b) como persona humana en su relación con la sociedad, formada por otros hombres; c) como ser humano actuando y desarrollando históricamente su humanidad en el mundo material de la realidad terrena.⁶⁹

⁶⁸ Ver *Gaudium et Spes*, n° 62.

⁶⁹ *Ibid.*, cap. I-III.

3.2 La actividad humana en su tarea de perpetuar la dignidad de la persona humana

El interés del Concilio Vaticano II para el diálogo con todos los “hombres de buena voluntad” conlleva como consecuencia la consideración de la dignidad de la persona humana tanto social como espiritual.⁷⁰ Se trata de la dignidad de la persona humana en su totalidad cuerpo-alma y en su situación histórica, es decir, el hombre en su unidad esencial de ser corporal capaz de sobrepasar el universo material gracias a un principio vital trascendente.⁷¹ A partir de esto, el Vaticano II esboza algunos rasgos fundamentales de la imagen del hombre, su inteligencia, conciencia, libertad, el misterio de su muerte. Sin embargo en la *Gaudium et Spes*, la cuestión del ateísmo está tratada ampliamente como un atropello a la dignidad verdadera del hombre, a pesar de que una gran parte de la humanidad lleva en sí misma una mirada atea y agnóstica.⁷²

De hecho, para el Vaticano II, el sentido de la existencia humana concreta a partir del hombre perfecto, Jesús, imagen de Dios invisible, permite hablar legítimamente de un esbozo de antropología, situada en la vida del hombre contemporáneo. Esta antropología considera que el cuerpo humano, creado bueno por Dios, participa también de la bondad fundamental de toda criatura. Por ello, el hombre no es una partícula destinada a disolverse en el universo material, ni un elemento anónimo perdido en el seno de la historia. La persona humana está dotada de un centro de actividad interior en sí mismo, que trasciende la corporeidad y gracias al cual puede hacerse cargo del mundo y de su propia vida. Este poder revela la existencia en la persona humana de un principio de vida que es espiritual y por ello, inmortal. Por eso, los éxitos de las ciencias naturales y morales que manifiestan la habilidad de la persona para dominar al mundo no deben hacerle olvidar su necesidad de sabiduría en la penetración del corazón de las cosas.⁷³ Por tanto, la norma fundamental de la actividad humana es su dignidad desde los progresos humanos que la lleva a lograr más justicia, mayor fraternidad y un planteamiento más humano en los problemas sociales.

⁷⁰ Ver *Gaudium et Spes*, n^{os} 23-43.

⁷¹ *Ibid.*, n^o 3.

⁷² *Ibid.*, n^{os} 19-20.

⁷³ *Ibid.*, n^{os} 14-15.

Dichos progresos pueden ofrecer material para la promoción humana, pero por sí solos no pueden llevarla a cabo sin los designios y voluntad divinos, conformes al auténtico bien del género humano que permitan al hombre, como individuo y como miembro de la sociedad, cultivar y realizar íntegramente su plena vocación.

En general, el esbozo de una antropología que considera la dignidad de la persona humana en el Vaticano II acerca también el aspecto de la vocación cristiana en cuanto a la persona humana como imagen de Dios; la deformación de esta imagen a causa del pecado; y, por último, la restauración de la imagen del ser humano en Cristo Jesús. De esta manera se presentan los elementos fundamentales de las motivaciones antropológicas de la vocación humana que tienen su principio y su fin en Cristo Jesús.⁷⁴ El ser humano con su acción no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo; es decir, es artesano de su propia construcción, y por lo tanto de su propia dignidad porque vale más por lo que es que por lo que tiene.

El valor de la dignidad humana toma en consideración los esfuerzos de la persona humana para resolver poco a poco la contradicción de grandeza y miseria que lo caracteriza y que se manifiesta en muchos acontecimientos sociales contemporáneos. La dignidad humana pasa por el reconocimiento y la autonomía de la actividad humana. En vez de generar temores en nuestros contemporáneos, la autonomía de la actividad en todo el esplendor de su dignidad debe ser valorada si entendemos por autonomía de la realidad el empleo y ordenamiento de las cosas creadas y de la sociedad desde sus propias leyes y valores.⁷⁵ En esta forma, la dignidad humana que impulsa la autonomía de las actividades humanas reconoce que por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad; y de un propio orden regulado, que el ser humano debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por lo tanto, de una conciencia más viva de la dignidad humana nace, en las diversas regiones del mundo, el deseo de instaurar un orden político-jurídico en el que se hallen mejor protegidos en la vida pública, los derechos de la persona.

⁷⁴ Ibid., n^{os} 22 y 35.

⁷⁵ Ver *Gaudium et Spes*, n^o 36.

3.3 La dignidad de la inteligencia y de la conciencia moral

La noción de dignidad de la persona humana tal como acabamos de presentarla, constituye el anillo que une la doctrina sobre Dios y la doctrina sobre el hombre. Gracias a ello, el hombre como un ser dotado de dignidad como imagen de Dios, es afirmado en sus derechos como persona humana, sea cual sea su sexo, su raza, su religión, etc. En este sentido, todos los hombres son igualmente dignos de estima, de respeto, de amor, y especialmente los más pobres, los más débiles y aun los propios enemigos. La dignidad de la persona humana en todas sus dimensiones hace descubrir que la actividad de la mente humana no es sólo *scientia*, que se limita a los fenómenos externos, a las apariencias externas sensibles, es también *sapientia*, es decir, una sabiduría que alcanza la realidad profunda y genuina, de tal manera que la mente es atraída a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien.⁷⁶

En este mismo orden de ideas, Lonergan en sus reflexiones subraya que los hechos del bien y del mal, del progreso y de la decadencia hacen surgir cuestiones acerca del carácter de nuestro universo; y la posibilidad de investigación por parte del sujeto radica en su inteligencia, es decir a su impulso por conocer para llegar a unas respuestas intelectualmente satisfactorias.⁷⁷ Y ésta es la posibilidad de autotranscendencia por el amor teocéntrico que se encuentra presente en el hombre. Por “autotranscendencia” en el lenguaje lonerganiano se entiende “la conquista de la intencionalidad consciente”, y por esto es vulnerable a las posibles acciones de resistencia tanto consciente como subconsciente que afectan la libertad efectiva en la elección de valores superiores como los morales y religiosos.⁷⁸ Por eso, las preguntas que nos llevan a entender y a afirmar lo verdadero se mueven en el campo intencional. La inteligencia, a través de la pregunta se lanza a descifrar y a conocer. A través de su inteligencia, de sus decisiones y su capacidad de amar, el hombre ha convertido el mundo que lo rodea en un mundo muy elaborado en el que se dan claramente los aciertos y el progreso; y también se dan errores y decadencia.⁷⁹ Los efectos positivos de la sabiduría adquirida por el hombre, están en la necesidad insustituible del

⁷⁶ Ver *Gaudium et Spes*, nº 15.

⁷⁷ Ver Lonergan, *Método en teología*, 103-104.

⁷⁸ *Ibid.*, 40-41.

⁷⁹ Ver Neira, *El bien humano como construcción sociocultural*, 74.

Espíritu Santo para actualizar con el don de la fe la potencialidad, y las posibilidades del hombre por la autotranscendencia religiosa. La aproximación a la verdad, al bien y al amor requieren el compromiso de toda la persona y, por ello, de una antropología que considere no sólo las capacidades cognoscitivas y volitivas del hombre, sino también, y suficientemente, aquellas emotivas, afectivas, de relación, como expresiones de motivaciones conscientes.

En varias ocasiones hemos subrayado el deseo de la Iglesia de venir en ayuda de la humanidad para reconocer a la luz de la revelación aquello que es justo en sus aspiraciones actuales; pero también a individualizar lo que a causa de la corrupción del corazón humano está en contra de su debida ordenación, para purificarlo, para enlazar los valores de nuevo con su fuente divina.⁸⁰ Así pues, un mejor conocimiento de la persona humana, una antropología más integral, puede ser útil para favorecer la colaboración que Dios ha querido que tuviera la persona humana con la acción *sanante* y creativa de su gracia. Esto tiene que ver con la dignidad de la conciencia moral en el hombre o más bien con el carácter trascendente y objetivo de la conciencia. Afirma el Concilio Vaticano II que “en lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal (...)”.⁸¹

Entonces, la dignidad de la conciencia moral está en la respuesta a la voz que resuena en el recinto más íntimo, en el sagrario del hombre. El principio de la vida a la que la conciencia moral nos llama es el amor a Dios y al prójimo. Si amamos de verdad con las obras. En esto conoceremos que somos de la verdad, y delante de Dios tranquilizaremos nuestra conciencia de cualquier cosa que ella nos reproche, porque Dios es más grande que nuestra conciencia y todo lo conoce (1Jn 3,18-21). En fin, la dignidad de la conciencia moral está en el movimiento radical que orienta a la persona humana a Dios como a su fin. Dicha conciencia está, por lo tanto, en relación a la autotranscendencia del hombre por el amor teocéntrico del Otro y del otro.

⁸⁰ Ver *Gaudium et Spes*, n° 11.

⁸¹ *Ibid.*, n° 16.

3.4 La dimensión antropológica de la experiencia de fe cristiana

El 11 de octubre de 1962, la alocución del Papa Juan XXIII, en la apertura del Concilio Vaticano II, resumaba optimismo en lo referente a atraer al mundo salvado por Cristo. Aunque la Iglesia haya contribuido mucho al progreso de las culturas, al Papa le consta, sin embargo, que por causas contingentes, no siempre se ve libre de dificultades al compaginar las culturas con la educación cristiana. De hecho, los tiempos exigen una nueva profundización en la herencia de fe y un salto hacia delante en la formulación de la doctrina, a fin de hacerla más provechosa para producir santidad y una vida verdaderamente humana.⁸² Así pues, la renovación teológica al confrontarse con el pensamiento moderno, recabará de las diversas ciencias positivas y las ciencias humanas, un conocimiento mucho más profundo del hombre y de su acción, para ofrecer al mundo una comunicación del mensaje de fe adecuado a la realidad contemporánea. La Iglesia sale al redescubrimiento de su dimensión histórica y de la salvación, generando debates sobre su misión en la sociedad y, mucho más sobre las experiencias sociales vividas por multitud de cristianos. Allí, se siente la necesidad urgente de plantear todas las dimensiones e implicaciones de la fe ante las situaciones propias de aquellos que sufren.

Desde una aproximación bíblica, la fe se entiende como una respuesta total del hombre a Dios que salva por amor. En esta comprensión, la inteligencia de la fe aparece como la inteligencia de un compromiso, de una actitud global, de una postura ante la vida. Con razón dice Lonergan que “una religión que promueve la autotranscendencia hasta el punto, no de la simple justicia, sino del amor que se sacrifica a sí mismo, tendrá una función redentora en la sociedad humana, en cuanto tal amor puede deshacer el daño de la decadencia y restaurar el proceso acumulativo del progreso”.⁸³ De hecho, la fe cristiana debe vivirse como una experiencia de fe, es decir, como “el conocimiento nacido del amor religioso” cuando el amor es el amor de Dios que inunda nuestros corazones.⁸⁴ Como las demás aprehensiones de los valores (culturales, sociales, políticos, etc.), también la fe tiene tanto un aspecto relativo como un aspecto absoluto. La fe pone todos los demás valores a la

⁸² Ver Wicks, *Introducción al método teológico*, 32.

⁸³ Lonergan, *Método en Teología*, p. 60.

⁸⁴ *Ibid.*, 116-118.

luz y a la sombra del valor trascendente. A la sombra, porque el valor trascendente es supremo e incomparable. A la luz, porque el valor trascendente se vincula a todos los demás valores para transformarlos, engrandecerlos, glorificarlos.

Sin la fe, el valor originante es el hombre y el valor terminal es el bien humano que produce el hombre. El bien humano relaciona a los hombres entre sí y con la naturaleza; sin embargo, el interés humano va más allá del mundo del hombre: llega a Dios y al mundo de Dios. El poder del amor de Dios produce una nueva energía y una nueva eficacia para la realización de todo lo bueno; y el límite de la expectación humana deja de ser la sepultura. Así, la fe reconoce que Dios garantiza a los hombres su libertad, que los llama a una autenticidad más elevada que vence el mal con el bien y les permite afrontar el desafío de la decadencia humana. Porque la fe y el progreso tienen una raíz común en la autotranscendencia cognoscitiva y moral del hombre. Promover la una es promover la otra. La fe pone los esfuerzos humanos en construir un universo fraternal; revela la significación última de la realización humana; fortifica las nuevas empresas con la confianza. Por eso, la experiencia de fe conecta los hombres a Dios y los hace así receptivos a la acción divina como una comunidad “oyente de la palabra”, según expresión de Karl Rahner.⁸⁵ El cristianismo crece cuando es implantado en la experiencia de fe, en la profundidad del hombre. En la medida en que llega a ser una sola cosa con la experiencia de fe, el cristianismo toma parte en la estructuración humana integral que le es propia y deviene así un cristianismo basado en la experiencia. Semejante compenetración, es posible sólo cuando la experiencia de fe que surge en el hombre mediante el Espíritu Santo, vivifica en el mismo hombre la gracia con sus dones.⁸⁶

Los cristianos emprenden hoy nuevas vías que permitan la compenetración de la experiencia humana con la experiencia de fe. De este modo, se busca hacer posible que la experiencia humana se desarrolle, y que el cristianismo se experimente como algo vital. La noción de fe en esta óptica puede entenderse en el horizonte de la liberación. De hecho, para la teología de la liberación latinoamericana, la fe cristiana significa un factor de liberación social e integral, en el contexto de los oprimidos. Por ello, la práctica de fe debe

⁸⁵ Ver Latourelle, *Vaticano II: balance y perspectiva*, 913.

⁸⁶ Ver *Dei Verbum*, n° 8.

ser liberadora.⁸⁷ Por un acto de fe entregamos nuestra vida, nuestro recorrido en el tiempo y nuestra muerte en manos de Dios. A la luz de la fe vemos que la divina realidad penetra en las diversas prácticas humanas y transforma la autoridad en servicio dentro de la comunidad humana.⁸⁸ Así la fe será no solamente el eje que dirige la práctica de la Iglesia, sino también, la respuesta fundamental a los anhelos profundos del hombre en esta vida. La fe en un Dios que nos ama y que nos llama al don de la comunión plena con él y de la fraternidad entre los hombres, no sólo no es ajena a la transformación del mundo sino que conduce necesariamente a la construcción de esa fraternidad y de esa comunión en la historia.⁸⁹

4. La reflexión hacia una teología práxica en América Latina

En una propuesta de fundamentos para una teología de la acción para hoy, es importante aproximar nuestra reflexión a una teología práxica. La razón de esta aproximación se fundamenta en que una teología práxica es representativa de un esfuerzo para aterrizar las orientaciones del Concilio Vaticano II en el corazón de las realidades de las regiones particulares. En cuanto al continente latinoamericano, de hecho, las Conferencias Generales de los Obispos latinoamericanos y caribeños, son representativas de esta teología práxica, como una relectura del Concilio Vaticano II en el marco de América Latina y el Caribe. José Comblin expresa en uno de sus escritos lo siguiente: “la Iglesia nada pierde de lo que ha tenido como reflexión teológica. Y, la teología en formación, tal como la teología de la acción, no niega ninguna de las precedentes, sino que se agregará a ellas”.⁹⁰ Esto nos parece pertinente considerando que el tejido de una teología de la acción se hace más específico en América Latina al recuperar los grandes aportes del Magisterio Episcopal Latinoamericano y caribeño que a través de sus Conferencias Generales (Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida), generan espacios para la reflexión teológica y para el apoyo de la acción social liberadora en situaciones difíciles como las del Nuevo Continente. De hecho, los temas

⁸⁷ Ver Boff, *Como hacer Teología de la Liberación*, 61-62.

⁸⁸ Ver Vela, “¿Qué sabemos de la Nueva Evangelización?”, 24-25.

⁸⁹ Ver Gutiérrez, *Teología de la Liberación: Perspectivas*, 33.

⁹⁰ Comblin, *Hacia una teología de la acción*, 12.

desarrollados en estas Conferencias, aportan categorías antropológico-sociales valiosas para una relectura de la realidad de América Latina y son a la vez elementos fundantes en una teología de la acción liberadora como una teología práxica. Presentaremos brevemente estos aportes de las Conferencias del Magisterio latinoamericano en la elaboración de una teología práxica comúnmente llamada Teología de la Liberación Latinoamericana. Después trataremos de esbozar la pluralidad de orientaciones en una teología práxica sin perder de vista la realidad de América Latina.

4.1 Los aportes del Magisterio Latinoamericano: de Medellín a Aparecida

Las conclusiones de la Conferencias Episcopales Latinoamericanas y caribeñas como resultados de las asambleas del Magisterio de Latinoamérica contribuyen mucho en las reflexiones de la Iglesia sobre realidades concretas de América Latina y el Caribe. Por ello nos parece que la Iglesia de América Latina y del Caribe sigue siendo un buen ejemplo de encarnación, de reflexión teológica, de actuación pastoral, de unión de los pastores y comunidades, de promoción del laicado.⁹¹ En esta misma lógica sus aportes a las realidades latinoamericanas son valiosos en la elaboración de fundamentos de una teología de la acción para hoy. De hecho, el aporte más grande en la Conferencia de Medellín (Colombia, septiembre – octubre de 1968) que consideramos una propuesta de fundamentos para una teología de la acción, es la opción fundamental por la justicia social. De hecho, la Conferencia de Medellín, busca concretizar las grandes líneas del Concilio Vaticano II en la realidad social y eclesial de América Latina. Medellín descubre que las estructuras de pobreza en América Latina se basan en una injusticia social recurrente. Ha sido el momento de inventar con imaginación creadora, la acción para ser realizada y, sobre todo, para ser llevada a término con audacia de espíritu y en relación con Dios. El tema central de Medellín es: *la Iglesia en la actual transformación de América latina a la luz del Concilio*. Antes de abordar las grandes áreas del trabajo preparatorio, a partir del método ver – juzgar – actuar, Medellín hizo una reflexión sobre la identidad de la Iglesia, nuevo pueblo de Dios, tomando conciencia de su presente y de su pasado. De su pasado, entroncando la vida de la

⁹¹ Ver Bueno, *Enciclopedia del Cristianismo contemporáneo*, 1355.

Iglesia con el primer pueblo, Israel, que experimentó la presencia salvífica de Dios cuando lo liberó de la opresión de Egipto hacia la tierra prometida. Y de su presente, buscando comprender este momento histórico del hombre latinoamericano a la luz de la Palabra que es Cristo, en quien se manifiesta el misterio del hombre.⁹² Así, el documento de Medellín, intenta aplicar el estudio de los signos de los tiempos a la situación latinoamericana lo cual conlleva la reafirmación de la unidad que existe entre el proyecto salvífico de Dios y la historia humana. Se constata que América Latina vive un momento decisivo de su proceso histórico caracterizado por una dramática realidad descrita como “dolorosa pobreza” cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria, la cual es calificada éticamente como “situación de injusticia”.⁹³ La opción preferencial por los pobres fue asumida en Medellín como una opción por la justicia social en una sociedad injusta en muchos de sus niveles.

En Medellín se entiende que en la solidaridad y el servicio a los pobres, se alcanza el camino de la experiencia con Dios. Por lo tanto, la irrupción de los pobres como lugar teológico, es un acontecimiento eclesial que recupera el vínculo entre Dios, pobres y liberación, que construye una teología con miras a la acción liberadora. Por eso, Medellín presenta a Cristo activamente presente en la historia, quien anticipa su gesto escatológico no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, va logrando el hombre a través de una actividad realizada en el amor.⁹⁴ Allí se describen una eclesiología y una cristología que se han vuelto hacia el hombre, conscientes de que para conocer a Dios es necesario conocer al hombre. En fin de cuentas, el hecho de transformación del Continente latinoamericano se presentaba en Medellín como una señal y una exigencia de la presencia de Dios que quiere salvar al hombre. En esta transformación en que se manifiesta el deseo de integrar toda la escala de valores temporales en la visión global de la fe cristiana, se tomó conciencia de la vocación original de América Latina: vocación de unir en una síntesis nueva y genial lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos legaron y nuestra propia originalidad.⁹⁵

⁹² Ver Celam, *Medellín*, n^{os} 1-6.

⁹³ *Ibid.*, cap. 1.

⁹⁴ *Ibid.*, n^o 5.

⁹⁵ Ver Celam, *Medellín*, n^o 7.

En cuanto a la Conferencia del Magisterio latinoamericano en Puebla su aporte gira alrededor de su visión sociocultural de la realidad latinoamericana. Si en Medellín se ha subrayado la opción preferencial por los pobres como opción evangélica y en favor de la justicia social, en Puebla (México, enero-febrero de 1979), se hizo esta pregunta ¿Cómo influye el contexto socio-cultural sobre la sociedad latinoamericana? Puebla opta por un análisis del contexto sociocultural en el cual la Iglesia realiza su misión. El tema de Puebla es: *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Para ello, el documento conclusivo, inicia con una visión pastoral de la realidad latinoamericana, a partir del radical sustrato católico de América Latina, teniendo en cuenta que la misión fundamental de la Iglesia es la evangelización. Pregunta Puebla: ¿Qué es evangelización hoy y mañana en América Latina?⁹⁶ La evangelización en Puebla se entiende como una evangelización liberadora que lleve a la persona humana sin hacer distinción de su raza y de los grupos sociales, a la toma de conciencia de su dignidad; al compromiso de renovación de su vida y de la sociedad. Se trata de la misión esencial de la Iglesia, de la gracia y de su más profunda identidad: “la Iglesia existe para evangelizar hoy, aquí, con ojos abiertos hacia el futuro”.⁹⁷ Así, la Iglesia desde una interpretación de la realidad latinoamericana a la luz de las fuentes de la doctrina social, determina el juicio que se pronuncia sobre los fenómenos sociales y sus implicaciones éticas con miras específicas hacia una visión global del hombre y de la humanidad.

En alguna forma, hay en el documento de Puebla una postura de reafirmación de Medellín en sus grandes orientaciones y opciones fundamentales, a saber: la visión crítica y profética de la Iglesia en la sociedad latinoamericana; su respuesta liberadora al clamor de los pobres y abandonados; una profundización de la original identidad y misión de la Iglesia en América latina; y una profundización de la evangelización como razón de ser de la Iglesia, dirigida a todas las realidades y culturas del Continente. No obstante algunas realidades tales como la caridad fraterna, el interés por los valores autóctonos, la amistad, la participación política, etc., que llenan de alegría a los Obispos en Puebla, se sigue percibiendo con mucha angustia al hombre latinoamericano en su extrema pobreza, producto de situaciones y estructuras sociales en las que el pecado se hace más evidente.

⁹⁶ Celam, *Medellín*, n^{os} 85-86.

⁹⁷ *Ibid.*, *Puebla*, n^o 40.

Los valores culturales autóctonos son confrontados con la creación de una nueva cultura marcadamente secularista, tecnócrata, hedonista y opresora.⁹⁸ Por eso, dice Puebla: “no debemos transformar las angustias de los pobres en odio y violencia, sino en energía fuerte y pacífica de obras constructivas”.⁹⁹ Todo, sea lo cultural, lo político, lo económico, lo social, deberá ser leído y discernido a partir del Evangelio.

A diferencia de Medellín y de Puebla que constituyen una mirada hacia fuera de la Iglesia, Santo Domingo (12 - 28 oct. 1992), suele ser una mirada intraeclesial, una visión hacia a dentro para lograr una acción pastoral y social más auténtica hacia a fuera. El aporte de Santo Domingo que consideramos aquí es la autoconstrucción de la Iglesia. Pues, a la hora de la verdad, la Iglesia descubre que el causante de la injusticia social recurrente en América Latina, es el mal en el corazón del ser humano. El tema de Santo Domingo es: *Nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana*. Por eso, viene a ser necesaria una autoevaluación de la manera de evangelizar. Con motivo de la celebración de los 500 años de evangelización de los pueblos latinoamericanos y caribeños, los Obispos reunidos en Conferencia General en Santo Domingo, se proponen hacer esta autoevaluación y plantear el tema de la nueva evangelización, la promoción humana y la cultura cristiana. Después de una profesión de fe en la expresión más sólida de la identidad del nuevo pueblo de Dios, Santo Domingo presenta una Iglesia como comunidad que tiene en cuenta el contexto situacional, como es el caso de la identificación de los signos de los tiempos en el campo de la promoción humana.¹⁰⁰

Las situaciones trágicas de injusticia y sufrimiento de Latinoamérica se han agudizado después de Puebla. Las respuestas a éstas, sólo podrán venir de una Iglesia, signo de reconciliación y portadora de la vida y esperanza que brotan de una nueva evangelización: nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión, en sintonía con la mentalidad y la cultura de los oyentes, porque la acción de Dios a través su Espíritu, se da permanentemente en el interior de todas las culturas.¹⁰¹ En resumen, un elemento

⁹⁸ Celam, *Puebla*, n^{os} 17 - 50.

⁹⁹ *Ibid.*, n^o 19.

¹⁰⁰ Ver Celam, *Santo Domingo*, n^{os} 4-15.

¹⁰¹ *Ibid.*, n^o 23.

fundamental que aporta el documento de Santo Domingo y que es importante en una teología de la acción es que, el sujeto de la nueva evangelización es toda la comunidad eclesial y tiene como finalidad, formar hombres y comunidades maduras para dar respuestas a los cambios sociales, económicos, políticos y culturales de la modernidad.¹⁰² Aquí en el documento, vislumbra a la vez, una relación agente-acción como referencia identificadora en el marco de la nueva evangelización que incentiva.

Por último y más cerca de nosotros en el tiempo es el documento de la V Conferencia del Magisterio latinoamericano en Aparecida. Esta quinta Conferencia General en Aparecida se celebra alrededor de los cuarenta años de la Asamblea de Medellín, cuyo influjo aún permanece en la conciencia y en el actuar de muchos. Apreciando los esfuerzos y realizaciones de las cuatro conferencias anteriores, Aparecida quiere presentar su propia valoración del itinerario seguido por las Iglesias de Latinoamérica y el Caribe en las últimas décadas.¹⁰³ Para ello el tema de Aparecida es muy dicente: *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida. “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida”* (Jn 16,4). En este contexto, recuerda Aparecida que el empeño de la Iglesia a favor de los más pobres y su lucha por la dignidad de cada ser humano, han ocasionado, en muchos casos, la persecución y aún la muerte de algunos de sus miembros como testigos de la fe.¹⁰⁴ En un mundo de perpetuo cambio en donde aparecen nuevas realidades, Aparecida establece a la vez su visión del mundo y propone una evangelización centrada en la misión del discípulo-misionero como comunicador de la vida en Cristo, y desde la contemplación de los rostros de quienes más sufren.¹⁰⁵ El encuentro con Jesucristo en los pobres es una dimensión constitutiva de nuestra fe. De la contemplación de su rostro sufriente en ellos y del encuentro con El en los afligidos y marginados, cuya inmensa dignidad Él mismo nos revela, surge nuestra opción por ellos.¹⁰⁶ Allí, las Comunidades Eclesiales de Base como escuelas que han ayudado a formar cristianos comprometidos con su fe, discípulos y misioneros del Señor, vuelven a ser un ámbito propicio para la formación y vida espiritual de los laicos y formar a la opción por los excluidos.

¹⁰² Ver Celam, *Santo Domingo*, Parte II, n° 1.

¹⁰³ Ver Bueno, *Enciclopedia del Cristianismo contemporáneo*, 1356.

¹⁰⁴ Ver Celam, *Documento Conclusivo de Aparecida*, n° 98.

¹⁰⁵ *Ibid.*, n°s 42 y 65.

¹⁰⁶ Celam, *Documento Conclusivo de Aparecida*, n°s 257 y 368.

En fin, dentro de los múltiples aportes que puede ofrecer el documento conclusivo de *Aparecida* como fundamental en nuestra propuesta de una teología de la acción identificamos tres grandes puntos: 1) la exclamación del numeral 44 de *Aparecida*: “Vivimos un cambio de época, cuyo nivel más profundo es el cultural”. Los cambios culturales han modificado los roles tradicionales de varones y mujeres, quienes buscan desarrollar nuevas actitudes y estilos de sus respectivas identidades, potenciando todas sus dimensiones humanas;¹⁰⁷ 2) la misión del discípulo-misionero que tiene que comunicar la vida de Jesucristo a la comunidad humana. Esta comunicación de vida pasa por un testimonio de la fe y a veces por el testimonio martirial;¹⁰⁸ 3) la amplia preocupación de *Aparecida* por la promoción de la dignidad humana, la cual llama a los cristianos como discípulos y misioneros a contemplar en los rostros sufrientes de nuestros hermanos el rostro de Cristo que nos llama a servirlo en ellos.

4.2 La tensión hacia una teología con relevancia histórico-social liberadora

Proponemos aquí recordar brevemente el esfuerzo y la tensión intelectual de la teología de la liberación latinoamericana por fundar su método particularmente desde una postura religiosa en la línea de los aportes de las primeras conferencias generales del Magisterio latinoamericano. De hecho la postura es triple: a) desde el amor de Dios al pobre, es decir, desde el amor misericordioso de Dios; b) desde una postura antropológico-filosófica, como orientación transformadora del conocimiento y; c) como praxis, en sus implicaciones sociales y políticas. Como consecuencia, la teología de la liberación latinoamericana considera la noción de desarrollo como un elemento de dependencia unilateral que oprime la autonomía de las culturas autóctonas, puesto que proviene de unos pocos países del mundo que controlan la economía mundial. Por así decirlo, el desarrollo es una pauta dada por los países desarrollados, y en realidad acrecienta la dependencia económica de los llamados países del tercer mundo. A partir de una búsqueda de hacer justicia a los desfavorecidos, según lo inspiran Medellín y Puebla, y bajo la pluma de analistas sociales e humanistas la reflexión en la teología de la liberación latinoamericana tomó la orientación

¹⁰⁷ Celam, *Documento Conclusivo de Aparecida*, n° 49.

¹⁰⁸ *Ibid.*, n° 98.

de hacer relevante una histórica reveladora. Cabe hablar de una posición moral de la teología latinoamericana en el compromiso liberador con el pobre. Dentro de este horizonte fundador, resulta también legítimo integrar una posición correlativa frente a la situación; y por lo mismo un recurso a las ciencias sociales que la trabajan. Muy pronto, la teología de la liberación latinoamericana fue elaborando categorías básicas de su tratamiento de todos los temas teológicos que hacen de ella una teología de la acción liberadora. El elemento de referencia explícita a Dios es aquello que está considerado como presupuesto de esta y de toda teología: examinar el lugar que ocupa Dios en la historia, en un mundo donde la muerte por hambre y por la represión se ha hecho banal. Esta teología parte del presupuesto de que el Dios cristiano se hace más vivo y toma partido en favor de una práctica de la liberación. Este Dios, a pesar de su trascendencia, no es un misterio aterrador, sino lleno de ternura; está especialmente cerca del oprimido; escucha sus gritos y resuelve liberarlo (Ex 3, 7-8). Nadie tiene derecho a ofender la imagen y semejanza de Dios que es la persona humana. Su gloria consiste en ver al hombre vivo y su culto en la realización del derecho y de la justicia. Este Dios es comunión plena de la cual nace el Amor y es el mismo Amor que el Hijo infunde a todos los cristianos para que se amen como Él les ha amado. Este misterio representa el prototipo de lo que debe ser la sociedad según los designios de Dios Trino, afirmando y respetando las personas individuales que deben vivir en tal comunión y colaboración que constituyan una única sociedad de iguales y de hermanos.¹⁰⁹

Tocada profundamente por el mensaje de comunión, justicia e igualdad del Concilio Vaticano II, la Iglesia de Latinoamérica a través de sus teólogos y sus misioneros, desarrolla una mayor preocupación por plantear todas las implicaciones de la fe en la lucha por superar la crisis económica, política y socio-cultural que padece el continente. Así la teología de la liberación latinoamericana es representativa de una interpretación teológica cristiana de la liberación que recurre a teorías sociales, políticas y económicas adaptándolas a la realidad peculiar de América Latina. La noción de “liberación”, está en función de la realidad latinoamericana: liberarse de una estructura social injusta, pecaminosa. En 1971 apareció la obra clásica de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, que hace una

¹⁰⁹ Ver Boff, *Como hacer Teología de la Liberación*, 62-63.

presentación sistematizada de la naciente teología latinoamericana.¹¹⁰ Gustavo Gutiérrez intentó una reflexión a partir del Evangelio y de las experiencias de los hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación en este subcontinente de opresión y de explotación que es América Latina. La relación entre fe y acción política solamente se torna fecunda y correcta mediante el proyecto de creación de un tipo de hombre nuevo en una sociedad diferente mediante la utopía como un factor de movilidad histórica y de radicalidad de la transformación.

De hecho, el proyecto de liberación económico-social y política, es la plataforma de lucha por mejores condiciones de vida, para que el hombre sea más libre, más humano y sea protagonista de su propia historia. En este mismo orden de ideas que Gustavo Gutiérrez, al insistir en que la respuesta a la cuestión de qué es la pobreza y quiénes son los pobres planteada a la luz de la Revelación cristiana, nos deja entender, que toda respuesta exige conversión y compromiso. De este modo, para la teología latinoamericana de la Liberación el “acto primero” es la opción por los pobres y los oprimidos. Es precisamente esa opción la matriz desde la que se reflexiona, el lugar del que brota la teología liberadora. Viene después la teología como “acto segundo” – inseparable del primero – la cual consiste en un esfuerzo por colocar el trabajo teológico en el complejo y fecundo contexto de la relación entre práctica y teoría.¹¹¹ Resumiendo lo anterior, la teología es una inteligencia progresiva, continua y variable en cierto modo. Si fuera la inteligencia de una verdad abstracta no sería así. Si la teología es inteligencia de una postura existencial, es progresiva, es la inteligencia de una postura en la historia, de cómo se sitúa el cristiano en el devenir de la humanidad, de cómo vive su fe. La teología es una reflexión, es decir, un acto segundo, es un volver atrás, re-reflexionar viene después de la acción. La teología no es lo primero; lo primero es el compromiso; la teología es una inteligencia del compromiso, el compromiso es acción.¹¹² La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también de la porción de ella que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a

¹¹⁰ Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Bogotá: Indoamerican Press Service, 1971; ver también la edición española (Salamanca: Sígueme, 1972).

¹¹¹ *Ibid.*, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, 35.

¹¹² *Ibid.*, *Hacia una teología de la liberación*, 138; ver Lois, *Teología de la liberación: opción por los pobres*, 99-100.

pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose al don del reino de Dios.¹¹³

Después de que Gutiérrez trazó las grandes líneas del método de la teología de la liberación latinoamericana, Juan Luis Segundo lo impulsó a través de la desideologización de las nociones, creando una teología realmente liberadora.¹¹⁴ Poco después, Leonardo y Clodovis Boff, vinieron a reforzar los trabajos hechos por sus predecesores. En el marco significativo de la definición del método de la teología de la liberación latinoamericana, la tesis doctoral de Clodovis Boff, la *Teología de lo político*, en 1978, desarrolló las tres mediaciones fundamentales y constitutivas de esta teología: la *mediación socioanalítica*, parte de la necesidad de un *habitus socioanalítico* y del principio que conocer es siempre interpretar y que el conocimiento de la causa es siempre mediado por una teoría; la *mediación hermenéutica* como herramienta que permite la comprensión del actuar humano; y la *mediación práctica* o la praxis que indica que comprender el fenómeno social en la historia debe estar en función de una praxis social, de una praxis liberadora.¹¹⁵ Después de haber pasado un buen tiempo sin grandes producciones sistemáticas, surgieron de los autores, obras tales como: *Teología de la Liberación: Ensayo de síntesis*, de Galilea, Segundo, 1976; *Teología de la Liberación: Guía didáctica para su estudio* de J. B. Libânio, y, *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, compendio de dos volúmenes coordinado por Ignacio Ellacuría, Madrid, 1990, que intentaron sistematizar y encaminar la reflexión teológica en la dirección de un *intellectus amoris*. En la actualidad, la teología de la liberación latinoamericana, conoce un gran progreso al nivel de su método. El pobre es el lugar social. Y, esta perspectiva da la base para otras teologías de la liberación, pertenecientes a diversos credos y extendidas por el mundo durante las tres últimas décadas: las teologías de la liberación, africanas, negras, feministas, asiáticas y judías coinciden en la premisa de que hablan a favor de los grupos minoritarios que padecen opresión. Los pueblos autóctonos de América Latina no pueden entrar en una lógica egoísta, en una racionalidad opresora e idolátrica interna de un sistema que dice: “si no hay para todos, que por lo menos haya para mí”. Las exigencias de la

¹¹³ Ver Gustavo, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, 40-41.

¹¹⁴ Segundo, Juan Luis. *Liberación de la Teología*. Buenos Aires: Carlos Lohle, 1975.

¹¹⁵ Ver Boff, *Teología de lo político y sus mediaciones*, 126 -132.

solidaridad, del amor y de la ética de la vida, dicen exactamente lo contrario: “hay que producir más para que alcance para todos especialmente para los pobres. Si hay para todos, también habrá para mí”.¹¹⁶ Así, los pobres podrían en fin proclamar y creer que otro mundo es posible.

4.2.1 La Teología y las condiciones de la historia

Una de las relevancias de la teología latinoamericana liberadora es la histórica en relación con el sujeto. Dicha relevancia histórica ha sido considerada en varios momentos de nuestro escrito como constitutiva de una teología de la acción. Mucho antes de hablar de la teología de la liberación latinoamericana que integra la noción de historia en sus categorías, hemos considerado en el primer capítulo de este trabajo que uno de los aportes de Karl Rahner a la teología de su época fue pasar de una aproximación dogmática del sujeto a una consideración histórica entendida como una dimensión existencial del sujeto.¹¹⁷ El sujeto pasa así de ser un sujeto abstracto a un sujeto concreto en las sociedades y culturas. De hecho, el cambio aportado por Rahner en la reflexión teológica lo llevaba a relacionar dogma con experiencia, revelación con historicidad, gracia con naturaleza, y teología con antropología. Por eso, los teólogos post-rahnerianos que se mueven en este ámbito, pasan de una dimensión histórica-existencial a un estudio de la situación-historia concreta. Se entiende entonces por *situación-historia* la realidad humana, personal y social en un momento histórico que resulta de la generación de una cultura con el concurso dinámico de todos los elementos que constituyen la vida real y ordinaria de un grupo concreto. Es pues la realidad concreta, en un momento concreto, de esa historia humano-divina y, por consiguiente, tri-vectorial: humana, personal y social.¹¹⁸

Siendo la noción de historia el punto de encuentro de varios sistemas, métodos, disciplinas y búsquedas diversas, se comprende que sea difícil definirla. Según la orientación dada, se puede considerar la historia como objetivo, la historia como lo pasado. Puédase igualmente

¹¹⁶ Richard, *La Iglesia y la Teología de la Liberación en América Latina y el Caribe*, 39.

¹¹⁷ Ver Martínez, *Confronting the Mystery of God*, 216.

¹¹⁸ Ver Roux (De), *Teología sistemática*, 18.

considerar la historia en su dinamismo, como lo que nace en el presente a partir del pasado. Finalmente se puede considerar también la historia como la historicidad del hombre, una cualidad inherente a la existencia; y con una mirada teológica, divina, se podría mirar la historia como la suma total, la serie completa de las generaciones humanas en el tiempo.¹¹⁹ En este sentido, en la propuesta de fundamentos para una teología de la acción que asume una relevancia de la *situación-historia* como parte constitutiva de su campo de investigación, es importante relacionar la concreción de los contextos social, cultural e histórico con los temas cristianos; y por lo tanto con la cuestión de Dios. Sin embargo, desde el punto de vista metódico, ayuda mucho advertir al sentido análogo del término “situación” puesto que entra como categoría teológica junto a las fuentes de la revelación.¹²⁰

En la dinámica de la teología y las condiciones de la historia, nació la teología política en el contexto de un alto desarrollo y de una *situación-historia* compleja de la sociedad germánica, con el objetivo de responder en un primer lugar a la privatización de la religión en las sociedades desarrolladas de Europa. Luego buscó formular una teología cristiana que acontece en la experiencia de la no-identidad en la historia de las sociedades y en particular de la sociedad germánica. En el próximo capítulo de nuestro escrito trataremos algunos aspectos de la teología política. Por ahora sólo queremos anotar que a lo largo del proceso hermenéutico, que va desde la investigación de los datos hasta el conocimiento de la historia pasada en su facticidad, la *situación-historia* es fuente teológica en el sentido de un contexto y un ámbito vital (*Sitz im leben*), es decir, de un conjunto articulado de sentido y valores, a nivel cultural y social, al interior de los cuales interpretamos los testimonios de una tradición, reconocida y verificada como un proceso histórico. En el umbral de las decisiones personales, que se abren con el proceso evaluativo de la dialéctica en las opciones fundantes del teólogo mismo, al acometer la responsabilidad de actualizar y promover la tradición recibida, en fundamentos, la situación asume un sentido existencial (*dasein*), interpela al teólogo en lo más vital de sí mismo. En el proceso creativo que va de doctrinas a comunicaciones, y por lo tanto en el momento específico de las teologías

¹¹⁹ Ver Comblin, *Hacia una teología de la acción*, 105.

¹²⁰ Aquí cito una clarificación del Profesor Rodolfo E. de Roux, en, *La situación como fuente teológica*, P.U.J., Bogotá, 2002.

sistemáticas, la *situación-historia* designa el contexto real presente, en el sentido de la autocomunicación de Dios en la facticidad de los asuntos humanos.

En síntesis, una teología de la acción que redescubre las condiciones de la *situación-historia*, lo hace de acuerdo con la comprensión de que la historia es el lugar de encuentro de Dios con los hombres (*locus theologicus*) y mediación de la Revelación activa de Dios a los hombres. A su vez, esta Revelación y este encuentro no se dan de manera individual sino en perspectiva social y comunitaria. Por eso una teología de la acción no se hace abstractamente y en las nubes, sino con los pies en la tierra y en camino (*viatorum*), estando marcada por el lugar social y eclesial de quien la realiza. La *situación-historia* como fuente teológica de la acción, es la realidad vivida por el pobre en su doble condición: objetiva y subjetiva.¹²¹ Subjetivamente en su condición de sujeto histórico como grupos y clases sociales; como pueblo y comunidades poseedores de una historia e identidad cultural. El análisis de la *situación-historia* para producir acción en la sociedad, está ligada a la responsabilidad de apropiarse del contexto, es decir, comprenderla a través del juego de preguntas y respuestas. Desde esta misma orden de idea, hacemos un pequeño salto para subrayar que para Rahner, Metz y Gutiérrez, por citar estos tres, lo fundamental de sus teologías está desarrollado desde una aproximación histórica concreta con mira a la transcendencia la intercontextualidad. Lo común entre ellos es la cuestión de Dios en sus teologías, reconocida como un punto crucial de sus reflexiones. Para ello, es necesario reconocer quien es este Dios que entra en la historia de la humanidad. Se trata de una preocupación práctica. Las reflexiones sobre el misterio de este Dios deben empezar por un análisis histórico desde la memoria de los sufrientes en el sentido de Metz, desde el reverso de la historia en el sentido de Gutiérrez.¹²² Por eso, hay que apelar a una reinterpretación de la historia de la realidad desde lo pequeño, desde los marginados, desde los abandonados a la muerte. Esta es la tarea fundamental de una teología de la acción que descubre a Dios en la historia. Podemos aquí concluir que desde el hecho de que la experiencia religiosa se desarrolle históricamente, la historia está inseparablemente unida a la experiencia, de modo que ésta debe ser reconocida y tomada seriamente con historia. Lo mismo vale para la

¹²¹ Ver Parra, *Textos, Contextos y Pretextos: teología fundamental*, 305.

¹²² Ver Gutiérrez, *Teología de la Liberación. Perspectivas*, 145-146; Ver Martínez, *Confronting the Mystery of God*, 242.

Revelación, que también se desarrolla históricamente, ya sea como revelación en palabras, ya sea como revelación en obras. Y la historia nos plantea la cuestión fundamental de si la existencia histórica nos ofrece sólo perspectivas ligadas al tiempo y, por ello, relativas; o también nos da acceso a una verdad supratemporal y, por lo tanto, absoluta.

4.2.2 El rol y la correlación de la praxis en teología

En nuestro tiempo, una de las preguntas pertinentes que la humanidad histórica y creyente dirige al Evangelio es la siguiente: ¿En qué pueden contribuir el mensaje y la praxis de Jesús al intento común de liberar a la humanidad en el pleno sentido de la palabra? El objetivo de esta pregunta entra en el marco de una búsqueda por resaltar la dimensión práxica de la fe cristiana. Varios teólogos propusieron pistas de respuestas. Entre ellos, Schillebeeckx en sus reflexiones sobre las acciones del Jesús histórico, afirma que la praxis evangélica debería ser el motor de la verdadera liberación.¹²³ De hecho, la noción de verdadera liberación que escoge Schillebeeckx para fundamentar la praxis cristiana es la misma que encontramos en los documentos de Medellín y Puebla como un ejercicio de concientización colectiva asignado a los excluidos para abrirles los ojos e invitarles a tomar sus responsabilidades. Puebla en especial pregona que los pueblos deben empeñarse con todas sus energías en “la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida”.¹²⁴ Por eso, salvarse se entiende como alcanzar la plenitud del amor, es decir, el camino que lleva a la plenitud de vida no puede ser otro que el amor mismo, el de aceptar, explícita o implícitamente, como cristianos hijos de uno solo Padre, y situarnos en la perspectiva de los pobres, de los explotados, de los marginados de la historia.¹²⁵ La salvación, en efecto, incluye la historia real del sufrimiento, la opresión, la miseria, en suma la alienación; y estos son asumidos radicalmente en la historia concreta de un hombre llamado Jesús. Esta historia se sitúa dentro de un mensaje y de una práctica que ofrecen la posibilidad de suprimir radicalmente la prehistoria del hombre viejo. El cristiano reconoce y acoge conscientemente la historia y la realidad del sufrimiento con la preocupación de

¹²³ Ver Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente*, 587.

¹²⁴ Ver Celam, *Puebla*, n°26.

¹²⁵ Ver Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 257.

construir el Reinado de Dios. Transformar el mundo corresponde a las ideas de justicia social como parte del corazón de Dios, es decir, trabajar por un nuevo mundo posible.

Tal como lo hemos mencionado anteriormente, la teología de la liberación latinoamericana asume la noción de praxis en su rol de mediación para entender las exigencias de la realidad. Nos preguntamos: ¿En qué sentido y de qué modo la praxis influye en el dinamismo operante de una teología? Respondemos que como una mediación inteligente, la praxis ayuda a descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo al plan de Dios. Así la praxis consiste en la búsqueda de discernir la posibilidad y los efectos propiamente teóricos de las prácticas sociales. En materia de precisión sobre la importancia de la praxis en la teología de la liberación latinoamericana, Clodovis Boff habla de la dependencia de las articulaciones del discurso de la acción y del compromiso del teólogo-pastor que lleva al teólogo político a ejercer su tarea como contribución específica a una conversión social; como alternancia de momentos políticos con los momentos de trabajo teórico; como un modelo de una inserción social; como una relevancia temática en el trabajo teórico del teólogo expresa la relación de una teoría con el movimiento histórico y sus causas.¹²⁶ El momento de la acción se construye desde la determinación de lo que es históricamente viable para definir estrategias y tácticas vinculando microacciones con el macrosistema. La praxis se construye a través de una articulación de las acciones del pueblo de Dios con las de otras fuerzas históricas. Por esto, una teología se juzga por su acción histórico-política en una relación teoría-praxis dialéctica. Ahora bien podemos decir que la praxis en teología se correlaciona con la actividad liberadora. Esta praxis liberadora lleva a descubrir nuevos espacios que desafían al cristiano de hoy en relación con el mundo, tal como el desplazamiento desde la sociedad política hacia la sociedad civil, donde la globalización destruye la identidad nacional y las culturas locales. En esta lógica, una teología que pretende valorar la praxis humana no podría ser simplemente una crítica de la sociedad, sino también debería promover una praxis social en el sentido de una praxis liberadora.

¹²⁶ Ver Boff, *Teología e Práctica, teología do lo político*, 386.

Además, una teología que quiere estar en sintonía con la *situación-historia* y la sociedad – por ejemplo una teología de la acción – debe preguntarse a lo largo de su desarrollo ¿dónde estamos y qué hacemos para promover la transformación de esta sociedad? La respuesta debe salir no sólo de la fe, del amor y de la esperanza, sino también del testimonio de una Iglesia que acompaña y promueve reflexiones cristianas sobre la fe como praxis histórica situada. También, si la noción de praxis en teología se entiende como el conjunto de actividades prácticas que realiza el ser humano, el tipo de praxis en que el hombre es sujeto y objeto a la vez, se llama la práctica política, es decir, praxis en la que actúa el hombre sobre sí mismo. Esta actividad práctica lo encamina a su transformación como ser social, y por ello a cambiar sus relaciones económicas, políticas y sociales, en cuanto que su actividad toma por objeto no a un individuo aislado, sino a grupos e incluso a la sociedad entera. De hecho, cuando la praxis presupone la participación de amplios sectores de la sociedad se le da el nombre de práctica política como una actividad práctica que alcanza su forma más alta en la transformación práctica de la sociedad. La política en sí es una actividad práctica en cuanto que la lucha que libran los grupos o clases sociales se halla vinculada a una organización política, una organización real de sus miembros, tal como un partido político.¹²⁷ Allí, la praxis se entiende como acción que recrea el mundo objetivamente y que transforma al ser humano subjetivamente. De hecho, el proyecto de liberación económica, social y política, es la plataforma de lucha por mejores condiciones de vida, para que el hombre sea más libre, más humano y sea protagonista de su propia historia.¹²⁸ En esta forma en la Iglesia, tanto el teólogo como el creyente políticamente militantes, buscan en sus actividades misioneras la integración de estas dos dimensiones de su vida concreta: doctrina y acción, fe y política. Se redescubre también que el elemento político juega un papel importante en los orígenes históricos de nuestra fe. Por ejemplo, desde el esplendor davídico y salomónico, pasando por las grandes crisis de la cautividad cultural y política bajo los griegos y romanos, día a día, en las vicisitudes de su propia historia nacional, el pueblo de Israel aprendió a percibir la dimensión trascendente en las realidades constitutivas de su historia.¹²⁹

¹²⁷ Ver Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, 77.

¹²⁸ Ver Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, 67-69.

¹²⁹ Ver Roux (De), “Política y Teología”, 166-179.

En este mismo orden de ideas, que en los límites de la modernidad, J. B. Metz quería establecer la relación entre la religión y la política.¹³⁰ Metz entiende la teología política “como un correctivo crítico frente a la extremada tendencia privatizadora de la teología actual; y, a la vez, en sentido positivo, como el intento de formular el mensaje escatológico en las condiciones propias de la sociedad presente”.¹³¹ Para él, las preguntas fundamentales que necesitan respuestas multiformes precisas, serían: ¿Quién, cuándo, dónde y para quién se hace teología? Estas preguntas no son adicionales, sino preguntas constitutivas de la teología. Metz postula que “la teología debe renunciar a su inocencia social y política”.¹³² Por tanto, la Iglesia no vive “al margen de” o “por encima de” la realidad social, sino dentro de ella, como institución de crítica social que tiene en este mundo y frente a él una tarea de liberación crítica. Sin embargo, para lograr el cumplimiento de esta tarea, es necesario que las categorías utilizadas a la hora de explicar el mensaje cristiano, sobrepasen las de lo íntimo, lo privado y lo apolítico. La desprivatización es la principal tarea de crítica teológica de la teología política. Entonces, el cometido positivo de la teología política será la búsqueda por redefinir la relación entre religión y sociedad, entre Iglesia y vida pública, entre fe escatológica y praxis social, y no de modo pre-crítico, con la intención de volver a identificar ambas realidades, sino con talante post-crítico, en el sentido de una segunda reflexión.¹³³

4.3 Una teología receptiva del paradigma de la acción comunicativa

Hablando de reflexión práxica en América Latina coherente con la propuesta de fundamentos para una teología de la acción, no podemos ignorar un valioso esfuerzo muy reciente en la facultad de teología de la Javeriana. La tesis doctoral de Jesús León Castañeda es representativa de esta tensión intelectual al lado de muchos otros esfuerzos que todavía no aparecen públicamente.¹³⁴ La investigación de Jesús León busca responder a la necesidad de abrir la “teología en cuanto disciplina de las ciencias humanas a las

¹³⁰ Ver Metz, *Dios y tiempo: nueva teología política*, caps. 1-9.

¹³¹ *Ibid.*, 13.

¹³² *Ibid.*, “Teología europea y Teología de la Liberación”, 263-271.

¹³³ *Ibid.*, *Dios y tiempo: nueva teología política*, 14-16.

¹³⁴ Ver León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, Bogotá: P.U.J., 2009.

vertientes de la comunicación social y humana en el proceso mismo de hacer teología”.¹³⁵ En la elaboración de su reflexión, el autor escoge la mediación comunicativa para la teología con base en la *Teoría de la acción comunicativa* (AC) del filósofo social Jürgen Habermas que se construye en dialogo de identidades y de diferencias con los científicos sociales tales como G. Mead, M. Weber, T. Parsons, y E. Durkheim. Además de sus preocupaciones legítimas por comprender y correlacionar el orden de las significaciones pre-lingüísticas y lingüísticas respecto a los lenguajes propios tanto del Antiguo como el Nuevo Testamento, Jesús León busca contestar con más interés a la siguiente pregunta: ¿En qué medida la acción Comunicativa puede situarse con rigor entre las mediaciones de índole filosófica y social-analítica, indispensables en la labor misma de la disciplina teológica?¹³⁶ La pregunta encuentra su respuesta en la “recepción teológica de la Acción Comunicativa” que consiste en “la indispensable correlación de significado que puede establecerse entre la disciplina teológica y la teoría habermasiana de la AC”.¹³⁷ De esta respuesta surgen las perspectivas consideradas en el marco del porvenir consciente de la teología en relación con la AC y viceversa. Las perspectivas apuntan a profundas aportaciones de una moral diferente y alternativa, así como a consensos sociales que en forma alguna niegan los disensos, el pensamiento plural, los modelos múltiples, las nuevas pautas para el desarrollo social de la persona humana.¹³⁸ Todo eso está destinado para consolidar y crecer en los desarrollos mismos del proceso teológico hacia delante.

De hecho, queremos recordar con la anterior afirmación de Jesús León, que nuestra propuesta considera en realidad que una teología de la acción en su actualidad es una teología *viatorum* (de caminantes), es decir una teología que se va construyendo hacia delante por la necesidad de una reflexión teológica sobre la acción humana existencial, temporal, personal, social e histórico. De hecho, el desarrollo progresivo de una teología de la acción – entendiendo a Habermas – no puede distanciarse de la historia ni de “la razón anamnética”, sino que se conecta bellamente con la idea de una teología que apela al nexo indisoluble entre *ratio* y *memoria* expresada en la fundamentación de la “razón

¹³⁵ Ver León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 5.

¹³⁶ *Ibid.*, 6.

¹³⁷ *Ibid.*, 8 y 11.

¹³⁸ *Ibid.*, 10.

comunicativa”.¹³⁹ La razón *anamnética* plantea una fundamentación de la racionalidad en la memoria, pero no cualquier memoria sino en aquella que es olvidada en nuestra habitual manera de recordar: la de los vencidos. La “razón comunicativa”, siendo un concepto no-judío, fundamenta según Habermas la razón *anamnética* para entender su potencial semántico. En efecto, la “razón comunicativa” recuerda, es decir, trasciende lo recordado a corto plazo, pero no de una forma teológica o metafísica sino filosófica, esto es, desenterrando en las profundidades de sus propias presuposiciones pragmáticas las condiciones para la apelación a un sentido incondicionado y, con ello, poder mantener abierta la dimensión de la pretensión de validez que trasciende los espacios sociales y los tiempos históricos.¹⁴⁰ La afirmación anterior nos ha llevado a desarrollar desde el capítulo anterior de nuestra reflexión, la importancia de la dimensión existencial de la acción humana desde la comprensión de las significaciones (ver cap. I, 2.12). Es sumamente valioso preguntarse por el valor del paradigma de la “acción comunicativa” como mediación para la teología y sus posibles incidencias en la misma teología. Sin embargo, no debemos olvidar que la propuesta de Habermas aporta un “cambio de paradigma”¹⁴¹ a la teología que ha sido afectada por un grado inaceptable de subjetivación y que a menudo ha sido instrumentalizada.

Abramos un paréntesis para explicar un poco la noción de *paradigma*, con referencias breves e indiferenciadas a dos autores conocidos: Thomas Kuhn en cuanto a las ciencias y Hans Küng para la historia y la teología. De hecho, la noción de *paradigma* es polisémica por lo cual cada autor, escuela o especialidad, refleja necesariamente sus preferencias y particularidades al definirla. El significado más elemental de la palabra, que es el que aparece en el Diccionario de la Real Academia Española y en cualquier Diccionario de lengua española, dice que el *paradigma* equivale a ejemplo o ejemplar. Por tanto, al hablar de paradigmas en las culturas contemporáneas, se trata básicamente de los ideales, valores o líneas maestras que, el hombre y la mujer de hoy utilizan con mayor frecuencia, a la hora de estructurar su comportamiento personal y diseñar el modelo de una nueva sociedad de convivencia.

¹³⁹ Ver Maté, *La herencia pendiente de la razón anamnética*, 267.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 275.

¹⁴¹ Ver Engel, *La fe como práctica comunicativa*, 148.

Precisamente, la referencia a la noción de paradigma en nuestra reflexión toma la dirección de paradigmas en las ciencias sociales e históricas y en la teología de la acción humana. En este sentido, al hablar de paradigmas aludimos a sistemas de referencias globalizantes, a matrices de sentido que caracterizan a una época o a una determinada figura histórica, y que se imponen a todos. De hecho, en las últimas décadas la humanidad ha recorrido una época de cambios que se han producido a tal velocidad, que todo indica que los modos de trabajar y producir, de comunicarnos, de aprender, de divertirnos, se aceleran profundamente. Además, los cambios nos afectarán a todos, directa o indirectamente.¹⁴² El problema está en que estos cambios exigen nuevas ideas, nuevas maneras de pensar, de plantear y resolver los problemas, nuevos estilos de comportamiento, nuevas formas de organizar las cosas, las empresas, las sociedades y la propia vida personal. En otras palabras, los cambios exigen otro paradigma. En este sentido Thomas Samuel Kuhn¹⁴³ consideró que el estudio histórico es necesario para entender cómo se han desarrollado las teorías científicas y para conocer por qué en ciertos momentos unas teorías han sido aceptadas antes que otras. Se averigua entonces, cómo explotar los avances científicos conseguidos en el pasado ante los problemas existentes, creándose así soluciones universales que Kuhn llamaba *paradigma*.

En su libro *La estructura de las revoluciones científicas*,¹⁴⁴ Kuhn ha dado al término *paradigma* dos sentidos distintos. Por una parte, significa toda la constelación de creencias, valores, técnicas, etc., que comparten los miembros de una comunidad dada. Por otra parte, denota una especie de elemento de tal constelación, las soluciones concretas de problemas que, empleadas como modelos o ejemplos pueden remplazar reglas explícitas como base de

¹⁴² Mikel De Viana ha hecho una profunda aproximación de los cambios acelerados del siglo pasado en su artículo "Teología y nuevo paradigma tecnológico". Revista ITER, *Nuevo paradigma y teología*, Caracas, 22 (2000): 11-16.

¹⁴³ Nacido en Cincinnati el 18 de julio de 1922 y murió a Cambridge el 17 de junio de 1996, Thomas S. Kuhn fue un historiador y filósofo de la ciencia estadounidense, conocido por su contribución al cambio de orientación de la filosofía y la sociología científica en la década de 1960. Se doctoró en física en la Universidad Harvard en 1949 y tuvo a su cargo un curso académico sobre la Historia de la Ciencia en dicha universidad de 1948 a 1956. Luego de dejar el puesto, Kuhn dio clases en la Universidad de California, Berkeley hasta 1964, en la Universidad de Princeton hasta 1979 y en el Instituto Tecnológico de Massachusetts hasta 1991.

¹⁴⁴ Kuhn, Thomas, S., *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. Agustín Contin, México: Fondo de Cultura Económica, 1971; ver también, Hernández, Carmen. "Las estructuras de las revoluciones científicas según T.S. Kuhn: crítica e interpretación". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. 18, 47(1986), 33-44.

la solución de los restantes problemas de la ciencia normal.¹⁴⁵ En síntesis, el término paradigma designa entonces todos los compromisos compartidos por una comunidad de científicos, y las realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica. El filósofo y científico Thomas Kuhn dio a paradigma su significado contemporáneo cuando lo adoptó para referirse al conjunto de prácticas que definen una disciplina científica durante un período específico de tiempo.

La novedad más radical de los logros científicos de nuestra época tiene que ver sin duda con la envergadura de la acción humana y más en concreto de las acciones técnicas las cuales están en capacidad de independizar la tierra o de convertirla en un lugar inhabitable. Es claro, pues, que se abre a unas posibilidades inéditas, descomunales, gracias al avance de la ciencia y de la técnica. La tremenda incógnita de nuestra época es quién es ese ser humano con tamañas capacidades y posibilidades. Así pues, el eje del paradigma actual pasa por el desfase entre las posibilidades casi ilimitadas de la acción técnica y el sujeto que las financia y proyecta. Así, la noción de cambio de paradigma no debería conducirnos solamente a identificar la ruina del viejo paradigma que bloquea el avance de la humanización; sino, ante todo, tendría que ayudarnos a comprender las estrategias a seguir para dar un salto a la vanguardia del proceso de humanización en relación con la fe cristiana.

Lo afirmado anteriormente ha sido uno de los intentos del teólogo Hans Küng,¹⁴⁶ en su libro *El cristianismo: esencia e historia*,¹⁴⁷ en el cual se pregunta: ¿Qué es el cristianismo? ¿Qué es lo verdaderamente cristiano? ¿Qué da cohesión a las Iglesias cristianas tan diversas y distintas, a todos los siglos cristianos tan diferentes? Hans Küng emprende en esta obra

¹⁴⁵ Ver Khun, *La estructura de las revoluciones científicas*, 80 y 269.

¹⁴⁶ Nacido en 1928 en Sursee (Suiza), Hans Küng se cuenta entre los pensadores sobresalientes de nuestro tiempo. Después de estudiar filosofía y teología en Roma y París, de 1957 a 1959 se dedicó a actividades de pastoral práctica, y a partir de 1960 fue profesor de teología ecuménica en Tubinga. Participó activamente en el concilio Vaticano II como perito. En 1979 el Vaticano le retiró la licencia eclesiástica para enseñar. Pasó a ser profesor emérito en 1996. Su estudio, a lo largo de varios decenios, de las religiones mundiales desembocó en el Proyecto de una ética mundial (1990) y en la creación de la Fundación Ética Mundial, de la que es presidente desde 1995.

¹⁴⁷ Ver Küng, Hans, *El cristianismo, esencia e historia*. Traducción De Víctor Abelardo Martínez de Lopera, España: Trotta, 1997.

una respuesta en busca de la esencia de lo cristiano, afrontando el reto de realizar una síntesis entre una descripción científico-religiosa de la historia del cristianismo y una exposición sistemático-teológica de la doctrina cristiana.¹⁴⁸ De ese modo, la obra es, a la vez, narración cristológica y argumentación objetivo analítica. Y todo ello con el objeto de comprender con mayor profundidad el presente del cristianismo, cómo y por qué el cristianismo ha llegado a ser lo que es hoy. El libro, concebido en clave interdisciplinaria, intenta una visión multidimensional del cristianismo. Pero al mismo tiempo se adentra en la historia de la teología y de la Iglesia. Así pues Küng opina que sólo es posible obtener una respuesta a la pregunta sobre lo cristiano verdaderamente auténtico en la milenaria y dividida historia de la cristiandad con el análisis de paradigmas de un enfoque teórico y un instrumental conceptual. Para lograr sus objetivos, pensó en una transposición de la teoría del paradigma de Thomas S. Kuhn del ámbito de las ciencias naturales al ámbito de la religión. Para Küng, de este modo, tendremos oportunidad de ver el enorme dramatismo que adquiere la historia del cristianismo en la que una comunidad de fe, en principio pequeña pero que luego crece con rapidez extraordinaria, lleva a cabo, respondiendo a grandes desafíos histórico-mundiales siempre nuevos, toda una serie de cambios religiosos básicos; a más largo plazo, cambios revolucionarios de paradigma.¹⁴⁹ Aquí cerramos el paréntesis aclarativo.

Ahora bien concluyamos la reflexión de este apartado subrayando que el “cambio de paradigma” habermasiano se entiende por la invitación a pasar de una racionalidad instrumental a la comunicativa como interacción intersubjetiva y entendimiento de los actores; asegura la unidad del mundo objetivo, de la intersubjetividad, de la cooperación social de varios sujetos libres por medio de la interacción comunicativa generadora de opinión de consenso, de voluntad común y acción cooperativa frente a los conflictos sociales. Así se sostiene que hoy no es posible hacer teología sin una efectiva voluntad de diálogo con los discursos extrateológicos que tocan los temas afines, dada la extrema especialización de los saberes.¹⁵⁰ Consciente de esta afirmación, en el contexto de elaboración de fundamentos para una teología de la acción, antes de acudir a autores

¹⁴⁸ Ver Küng, 13 y 14.

¹⁴⁹ Ibid., *El cristianismo, esencia e historia*, 75.

¹⁵⁰ Ver Parra, *Hacia la legitimación del creer*, 290.

típicamente teológicos, hemos escogido a algunos filósofos-teólogos coherentes con una visión cristiana de la realidad y de las actividades del hombre en el mundo, para clarificar la auto-comprensión de la Iglesia con respeto a la acción humana y la concepción del mundo. La descripción de la fenomenalidad de la acción como el movimiento en el cual es posible el pensamiento, dará a la Teología de la Acción en su proceso de elaboración el sentido de ser una teología influenciada por el dinamismo de la vida como don y como praxis.¹⁵¹ El hombre actúa y hay una fuerza que actúa al interior de su acción que lo sostiene y pone al día el problema de la complementariedad como una fisura que no se puede colmar sin la intervención del don divino que da sentido a su vida.¹⁵² Sin embargo, hay que respetar la autonomía o la libre decisión del sujeto en el contexto de la historia y de la comunidad humana. Por ello, los aportes del Concilio Vaticano II particularmente en *Gaudium et Spes*, abren el horizonte de la actividad humana en este mundo; actividad que no consiste para la iglesia una ocasión de pecado ni de olvido de Dios, sino es la iniciativa misma de Dios que participa en las actividades humanas buscando crear lazos de amistad y de comunión con Él. La fe nace de esta amistad con Dios; y en nombre de nuestra fe cristiana nos comprometemos a luchar contra todo tipo de injusticia o asistencialismo que desfigure la imagen de Dios en el hombre redimido en Cristo.

El esbozo de la actitud praxica y cristiana en América Latina apoyada por una reflexión latinoamericana liberadora, es el prototipo de este gran deseo en Iglesia de un mundo nuevo y de una libertad subjetiva a través de los cuales la Buena Nueva es comunicable mediante un diálogo sincero fundamentado en el respecto del otro como diferente y por ende como interlocutor válido.¹⁵³ De este modo, el que Jesús sea para nosotros modelo de humanidad y por tanto el modelo del género humano, nos exige por un lado una encarnación solidaria en la humanidad; y por otro nos llama a participar en el trabajo fatigoso y compartido de crear posibilidades técnicas y culturales de vida humana orientándolas en lo que puedan tener de paradigmático, en el sentido fuerte de modelo regulador que atrae los paradigmas propuestos en una época. A nivel cristiano el nuevo paradigma teológico será el de la relación entre la acción científico-técnica y el sujeto que la produce. La paradoja es el

¹⁵¹ Ver Morales, *Cátedra abierta: Blondel, Sarte Foucault y Bachelard*, 11.

¹⁵² Ver Latourelle, *L'uomo ei suoi problema alla luce di Cristo*, 202.

¹⁵³ Ver Maté, *La herencia pendiente de la razón anamnética*, 271.

sujeto con una racionalidad instrumental muy depurada que no sabe en el fondo de su corazón donde encontrar la motivación para cumplir actividades sensatas. La propuesta para una existencia auténtica del sujeto actuante es hallar una orientación segura con la fuerza para encaminarse por donde sopla el Espíritu; una buena dosis de atención, de cuidado, de recogimiento, que significa una superación radical de la dispersión y el egoísmo a los que se inclina la historia humana.¹⁵⁴

¹⁵⁴ De acuerdo con lo que hemos expresado en este párrafo, el teólogo Pedro Trigo ofrece unas reflexiones iluminadoras en su artículo “Nuevo paradigma y teología”. *Revista ITER*, Caracas, 22 (2000): 44-83.

CAPÍTULO III
LA CATEGORÍA TEOLÓGICA “IMAGO DEI / IMAGO CHRISTI” COMO
FUNDAMENTO DE UNA TEOLOGÍA DE LA ACCIÓN

Como lo hemos subrayado en los capítulos anteriores, una propuesta de categorías fundamentales para una teología de la acción, exige al sujeto-teólogo el trabajo por trazar líneas matrices de lo que puede ser el mundo teológico de la acción humana apoyándose en la autenticidad humana y las conversiones (cognitiva, existencial-moral y religiosa).¹ De hecho, las líneas matrices del mundo teológico provienen del dinamismo de toda una tradición cultural, intelectual, moral, de las ciencias humanas y sociales y de las experiencias religiosas del sujeto-teólogo.

En este orden de ideas, nuestra propuesta de fundamentos para una teología de la acción tal como lo entendemos asume así dos grandes fuentes: la primera corresponde a todo otro saber humano (filosofía, ciencia, etc.). En el lenguaje lonergiano se la entiende como el nivel intencional de las operaciones humanas. En realidad, los dos primeros capítulos de nuestra reflexión abundan en este sentido al desarrollar categorías generales para la comprensión de la actividad humana. Nuestra segunda fuente presume y acepta que hay un tipo de conocimiento que no puede producir el saber humano: se trata de la auto-comunicación de Dios al hombre o la Revelación divina. A partir de estas dos fuentes hemos tratado de dibujar un mapa de categorías generales y de sus categorías especiales relacionando los términos en cuanto a la acción humana.

Con este tercer capítulo de nuestra reflexión, estamos iniciando el desarrollo del aspecto existencial de la acción humana que pide la responsabilidad y el amor en el desarrollo de una capacidad humana. De hecho, el nivel existencial de toda acción humana conlleva un estado dinámico consciente y experiencial que no es conocido. Este estado dinámico podemos definirlo en términos teológicos como: gracia operativa (don de Dios) y gracia cooperativa (respuesta de conversión). Los cuatro puntos a continuación, relacionarán lo mencionado anteriormente a partir de la presentación de las nociones “*imago Dei / imago*

¹ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 231-232

Christi” como modelo de términos fundamentales para una teología de la acción. Por ende, se aproximará a la distorsión de la imagen de Dios en el hombre a causa de la intromisión del pecado en el mundo; y al proyecto de Dios para el hombre caído: la redención.

1. La noción de *imago Dei* como clave hermenéutica de una teología de la acción

El logro del capítulo anterior, en cuanto a la reconstrucción de un contexto remoto para una teología de la acción desde un estado de arte debidamente seleccionado, nos ha permitido contemplar de más cerca el carácter interdisciplinario de esta teología, que coherentemente integra elementos de varias teologías y de las filosofías de la acción. Ahora bien, nos queda por elaborar las categorías fundantes que dan a nuestra propuesta teológica una ubicación específica en el diálogo interdisciplinario; y nos queda por determinar una clave hermenéutica que precisa el sentido y significado de la acción humana como objeto de una teología. En efecto, la categoría central o la clave hermenéutica en la que enfocamos la tesis es el “*imago Dei*” desarrollada desde la teología bíblica del Nuevo Testamento (*eikon*, *icono*), con una recapitulación de la comprensión de la noción de “imagen (*Selem*, *eidolon*)” en el Antiguo Testamento.² Siendo complementarias, las nociones de *imago Dei* entendido por el hebreo “*Salem*” y el griego “*eikon*” gozan de una progresión sutil en la comprensión de la teología bíblica. Por ello, sin perdernos en una exégesis biblico-lingüística, serviremos de las luces del diccionario teológico de Ernst Jenni, *Diccionario teológico: Manuel del Antiguo Testamento* y el de Sayés José Luis, *Teología de la creación*, así como algunos comentarios de autores bíblicos tales como (Lopera-Echeverri, Filadelfo, *La verdad, Jesucristo, su Iglesia y el hombre* y Ramos, Pastor Federico, “Cristo imagen del Padre”, Vergés, *El hombre creado en Cristo* etc.) para aclarar la noción de *imago Dei* en sus fundamentos exegéticos y lingüísticos.

Abramos un paréntesis para aclarar de antemano que para la filosofía fenomenológica, la imagen es la percepción que supera la representación pero no supera el realismo de una cosa que se encuentra dentro del mundo que rodea al ser. La psicología por su parte

² Ver Sayés, *Teología de la creación*, 131.

considera que la imagen es la copia que hace un sujeto del objeto, dicha imagen es una forma de realidad interna, que contrasta con otras formas de realidad. Por otro lado, la pedagogía se apoya sobre la noción latina de *imago* como: figura, sombra, imitación.³ Por último, la sociología enuncia que la imagen es un modelo de representación cargado de sentimiento, conjunto de valoraciones y representaciones. Ideas y sentimientos que una o varias personas tienen de sí mismas y de los demás.⁴ Sin embargo para el contexto bíblico-teológico de nuestro trabajo, el hablar de “imagen de Dios” implica tener en cuenta el uso del lenguaje bíblico cristiano que expresa desde el pensamiento hebreo veterotestamentario, que un Dios se auto-revela llamando a su pueblo y éste a su vez lo escucha. Además este Dios vive entre ellos, sin una imagen física o concreta de su ser, pues sólo se muestra desde el misterio de la palabra de sus profetas. Por esta razón, hay que tener en cuenta que en el terreno neotestamentario se trata de descubrir que la imagen de Dios tiene un privilegiado puesto testimonial y revelador en la persona de Jesucristo y aunque sea imagen física aún conserva su misterio porque como imagen es inacabable su conocimiento objetivo.

Ireneo expresa la realidad del ser humano en una relación de amor entre Dios y el hombre, simbolizada por la “ semejanza ” conforme a la invitación divina. Esta orientación del ser humano hacia Dios corresponde a la plasmación del Espíritu en él. Antonio Orbe distingue las dos expresiones que aparecen en el texto de Ireneo: “ a imagen ” y “ semejanza ” de Dios. “ A imagen ” es la Imagen de Dios. El hecho “ a semejanza ”, la semejanza es obra del Espíritu Santo personal.⁵ En este contexto, el hombre recibe, por la semejanza con Dios, el don de su Espíritu. De manera que su relación personal con Dios se inscribe en la línea de la participación de su mismo Espíritu. La relación, pues, del ser humano con Dios por la participación de su semejanza es el acceso al diálogo de amor, que el Padre establece con el Hijo y el Espíritu Santo. La semejanza con Dios es sintonización con la relación coloquial de las divinas personas. Ya que Dios se comunica al ser humano, acercándole más a sí mismo; es decir, haciéndole más semejante a sí mismo, fuente de todo bien para el

³ Ver Flores d'Arcais; y Zuloaga. *Diccionario de ciencias de la educación*, 1063-1070.

⁴ Ver Hillman. *Diccionario enciclopédico de sociología*, 459-460.

⁵ Ver Orbe, *Antropología de San Ireneo*, 147.

hombre.⁶ Anotamos también que la doctrina sobre el *imago Dei* en el pensamiento de San Agustín es determinante para entender su desarrollo intelectual y personal, así como para comprender el despliegue antropológico y teológico posterior. Esta doctrina atraviesa todo su pensamiento, pero tiene su mayor despliegue en el tratado del *De Trinitate*.⁷ La meditación de Agustín sobre el ser humano se guía por la comprensión que el cristianismo ha tenido del hombre como *imago Dei* a partir de las palabras del Hacedor en el relato de la creación: hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza (Gn 1, 26).⁸ El santo emprende la tarea de aclarar la doctrina de la *imago Dei*, puesto que existen grandes abismos en la comprensión católica del hombre como imagen de la Trinidad. Así Agustín anhela restituir la imagen de Dios en el hombre como meta de su doctrina de la *imago Dei*.⁹ Por lo tanto, el ser humano creado que actúa lo hace en calidad de imagen de su Creador, en Cristo la verdadera imagen de Dios.¹⁰

En los párrafos que siguen a continuación, trabajaremos en forma complementaria y progresiva con las categorías teológicas que deben ofrecer las claves principales, y con las categorías antropológico-teológicas generales que enriquecen la elaboración de una teología de la acción. Se trata de comprender que la noción de imagen de Dios implica un proceso personal y vivencial como ser humano situado en su realidad histórica y social. No es fácil desarrollar este paso epistemológicamente hablando, si antes no se tiene en cuenta el contexto específico que “a Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único que está en el seno del Padre, él lo ha contado (Jn 1, 18)”.¹¹ Narrar bíblicamente hablando, es el componente más importante por el cual se puede acceder a la imagen de Dios, es decir, narrar significa

⁶ A. Benoit. *Saint Irénée : Introduction à l'étude de sa théologie*. París 1961, 217. En Vergés, *Imagen del Espíritu de Cristo*, 110.

⁷ *De Trinitate* está dedicada al obispo Aurelio de Cartago. Tardó catorce años (399-412) en escribir los doce primeros libros. En 420 terminó los tres últimos, hasta completar quince. Los motivos que tuvo Agustín para escribir esta obra fueron internos, no externos. Leyó, según confiesa él mismo, todo lo que pudo escribirse antes de él sobre la Trinidad. Esos escritos pudieron ser el *Adversus Praxeam* de Tertuliano, o los escritos de Novaciano, Mario Victorino, Hilario de Poitiers, o los de los autores griegos. Los quince libros se dividen en cinco grandes partes: I-IV: los testimonios de la Escritura respecto de la unidad y consubstancialidad de la Trinidad; V-VII: la doctrina de las relaciones como características diferenciadoras de las personas de la Trinidad; VIII: el conocimiento de Dios mediante la verdad, bondad, justicia y amor; IX-XIV: la imagen de la Trinidad en el hombre; XV: resumen y retoques de la obra, los testimonios de la Escritura sobre la procesión del Hijo y del Espíritu Santo.

⁸ Ver Agustín, *De Trinitate*, IX-XIV.

⁹ Ver Triviño-Cuellar, *El ser humano imago Dei, en Agustín de Hipona: Una reflexión desde el Trinitate*, 10.

¹⁰ Ver Lopera, *La verdad, Jesucristo, su Iglesia y el Hombre*, 815

¹¹ González Faus, *Acceso a Jesús. Ensayo de Teología Narrativa*, 159.

tener un lenguaje comunicativo capaz de ser entendible, sencillo y vivencial sobre el conjunto de experiencias vividas en la Biblia, las cuales han tenido un proceso de auto-reflexión personal y luego colectiva para que se haga posible la imagen de Dios en relación con la humanidad.

1.1 Comprensiones y características de la noción de “*imago Dei*”

La noción de “imagen” tiene su origen del hebreo “*Selem o Salem*” que significa: estatua, relieve, dibujo, forma corpórea, figura cultural e imagen. Algunas veces se utiliza la noción de “*Selem*” para significar: imagen de dioses.¹² Por eso, en el *Enuma Elish* (que significa, cuando en lo alto), el documento literario babilónico que registra la creación u ordenamiento del mundo por el dios *Marduq*, la creación del ser humano viene al final de la trama, no porque representa el ente biológico más evolucionado, sino porque *Marduq* concedió amnistía a cierto grupo de dioses condenados a trabajo forzado. El hombre fue creado para reemplazarlos en su esclavitud para producir el alimento de los dioses. Sin embargo, en Génesis que abiertamente representa una reacción contra la teología babilónica, el ser humano es introducido al final como para cerrar con broche de oro la faena del Creador. Dios lo crea a su imagen; Dios lo bendice.¹³ Von Rad en sus comentarios en el marco de la teología bíblica deja entender que en el término de *Salem* (imagen) existe el sentido de dominio sobre la tierra.¹⁴ El hombre es imagen de Dios en cuanto debe dominar la creación e implica por ello una función de representante de Dios en el mundo.

En el Antiguo Testamento, la resonancia a la de la creación del hombre “imagen de Dios” en Génesis 1,26-27, va unido con su dominio sobre los demás seres creados. Se refleja pues, la preeminencia del hombre sobre la creación visible y él se diferencia del resto de la creación por ser imagen y semejanza de Dios. La generación humana es prolongación de la imagen y semejanza divina desde una relación especial del hombre con Dios, lo que le

¹² Ver Ernst, *Diccionario teológico: manual del Antiguo Testamento*, 700.

¹³ Ver Chávez, *Hebreo bíblico: Texto programado*, 78-479.

¹⁴ Ver Rad, Von, *El libro del Génesis*, 68-71.

confiere cierta participación de lo divino como imagen.¹⁵ Por eso, el Salmo 8 habla del hombre creado como “inferior a los dioses” pero “coronado de gloria y de esplendor” (Sal 8,6-7). La grandeza y dignidad del hombre radica sobre todo en su relación especial con Dios, en haber sido creado “a su imagen y semejanza”.¹⁶ “Semejanza” parece que atenúa el sentido de imagen excluyendo la igualdad, pues el término concreto de “imagen” supone un parecido físico como el de Adán y su hijo. Sin embargo, esta relación con Dios separa al hombre de los animales, supone además una semejanza general de naturaleza: inteligencia, voluntad, poder. El hombre es una persona y eso prepara una revelación más profunda: participación de naturaleza por la gracia.¹⁷ A propósito del mismo salmo 8, comenta J. Ruiz de la Peña que el texto recuerda efectivamente a los seres creados por Dios antes del hombre y a los que el hombre ha de dominar según el relato de Génesis.¹⁸ El peso de esta afirmación se aprecia no tanto por el espacio a ella consagrado en la Biblia cuanto por la atención preferente de que ha sido objeto a lo largo de la historia de la interpretación. Tan vivo ha sido el interés suscitado en la patrística, la teología y la exégesis, desde los primeros siglos de la era cristiana hasta nuestros días, que la bibliografía sobre el tema desborda ciertamente a quien intente abarcarla.

La comprensión de la noción de “imagen” considerada anteriormente, va unida con la afirmación de que Dios comunica su fuerza al hombre, y “de una fuerza como la suya los revistió (...). De saber e inteligencia los llenó, les enseñó el bien y el mal” (Si 17, 3-8). Tal gratitud de Dios al hombre es desbordante en la inmortalidad a la que el mismo hombre está llamado después de su vida mortal, pues la muerte entró al mundo por la envidia del diablo sabiendo que “Dios creó al hombre para la incorruptibilidad” (Sb 2, 23-24). Después de la intromisión del pecado en el corazón del hombre, Dios selló con su pueblo una alianza que restableció sus relaciones de amor de con su pueblo y que rescató al hombre, su imagen y semejanza. De hecho, el tema de la alianza, lo trataremos con más profundidad en el punto 4.2 del presente capítulo. Por ahora subrayamos que la intimidad entre Dios y el

¹⁵ Ver Lopera, *La verdad, Jesucristo, su Iglesia y el Hombre*, 816.

¹⁶ Ver García López, “El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento”, 13; J. J. Stamm, “Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft”. *Antwort Festschrift für Karl Barth*. Zürich 1956, 84-98.

¹⁷ Ver notas pie de páginas de la *Biblia de Jerusalén*, Edición española por José Ángel Ubieta, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975, 14.

¹⁸ Ver Peña (de la), *Imagen de Dios*, 47.

hombre transparenta la imagen de Yahvé en el hombre, al hacerle Dios partícipe de los dos atributos que más brillan en El: su sabiduría (2S 14, 17-20), y su bondad (1S 29, 9).

En su libro que trata de la noción de imagen a la representación política, Cruz Revueltas nos deja entender que a causa de su compleja y apasionada historia intelectual, “la consideración de la noción de imagen oscila constantemente entre polaridades: lugar de revelación de la verdad o instrumento de la ilusión, icono o ídolo, encarnación de lo divino o expresión de lo diabólico”.¹⁹ De hecho, en el Nuevo Testamento, el término griego “*eidolon*” que se traduce por “ídolo”, equivale a figura, apariencia externa o visible. A pesar de un sentido un poco profano, este mismo término lo encontramos también en la versión bíblica de los LXX, como equivalente a diferentes términos hebreos para designar en general los ídolos paganos (Dt 20, 2-4). Sin embargo, el término “ícono, imagen” es más usado en un doble sentido: primero como reproducción material de algo y equivale a cuadro, estatua, efigie, ídolo y significación; segundo, como semejanza real, se equipara a trasunto, encarnación, manifestación real o realidad misma. El primer sentido lo emplea San Marcos en el pasaje de la efigie del César acuñada en el denario (Mc 12, 16). Lo encontramos igualmente en el Apocalipsis referido a la imagen de la Bestia, cuya adoración significa apostasía (Ap 13, 11-17). El segundo sentido – el sentido fundamental para nuestra reflexión – lo encontramos en varios textos del Nuevo Testamento en especial en la carta a los Hebreos donde Cristo es presentado, bajo el término “imagen”, como arquetipo o la realidad misma de los bienes futuros, en contraposición con la ley que es tan sólo su sombra (Hb 10, 1). Con mayor claridad aún en Col 1, 15 y 2Co 4, 4 en los cuales no hay diferencia alguna esencial entre la Imagen y el ser mismo del Dios invisible. Cristo es Imagen de Dios invisible, el Primogénito de toda la creación (las cosas visibles e invisibles). En Cristo contemplamos al Padre mismo (Jn 14, 8). Y, precisamente porque Cristo es la imagen en plenitud, gracias a Él, el hombre va transformándose en imagen de Dios y puede conocer al Invisible. Más claramente aquí, introducimos el aspecto de la filiación divina en cuanto al hombre imagen de Dios en Cristo Jesús (Rm 8, 14-19), quien nos enseña llamar a Dios Padre (Mt 6,9).

¹⁹ Cruz - Revueltas, *Signo, icono o ídolo: de la imagen a la representación política*, 11.

En cuanto a sus características, la noción de “imagen” hace presente al original: lo representa, lo hace ostensible, lo manifiesta. La semejanza es esencial al concepto de imagen de distintos grados de semejanza entre un original y su reproducción. Subrayamos tres tipos de imagen: 1) la imagen artificial: cuando se asemeja al original, no en su ser o naturaleza, sino sólo en algo exterior y su reproducción es algo tangible moldeado por manos de hombre. Es el caso repetido de una estatua, un cuadro, una fotografía, una caricatura; 2) la imagen intencional: cuando es semejante en todo al original, pero en el plano de la intencionalidad, no de la realidad. Cuando una persona se piensa a sí misma, en el interior reproduce “otro yo”. Es su propia naturaleza en el plano de la intencionalidad; 3) la imagen natural o real: es lo que queremos afirmar de Cristo. Siendo distinto, reproduce la misma naturaleza que el Padre. No hay ejemplos humanos que se puedan usar como ilustración. Tal vez, podría hablar de un hijo con respecto a su padre progenitor: es emanación de la propia sustancia del padre, expresión de su misma humanidad, igual en la esencia, hombre como él.²⁰ En cuanto al hombre, esta “imagen natural” o real de Dios se fundamenta sobre la recta razón, sobre la libertad y sobre la conciencia.²¹ Este aspecto puede para facilitar el diálogo con no creyentes desde el reconocimiento de la capacidad del espíritu humano para abrirse al universal, desde la participación de la razón humana en la razón divina. La grandeza del hombre, dice santo Tomás, consiste en que está hecho para un fin que sobrepasa sus propias posibilidades.²²

En resumen, la noción de “imagen de Dios” tiene una dimensión relacional y dinámica a la vez. El hombre bíblico se define también por la relación interpersonal, indisolublemente unida a su relación con Dios. Creado por amor y para el amor, ser de comunión, creado para la comunión; el hombre puede entrar en relación personal con los otros. De ahí la importancia de los derechos sociales y de los derechos de la comunidad. La concepción dinámica de la imagen de Dios significa iniciativa y progreso para el hombre, en vista del mundo exterior; pero también, y en primer lugar, en la toma de conciencia, siempre creciente, de su propia identidad; es decir, de lo que atañe a su relación con Dios y con las otras imágenes de Dios, a su vida espiritual y moral.

²⁰ Ver Ramos, *El hombre imagen de Dios*, 49.

²¹ Ver *Gaudium et Spes*, n^{os} 16-17.

²² Ver Latourelle, *Vaticano II: balance y perspectivas*, 758.

1.2 La noción de *imago Dei* como fundamento de la fe bíblica en el mundo

La expresión “imagen de Dios” tal como acabamos de identificarla es profundamente bíblica. Además, la imagen natural de Dios, una vez admitida, constituirá una llamada, una preparación para la *imago Christi*, puro don y gracia. Si el hombre del Antiguo Testamento no logra cumplir con su misión en la Creación a causa de la intromisión del pecado y el abandono de la Alianza, Dios en su inmenso amor por el mundo, “envió su Hijo único” para que “el mundo se salve por Él” (Jn 3, 16-17). Por eso, en el Nuevo Testamento, nuestra acepción del tema del hombre imagen de Dios se focaliza en la persona de Jesús el Verbo de Dios: “todo fue creado por él y para él” (Ef. 1, 10). De hecho, el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, como fundamentación bíblica de la fe en el mundo, alcanza su culmen y plenitud antropológica en el ser encarnado y actuante de Jesucristo. De este modo, el hombre llega a ser imagen de Dios reproduciendo en sí mismo la imagen de Cristo (2Co 3, 10-18). Aquí, la noción de *imago Dei* toma todo su sentido antropológico, pues se relaciona con el hombre, conformado con la imagen del Hijo Primogénito, recibe las primicias del Espíritu para cumplir el bien humano según la ley nueva del amor.²³ Como consecuencia, la gloria de Dios deviene la gloria del hombre, por la filiación de Cristo que le confiere la libertad (Ga 5,1.13). Por la encarnación de su Hijo, Dios entrega a todos el poder de “hacerse hijos de Dios” (Jn 1,12) y los predestinó a “reproducir la imagen de su Hijo para que fuera él el primogénito entre muchos hermanos” (Rm 8, 29). Es éste, pues, el vínculo entre creación y redención que da a la dignidad del hombre su última perfección.

A continuación, la presencia de la fe ilumina en el hombre la bondad de Dios, que le ha creado para establecer con él un diálogo de amistad. Por eso, la teología de la fe en la creación tiene una dimensión histórica, que no es posible evitarla por ser parte de la reflexión sobre el hombre imagen de Dios. La sintonización con la fe de la Iglesia en la creación se traduce en que la revelación del rostro de Dios en la creación, se expresa en lenguaje cultural de la primitiva comunidad cristiana, a través de la exposición doctrinal de los santos Padres. A éstos les sucederán los teólogos que verterán, a su vez, el mensaje divino en las categorías culturales de su época, para que la Palabra de Dios se mantenga

²³ Ver *Gaudium et Spes*, n° 22.

siempre viva en todos los tiempos. Así, los aspectos antropológico y cristológico de la creación, ponen de relieve la obra primordial del amor de Dios al hombre, creado en Cristo como respuesta concreta al Evangelio y expresión de la profesión creyente, surge en un contexto eclesial y social, la recepción del sacramento de la fe en el mundo. El lenguaje de la ortodoxia eclesial profesa, inicialmente, su fe en el único Dios Padre omnipotente, creador de la realidad visible e invisible del universo, identificando así, contra todo dualismo gnóstico, al Dios creador y providente de la antigua alianza con el Padre misericordioso de la nueva. El Dios incomprensible e infinito, increado y eterno, creador omnipotente, es identificado con el Padre santo del Hijo eterno divino, inspirador activo del Espíritu Paráclito, Juez omnisciente de la historia.²⁴

1.3 La visión de *imago Dei* que construyó el pueblo Israel

Como hemos indicado en los párrafos anteriores, el reconocimiento de Yahvé como Creador del mundo por el pueblo de Israel, es fruto de una lenta gestación de mucho tiempo. De este modo, la creación quedaba así inserta dentro del cuadro de la historia de la salvación como una parte de la misma. No era una deducción, sino una experiencia vivencial de fe, expresada en las categorías de su tiempo. Por eso, será necesario precisar la concepción cosmogónica que Israel tenía sobre la creación y el mensaje implicado en ella. De hecho, la visión de *imago Dei* que el pueblo Israel construyó a partir de la creación parte de dos realidades estrechamente vinculadas entre sí. La primera realidad es tributaria del tiempo en que se expresó. Se llama: la divina Revelación. En esta óptica, “el profundo sentido de que Dios se ha revelado en la historia de la constitución de un pueblo como el pueblo de Israel no significa algo más sino que Dios se comunica con la humanidad por los canales mismos de la comunicación humana”.²⁵ La segunda trasciende la categoría espacio-temporal: es la Palabra de Dios, dirigida a todos los hombres. De ahí que el mito se filtre en ciertas expresiones del relato de la creación del hombre como vehículo inseparable de la misma Revelación, que vierte en ellas su mensaje.

²⁴ Ver Latourelle, *Vaticano II, balance y perspectivas*, 694.

²⁵ León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 141.

En efecto, el relato de la creación no puede leerse sino en el contexto colectivo de la experiencia de la salvación que Dios ha dispensado a la humanidad. Aquí radica precisamente la originalidad de la narración del Génesis respecto de las narraciones de los otros pueblos vecinos. Como sus vecinos, el pueblo de Israel se sirve también de materiales preexistentes para plasmar en ellos su noción de la Creación. Con todo, imprime en ellos su personalidad religiosa, diferenciándose así de una mera ideología pagana. La gestación religiosa de Israel a partir de los materiales preexistentes la fomentó su fe monoteísta en Yahvé el Padre de la Creación.²⁶ Por eso, la imagen del Dios Creador, presentada por el Génesis, corresponde a una situación cultural concreta del pueblo de Israel y de su contacto establecido con las culturas de otros pueblos, especialmente con las del pueblo cananeo. Estos contactos sociales hicieron progresar la experiencia cultural del pueblo de Dios. Progreso que entra como por ósmosis en la narración de la creación, concebida en términos culturales. En este sentido afirma Jesús León que “el pueblo de Israel en relación pudo alcanzar una notable capacidad elaborativa de raíces antropológicas y sociales previas a los discursos, a partir de la conciencia colectiva monoteísta, en contraste y a diferencia con sus vecinos (...)”.²⁷

De hecho, el pueblo de Israel describe la creación como la obra maestra del amor de Yahvé. Por eso, en la fe de Israel, la conciencia del amor que Yahvé profesa al pueblo, le proporciona la protección y la victoria sobre los demás pueblos opresores de su libertad. Así, el poder de Yahvé va aumentando sucesivamente en la mente del pueblo de Dios, porque cada victoria de Israel será una nueva experiencia religiosa, vivida existencialmente a la luz del nombre con el que Dios se dio a conocer a Moisés cuando le dijo: “Yo soy” (Ex 3, 14). Así Yahvé se auto-manifiesta como la plenitud de la vida, al poner en primer plano su acción en favor de Israel, a quien formará como pueblo suyo. Por lo tanto, al dar Dios a conocer su nombre se dio a Sí mismo. Connota, en concreto, una promesa irrevocable de la comunicación gratuita de Dios a su pueblo, a través de cada suceso de la historia de la salvación.

²⁶ Ver, León, *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*, 142.

²⁷ *Ibid.*, 142-143.

En fin de cuentas, una teología más elaborada acerca de la acción de Dios en el mundo, desde los horizontes de la fe de Israel en Yahvé, es la que ayudará a entender la verdadera misión del hombre en este mundo. Una misión que no pertenece a la simple curiosidad del conocimiento del mundo, sino que obedece a la necesidad de responder a preguntas ineludibles en su nueva situación.²⁸ Pues bien, fue desde la perspectiva del presente que el pueblo de Israel retrocede su visión hacia el pasado; y de esta manera remonta hasta los mismos orígenes del universo. Por eso, la narración que el pueblo de Israel hace del comienzo del mundo, está en la más estrecha relación con su persona. Así traduce en un lenguaje vivo su experiencia personal de las cosas, tendiendo un puente entre su mundo interior y el exterior. Así, desde la perspectiva de su elección, Israel va captando gradualmente que Yahvé no sólo es su propio Dios, sino también, el Dios de todos los pueblos y del universo entero.

1.4 Jesús *imago Dei* en algunos escritos de san Pablo

El objetivo de este aparte de reflexión es precisar que nuestra noción de *imago Dei* no está limitada sólo al Antiguo Testamento, sino también halla su despliegue en la figura de Cristo Jesús imagen del Padre. El contenido de los párrafos que vienen a continuación, se sostendrá en el *corpus* paulino y precisamente en la segunda carta a los Corintios, en la carta a los Colosenses y a los Filipenses, con una ampliación a otros de los escritos de Pablo. La razón de nuestra selección es simple: en estos textos neo-testamentarios encontramos el mayor número de lugares sobre el tema de Cristo como imagen del Padre. En ellos se logra entender que por su encarnación y su morada en medio de nosotros, Cristo instauró el Reino de Dios en la tierra, manifestó a su Padre y a Sí mismo con obras y palabras y completó su obra con la muerte, resurrección y gloriosa ascensión, y con la misión del Espíritu Santo. Por tanto, “Jesucristo confirma con testimonio divino que Dios está con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna”.²⁹ A partir de eso podemos decir que Cristo es el desbordamiento de la

²⁸ Ver Vergés, *El hombre creado en Cristo*, 12.

²⁹ Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, sobre la Divina revelación, n° 4.

sabiduría de Dios Padre. Por eso, en la tesis se conectará la sabiduría creadora de Dios en el Antiguo Testamento con la sabiduría creadora en Jesucristo Verbo eterno de Dios.

Quizás el texto más conveniente para comenzar sea el de Corintios que dice así: “Y si todavía nuestro Evangelio está velado, lo está para los que se pierden, para los incrédulos, cuyo entendimiento cegó el dios de este mundo para impedir que vean brillar el resplandor del Evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios (2Co 4, 4)”. En el contexto general del ministerio de la nueva alianza y de las implicaciones personales que Pablo desarrolla en la sección, hallamos la conducta de los incrédulos en contraste con la conducta de los servidores del Evangelio. Por eso, Pablo relató la importancia de la afirmación de Cristo como “imagen de Dios” no reconocida por los mismos incrédulos. También, hay que notar la conexión del tema con el Evangelio y su “*doxa*, resplandor”, donde es patente la abundancia de la terminología luz *vs* oscuridad, ocultamiento *vs* manifestación y similares.³⁰ La presencia de la “gloria” es lo esencial de la manifestación de Dios, y esto se realiza de modo eminente en la resurrección de Cristo como acontecimiento salvador y glorificador. Por su parte el Espíritu actúa en esta participación del destino de Cristo glorioso (2Cor 3, 18).

Basta una lectura rápida del capítulo 3 de la carta para caer en la cuenta que es el Cristo glorioso quien es la imagen de Dios. Cristo es quien hace desaparecer el velo en la lectura del Antiguo Testamento y nos capacitó para ser ministros de una nueva alianza por su espíritu de vida (2Co 3, 6.14). Cristo, el Señor de la gloria, imagen de Dios, anunciado por la predicación del Apóstol Pablo, hará de nosotros su imagen (2Co 3, 18). Porque si bien el evangelio que Pablo anuncia es fuerza de Dios (Rm 1, 16) y en ese sentido sobrepasa cualquier actividad humana, también puede ser dicho y aun mal-dicho (Ga 1, 6-12). El hombre puede reaccionar de diversos modos ante ese evangelio que le confronta con Cristo imagen de Dios. El conocimiento y contacto con Cristo y con Dios se lleva a efecto por la fe, es decir, por la relación personal con el Señor Jesús, para la cual es importante la dimensión humana y la divina a la vez.

³⁰ Ver Ramos, *Cristo Imagen del Padre*, 31-32.

También en el capítulo 1 de Colosenses se encuentra la afirmación: Cristo “es imagen de Dios invisible, Primogénito de toda la creación (...): todo fue creado por él y para él” (Col 1, 15-16). Aunque no es de nuestro objetivo entrar en el comentario detallado de este riquísimo texto, sin embargo, podemos interpretar aquí el término de “imagen de Dios” en función del primogénito de toda creatura, el cual se trata del sentido de Cristo para el cosmos. El sujeto del texto es el Hijo de Dios (Col 1, 13), lo cual indica que para el *corpus* paulino no hay diferencia de designación de excesiva relevancia entre: Jesús, Jesucristo y Cristo.³¹ Cual sea la apelación, eso significa que Cristo es el sujeto y se aplica coherentemente a aspectos diversos de su persona como imagen de Dios el invisible. Esto es particularmente cierto en el contexto del himno cristológico en la carta a los Colosenses en la cual se halla el sentido activo y operante de Cristo para el mundo. Tanto el reino del Hijo como la redención que Él aporta, sugieren acciones y actividad de Cristo, y revela a Dios y a su plan de salvación. Por eso, las características de la actividad de Dios en el mundo han de aplicarse lógicamente al fundamento de toda esta acción de Cristo-imagen de Dios que abarca todas las dimensiones vitales del hombre. La intervención de Cristo en la misma creación de manera activa, hace que la “imagen de Dios” referida a Cristo no signifique exactamente lo mismo que cuando la expresión se aplica al hombre. De hecho, el hombre es “imagen de Dios” en Cristo que supera todas las cosas. Para ello, la actividad salvadora de Dios no es sino una realización histórica de su eterno amor al hombre, de su entrega a éste. En ese sentido Dios se comunica, se hace accesible, por su imagen, primogénito de toda creatura.

En este mismo orden de ideas, Pablo en la carta a los Filipenses relaciona la noción de “*imago Dei*” en cuanto a Cristo con la edificación de la comunidad eclesial y la gloria que pasa por la cruz. Estamos ante la dialéctica de la humillación y la exaltación del Hijo. En su persona, su vida y sus obras, la comunidad cristiana descubre que Cristo es el Hijo de Dios: “El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios (...), se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz” (Flp 2,6-8). En efecto, Dios ha puesto a Cristo el Señor de toda la creación y por eso el Espíritu de Cristo que guía a todos los creyentes y les comunica el principio de la comunión con Él. Por eso, el

³¹ Ver Ramos, *Cristo Imagen del Padre*, 35.

cristiano debe modelar sus acciones sobre las de Cristo desde la humildad impregnada del espíritu de comunión fraterna que es fruto de amor y del despojo sincero de todo egoísmo en medio de esta generación perversa y degenerada.³² En fin, Cristo como imagen de Dios es el Revelador para el hombre portador de su imagen, con lo cual se convierte en imagen de Dios.

En resumen, con la noción de “imagen de Dios” referente a Cristo, nos estamos moviendo en un ámbito de comunicación: la Revelación del Padre hacia el hombre. Cristo es imagen del Padre porque lo hace accesible a quien no es Dios mismo. El ser humano está configurado ahora y se va configurando cada vez más según Cristo su modelo y aun causa de su ser. Pero existe una relación tanto entre Padre e Hijo como entre Hijo y hombre, eso es lo que se quiere expresar con el término imagen. Cristo resucitado es la imagen perfecta del Padre en cuanto comunica su ser a los hombres en y con la entrega amorosa que establece con ellos. De este modo los hombres reciben esa imagen y se convierten ellos mismos en imágenes del Padre. Así la misión de Cristo para nuestra salvación rebasa la de los profetas, teniendo afinidad con la de la palabra y de la sabiduría divina; supone que Cristo es el reflejo de la gloria de Dios (Jn 17,5.24); supone entre Cristo y su Padre una semejanza que se expresa claramente en esta afirmación, en la que hallamos, si ya no la palabra, por lo menos el tema de la imagen: “el que me ha visto, ha visto al Padre (Jn 14,9)”.

San Pablo, utiliza a propósito del hombre la doctrina del Génesis en 1Cor 11,7, las interpretaciones rabínicas y filónicas del doble Adán, que aplica aquí a Cristo mismo (1Cor 15,49) y más tarde al hombre nuevo (Col 3,10). Pero finalmente a la luz de la sabiduría, imagen perfecta, reconoce a Cristo el título de imagen de Dios (2Cor 3,18-4,4). La noción de imagen de Dios, tal como Pablo la aplica a Cristo, especialmente en Col 1,15, resulta muy compleja y muy rica: semejanza, pero semejanza espiritual y perfecta, por una filiación anterior a la creación; representación, en su sentido más fuerte, del Padre invisible; soberanía cósmica del Señor, que marca con su impronta el mundo visible y el mundo invisible; imagen de Dios según la inmortalidad: primogénito entre los muertos; sola y

³² Ver Sacchi, *Lettere paoline e altre lettere*, 145

única imagen que garantiza la unidad de todos los seres y la unidad del plan divino; principio de la creación y principio de la restauración por una nueva creación.³³ Todos estos elementos subrayados anteriormente constituyen otras tantas fuerzas de atracción sobre el hombre que, imagen imperfecta y pecadora, tiene necesidad de esta imagen perfecta, a saber, de Cristo, para descubrir y realizar su destino original: bajo la acción del Señor se transforma, en efecto, el cristiano de gloria en gloria en esta imagen del Hijo, primogénito de una multitud de hermanos (2Cor 3,18, Rm 8,29). Por tanto, la imagen de Dios no se puede concebir desde una realidad externa del cosmos, sino desde la realidad interna del ser humano, que surge desde el pensamiento y conocimiento intelectual en la voluntad moral y accionar humano; aquí, el campo ideológico se muestra en plenitud como aquella libertad humana. Pablo sintetiza todo esto de la siguiente manera: “la gloria de Cristo es la imagen de Dios” (2Co. 4,4). Es decir que la imagen no se reduce a la mera representación copista de alguien o algo frente a otro, sino que el componente de la gloria es compatible con la imagen de Dios, pues, Cristo resucitado es la manifestación nueva de Dios visible que antes era invisible.

1.5 Jesús Plenitud de la revelación misma del Padre

El punto anterior sobre la imagen de Dios en Cristo, nos conlleva hablar de Cristo como plenitud de la Revelación del Padre. De hecho, en nuestra reflexión, nos hemos aproximado en varias ocasiones a la noción de “Revelación” no solo como auto-manifestación de Dios al género humano, sino también como el camino hacia esta manera de comprenderse como presencia para el mundo, amando a Dios sobre todas las cosas y en todas las cosas. Ahora, nuestra reflexión sobre Jesús Revelación y revelador de Dios Padre, comporta retomar la afirmación de que Cristo es imagen de Dios en el sentido de confesar su divinidad; y, reconocer que tiene la misma esencia y naturaleza plena del Padre. De hecho, todas las promesas del Antiguo Testamento hallan su cumplimiento en Cristo como Hijo del Padre, Sabiduría de Dios. Jesucristo, Imagen del Dios invisible es el mediador, el prototipo y

³³Muchos artículos relacionados con el tema de “Cristo imagen de Dios” se encuentran en el *Vocabulario de teología bíblica*, bajo la dirección de Xavier Léon-Dufour (1912-2007). Ver, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris: Cerf, 1962; Herder, 2001.

origen de la creación. Haciéndose visible, acampando entre nosotros, el Hijo se ha sumergido en la dimensión de la historia, tomando forma de siervo y pasando como uno de tantos (Flp 2, 6-7). Pero Cristo sigue siendo, aun bajo la forma de siervo, el Hijo que refleja el ser del Padre. Dijo Jesús: “Felipe, quien me ve a mí, ve al Padre” (Jn 14, 8). Así pues, la expresión “imagen” tiende a poner en evidencia la dimensión divina de Jesús y su consiguiente prerrogativa de revelador definitivo y perfecto del Padre.

A continuación, la acción reveladora de Cristo fue especialmente tratada en el documento conciliar sobre la Revelación divina. Según la *Dei Verbum* la Palabra se concretiza en la persona de Cristo, Revelador del Padre: “os anunciamos la vida eterna que estaba en el Padre y se nos ha manifestado (...)”.³⁴ Más aún, se nos dice en términos más precisos que Cristo “es el mediador, al mismo tiempo que la plenitud de toda la revelación”.³⁵ Es el mediador único que, haciéndose hombre, comunica a los hombres la verdad de Dios. Esta mediación implica en la obra reveladora el que sea a la vez autor y objeto de la Revelación. Dios “en efecto, envió a su Hijo, es decir, el Verbo eterno que ilumina a todos los hombres, para que permanezca entre los hombres y les haga conocer las profundidades de Dios”.³⁶ Siendo mediador único, Cristo es plenitud de toda la Revelación. Subjetivamente, Él es esta plenitud, en el sentido que por su presencia y manifestación de sí mismo opera la revelación: Jesús es revelador por su naturaleza y por su vida humana, por sus palabras y sus obras, por sus signos y milagros, pero sobre todo por su muerte y su resurrección de entre los muertos y finalmente por el envío del Espíritu de verdad. Podríamos decir que en la Revelación, Cristo comprometió su propia plenitud, poniéndola a disposición de la humanidad.

Evidentemente, esta plenitud no puede ser comprendida en el sentido de desconocer el valor de la revelación anterior a la venida de Jesús. Históricamente es, pues, un cumplimiento ya que Jesús fue precedido de un largo período de revelación dirigida al pueblo judío. Pero como él cumplió todo lo que había sido anunciado con anterioridad, su revelación es verdadera plenitud de la Revelación del Padre. Una Revelación plena e

³⁴ *Dei Verbum*, n° 1.

³⁵ *Ibid.*, n° 2

³⁶ *Ibid.*, n° 4.

íntegra, pues, en Cristo todo lo que había sido revelado, encuentra su recapitulación para darle su luz y su sentido pleno. De este modo, toda la luz de la antigua alianza es asumida en su propia luz; todo lo que había sido dicho de Dios, de su rostro, de su acción, recibe de ahora en adelante una claridad superior en la persona y acción del Hijo encarnado. Por el hecho de que Cristo es plenitud de la revelación del Padre, su obra reveladora adquiere un carácter absoluto y definitivo. Así, pues, la nueva alianza es definitiva, “ni hay que esperar otra revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor”.³⁷ En Cristo, la Revelación se ha consumado. Sin embargo, los apóstoles, los demás testigos, y los misioneros de hoy, no hicieron más que recoger esta Revelación para transmitirla y divulgarla en el mundo entero. De este modo, es claro que la historia de la humanidad no puede añadir ninguna revelación pública a la que ya se produjo en Cristo. Al decirlo así, no están excluidas revelaciones “privadas” en las relaciones de Dios con algunos individuos, sin embargo, el mensaje de salvación dirigido a la humanidad reside en Cristo, y no puede recibir añadidura ni complemento. En efecto, “plenitud de la revelación” significa en Jesús plenitud que viene del Padre y es transmitida a los hombres por medio del Espíritu Santo. La Iglesia no puede más que apoyarse en esta plenitud con la fuerza del Espíritu Santo que nos conduce a la plenitud de la verdad.³⁸

2. La Palabra hecha carne como imagen real dinámica de una nueva visión de la acción humana

Este punto de nuestra reflexión introduce un aspecto importante en el progreso de una propuesta de fundamentos para una teología de la acción humana: se trata de la relación de la Palabra de Dios hecha carne, en la persona de Jesús, Verbo encarnado e imagen real de Dios, con la acción humana en el mundo. De esta manera, queremos rescatar la noción de “*imago Dei*” en su significado real en cuanto se refiere al Hijo de Dios; además, introduciremos algunos aportes de la teología bíblica a una teología de la acción que presenta al Verbo de Dios encarnado como fuente y dinamismo del obrar humano en el mundo.

³⁷ *Dei Verbum*, n° 4.

³⁸ *Ibid.*, n° 20.

Teniendo en cuenta que el designio de Dios es agrupar a todos los hombres en Cristo y constituirlos en un solo cuerpo, teniéndolo a Él como cabeza, los hombres se vuelven, gracias a Cristo, hijos adoptivos y viven santamente en su presencia. Así pues, por su encarnación, sus acciones, su predicación y su pasión, Jesús Verbo de Dios ha aportado una nueva visión de la acción humana.³⁹ De este modo el actuar del hombre encuentra su plenitud en Jesús. A este nivel de nuestra reflexión, queremos resaltar que el principio fundamental de una teología de la acción humana como especialización teológica, es el carácter de la Palabra de Dios como palabra creadora que no sólo significa (fuente), sino que produce lo significado, en una lógica no sólo de locuciones enunciados (*speech act* o acto de habla), sino en una declaración de intención (dinámica) en que la Palabra se hace acción y se realiza como acción performativa y transformadora.⁴⁰ Al final de este número 2, ilustraremos la reflexión con algunos aportes de la *Verbum Domini*, conscientes de que algunos otros documentos magisteriales son relevantes en este caso. La razón de tener en cuenta la *Verbum Domini*, es por su actualidad y particular relieve; y por ser de cierta manera recapitulación de varios documentos que tocan el tema de la palabra y en especial la *Dei Verbum*.⁴¹

2.1 La Palabra creadora del Dios Trinitario como fuente de la acción humana

Al considerar anteriormente que la novedad de la revelación bíblica consiste en que Dios se da a conocer en el diálogo que desea tener con nosotros (n. 1.5) afirmamos a la vez que una propuesta pastoral para el mundo de hoy, el diálogo es fundamental como proceso de inclusión socio-eclesial de los pueblos. Con ello se re-descubrirá el rostro invisible de un

³⁹ Ver Baules, *La insondable riqueza de Cristo*, 38

⁴⁰ Paul Ricoeur en su reflexión sobre la forma lógica de los enunciados sobre la acción dice: “Recurriremos aquí a otra tradición de la filosofía de la lengua inglesa, que surge de la lógica proposicional de Frege y que, con Austin, Strawson y Searle, conduce a una teoría de lo que se llama *Speech act*, el acto de habla o de discurso. El análisis del *speech act* se refiere a la estructura proposicional en la que están insertos dichos conceptos. Por esto presenta un carácter más avanzado de formalización que el análisis del lenguaje ordinario, con la posibilidad de encontrarse con y fundirse en él. El análisis clásico en este campo es el que distingue los enunciados performativos de los enunciados verificativos: prometo que..., tomo a tal o cual por esposa o esposo, son enunciados en los cuales “decir, es hacer”; al decir prometo, hago el acto de prometer”. Ver Ricoeur, *Discurso de la acción*, 14-15; y Searle, John R., *Speech Acts*. Cambridge: University Press, 1969. Trad. esp., *Actos de habla*, Madrid: Cátedra, 1980.

⁴¹ Benedicto XVI, *Exhortación apostólica Verbum Domini*, n° 1.

Dios Trinitario, que desde un movimiento creador propio e interno a las Personas (centrífugo), crea todo lo que existe y que desde un movimiento revelador que sale de sí (centrípeto), se revela a sí mismo y habla a los hombres como amigos, trata con ellos para recibirlos e invitarlos a la comunión con Él.⁴² Además, otro elemento fundamental que proviene de este diálogo es: la comunión con el Dios-Amor que se comunica como misterio de amor revelándose en Cristo. Así pues, el hombre creado a imagen y semejanza de Dios-Amor, sólo puede comprenderse a sí mismo en la acogida del Verbo y en la docilidad a la obra del Espíritu Santo. De este modo, la voluntad de Dios de abrir y mantener un diálogo con el ser humano, debe guiar a la acción humana a parecerse a la de Cristo, su Hijo.

2.1.1 El obrar divino como paradigma para toda actividad humana

De hecho, el obrar divino debe servir de modelo para toda obra humana y debe impregnar toda la vida del ser humano como Palabra creadora y como acción liberadora. Por ejemplo, la acción salvadora de Yahvé en favor del pueblo de Israel, es como una profecía retrospectiva a los comienzos de la humanidad. La expresión: “dijo Dios”, que está presente en toda la temática de la liberación de Israel, es la clave de interpretación de la presencia de Yahvé en la creación, en continuidad con toda la trayectoria precedente de Israel. De esta manera, la creación pasa a ser para la fe de Israel, la salvación primordial que Dios le brinda, en su bondad. La Palabra creadora y comunicativa como acción de Dios en la creación conlleva la escucha atenta como respuesta de fe del hombre colaborador de Dios en la prolongación de su obra. Este aspecto de colaboración como respuesta a la Palabra de Dios se profundizará en el próximo aparte del presente capítulo, en el sentido de un encuentro de la sabiduría de Dios con la del hombre en la dinámica de un llamado (vocación) y una respuesta de fe. Por ahora queremos mencionar que el hombre al responder a la invitación de amistad con Dios, por medio de la fe, entra también en la dinámica de una alianza con su Dios. Por eso, ante la miseria espiritual del hombre ocasionada por la introducción del pecado en el mundo, la misericordia del Señor se hace manifiesta cada vez más por amor de su pueblo. Esta acción misericordia es fuente de la

⁴² Ver *Dei Verbum*, n° 2.

salvación de todas las ovejas sin pastores que acuden a la compasión del Buen Pastor (Mt 10, 36). Dios tiene un plan misericordioso y escatológico para la humanidad. Este plan es la economía de la salvación revelada por Dios mismo y que tiene su comienzo y origen en Dios, porque “todas las promesas de Dios se han convertido en Jesucristo en un sí”.⁴³

2.1.2 Las acciones salvadoras de Jesús en comunión con la voluntad de su Padre

La manera como los profetas ven la historia en cuanto un lugar de la acción oculta de Dios, abre camino a una comprensión de la historia como lugar común del plan de salvación de la Personas de la Trinidad. Así como los profetas de Israel, el hombre de hoy puede entender el flujo de la historia sólo con el don de una iluminación, de una revelación especial en la que Dios mismo se nos entrega, las obras y acciones de su Hijo humanado Jesucristo. Por eso, no podemos leer correctamente los acontecimientos de nuestro tiempo y comprender su sentido, sin pensar continuamente en la persona de Jesucristo. Las acciones salvadoras de Jesús Palabra de Dios, tienen que ver con su manifestación en este mundo y en nuestra carne; su luz inundó todo el universo visible e invisible. Hablar de acciones salvadoras en este caso es pensar en Jesucristo muerto y resucitado y glorificado ante todo el mundo. En otros términos, podemos decir que en Jesús la Palabra de Dios se transforma en una acción creativa, predicada y salvadora. Las acciones salvadoras de Jesús son el comienzo de la realización del Reino de Dios en medio de este mundo. En este sentido que acordamos con Ricoeur que las acciones de un hombre son la verdadera medida de sus palabras; el testimonio de sinceridad de la intención voluntaria, es el comienzo del hacer.⁴⁴ A partir de lo anterior, podemos abrir un paréntesis para aclarar que una teología de la Acción, en sus fundamentos no sólo no deja de lado la noción veterotestamentaria de la acción de Dios en los relatos de la creación y en la historia del pueblo de Israel, sino que sus consideraciones se prolongan en la afirmación neotestamentaria de las acciones de Jesús, Verbo-encarnado de Dios en comunión con su Padre. Por lo tanto, el llamado es a la escucha de la palabra que se ha hecho carne viva entre nosotros (Jn1, 14). De este modo, el nuevo testamento

⁴³ Ver *Dei Verbum*, n° 20.

⁴⁴ Ricoeur, *El discurso de la acción*, 98-99.

invita a los creyentes a responder al llamado de Dios y así dar cuenta ante la humanidad sobre la esperanza que se desarrolla en Cristo Jesús (1 Pe, 3,15). 67). Desde este punto de vista, se puede interpretar a un Jesús que lleva a la humanidad al conocimiento de la imagen de Dios desde la experiencia humana. Por tanto, la experiencia humana es básica y fundamental para comprender quién es ese Dios de Jesús que se hace vida en la histórica humana.⁴⁵

2.1.3 La misión del Espíritu Santo en relación con la Palabra divina en la creación

La relación de amor de Dios con el Verbo hecho carne es desbordante en su relación con el Espíritu. La *ruah* (femenino en hebreo que significa viento) es la imagen más común del Espíritu; el *pneuma* (neutro en griego) y el *spiritus* (masculino en latín), son algunas apelaciones del Espíritu para identificarlo al “Viento”. Es el viento que, como soplo de vida, se cernía y aleteaba sobre las aguas al comienzo de la creación, cuando la tierra todavía era caos, confusión y oscuridad (Gn 1,2). Es el aliento de vida que Yahvé Dios insufló en el primer ser humano, formado del polvo de la tierra, para hacer de él un ser viviente (Gn 2,7). La respiración es signo de vida. Es el murmullo de una brisa suave en la que Elías descubre el paso de Yahvé (1 Re 19,12).⁴⁶ Al llamar al Espíritu: “*ruah*”,⁴⁷ los pasajes bíblicos lo usan para identificar el Espíritu de Yahvé cuando se comunica al ser humano. La “*ruah*” es la fuerza, es aliento creador y don divino a la humanidad en relación explícita con Dios. La *ruah* de Dios es creación desde Palabra. También se identifica al Espíritu con diversos símbolos (por ejemplo fuego, agua, aceite y paloma, entre muchos). Veamos algunos de ellos rápidamente. El Espíritu es el misterioso fuego de la zarza ardiente ante la cual Moisés no se atreve a acercarse y se descalza, pues es un lugar sagrado donde Dios se manifiesta (Ex 3,3). El fuego del Sinaí acompaña la teofanía de Yahvé a Moisés (Ex 19,18). Se trata del bautismo de fuego que, según anuncia Juan Bautista, Jesús habrá de realizar (Lc 3,16). Es el fuego que Jesús dice que ha venido a traer a la tierra (Lc

⁴⁵ Ver Walter, *El Dios de Jesucristo*, 13.

⁴⁶ Ver Codina, *No extingáis el Espíritu (1 Ts 5,19): Una iniciación a la pneumatología*, 27.

⁴⁷ Ver Schökel, *Diccionario Bíblico hebreo-español*, 62

12,49). Son las lenguas de fuego que se posan sobre los discípulos y María en el día de Pentecostés y que significan el inicio de la Iglesia y de su misión a todos los pueblos (Hch 2,1-4). De este modo, el fuego simboliza la luz, la fuerza y la energía del Espíritu; su calor que caldea y hace arder el corazón frío; su capacidad de comunicación humana; el principio de comunión que, como el fuego, reúne junto al hogar; su expansión interna por el dinamismo del amor.⁴⁸

También el Espíritu es el agua que brota del templo hacia el oriente y desemboca en el mar y todo lo sana y vivifica (Ez 47,1-12). Es el agua que purifica y lava (Is 1,18; Sal 51,9; Mc 7,3-4; Jn 2,6). Es el agua pura que Dios derramará sobre el pueblo, le purificará de toda inmundicia, le creará un corazón nuevo y le infundirá un espíritu nuevo (Ez 36,25-28). Es el agua viva que brota para la vida eterna, es el don de Dios que Jesús ofrece a la samaritana junto al pozo de Jacob (Jn 4,10-14). Es el manantial de agua viva que brota del seno del Mesías y que Juan interpreta como referido al Espíritu que recibirán los que crean en Jesús resucitado (Jn 7,37-39). Es el agua misteriosa que mana del costado herido de Jesús crucificado, junto con su sangre, y que el evangelista enfatiza con fuerza (Jn 19,34). Este agua simboliza la vida, la fuerza y la fecundidad del Espíritu, frente al poder destructor del mal (aguas de muerte del Diluvio y del Éxodo). A través del símbolo del agua se significa que Dios quiere ofrecer una vida nueva a nuestros corazones de piedra; que quiere transformar el mundo reseco y estéril en tierra viva. Es un agua que quita la sed. Es la vida del Espíritu que recibe en las aguas del bautismo el que entra en la Iglesia.

El Espíritu es unción de aceite. Es la unción con que eran ungidos los reyes de Israel, como Saúl (1 Sm 10,1), David (1 Sm 16,13), Salomón (1 Re 1,39), Jehú (2 Re 9,6), y en virtud de la cual reciben el Espíritu en orden al desempeño de su función regia. Por esta unción son constituidos mesías. Así, la unción del aceite significa la fuerza del Espíritu que consagra para la misión, una misión que tiene que ver con la práctica del derecho y la justicia con los pobres y los oprimidos. Los cristianos hemos recibido esta unción del Espíritu en el sacramento de la confirmación, que nos da fuerza para proseguir la función mesiánica de Jesús en nuestro mundo: hacer el bien y practicar el derecho y la justicia con los pobres.

⁴⁸ Ver Codina, *No extingáis el Espíritu (1 Ts 5,19): Una iniciación a la pneumatología*, 28.

En fin de cuentas, es la paloma que llega al arca después del diluvio significa el Espíritu de paz (Gn 8,11). La paloma que desciende sobre Jesús en su bautismo (Jn 1,32-33, Lc 3,22; Mt 3,16) significa el Espíritu. El simbolismo de la paloma, que la iconografía cristiana utilizará con profusión para referirlo al Espíritu, significa una serie de rasgos del Espíritu: la blancura y pureza, la ternura, la sencillez (Mt 10,16), la paz, que debían ser características propias del Pueblo de Dios y deben serlo, en concreto, de la Iglesia, Nuevo Pueblo de Dios.⁴⁹

El desarrollo de lo anterior es para decir al fin que la misión del Espíritu Santo en relación con la Palabra divina en la creación, da autenticidad a la presencia de un Dios actuante. De este modo, constatamos que “la misión del Hijo y la del Espíritu Santo son inseparables y constituyen una única economía de la salvación”.⁵⁰ Del hecho de que la comunicación que Dios hace de sí mismo implica siempre la relación entre el Hijo y el Espíritu Santo, el develamiento de la acción del Espíritu Santo en todo lo creado, no es en sí una novedad discursiva, sino una novedad existencial en nuestra manera de ver la realidad. Decimos de paso que en nuestro trabajo de reflexión, creemos que la dimensión *pneumatológica* de la Palabra creadora es fundante de una reflexión teológica sobre la acción humana y es inspiradora de una visión pastoral teológica desde el horizonte *pneumatológico* de la acción humana.

En síntesis, hablar de la acción de Espíritu en la vida del pueblo de Dios equivale a subrayar la importancia de las comunidades cristianas en “la renovación espiritual de la Iglesia” en el mundo.⁵¹ Por eso debemos tener por claro que la misión de la Iglesia en el mundo, debe realizarse con miras a “no apagar el Espíritu, sino probarlo todo y quedarse con lo bueno”.⁵² En este sentido el teólogo Víctor Codina habla de preferencia de no extinguir el Espíritu.⁵³ Para él una pneumatología no podrá ser esencialista, abstracta,

⁴⁹ Ver Codina, *No extingáis el Espíritu (1 Ts 5,19): Una iniciación a la pneumatología*, 29.

⁵⁰ Ver *Dei Verbum*, n° 15.

⁵¹ Ver Martelet, *Las ideas fundamentales del Vaticano II*, 62-63.

⁵² *Lumen Gentium*, n° 12.

⁵³ Víctor Codina SJ., es un destacado teólogo latinoamericano de origen español. Desde 1982, vive en Bolivia. Es profesor emérito del Instituto de Estudios Teológicos de la Universidad Católica Boliviana de

neutra o ahistórica, sino que quedará afectada por el clamor del Espíritu, que con sus gemidos pide justicia, liberación de toda esclavitud, e intercede al Padre por nosotros desde un mundo que está con dolores de parto (Rm 8,15.22.23.26). Será necesariamente, por tanto, una pneumatología profética, del Espíritu que habló por los profetas.⁵⁴ Por eso hoy se requiere una mistagogía, es decir, una iniciación a la experiencia espiritual, para que el cristiano se atreva a abrirse al misterio del Dios vivo e inefable que se nos revela en Cristo. El Espíritu ilumina el corazón humano para que, saliendo de sí, confíe en Dios: el acto de fe es un don del Espíritu. El Espíritu promueve el florecimiento de la Iglesia y provee sus carismas, hace de la Iglesia: una, santa; es el principio de la catolicidad de la iglesia y mantiene su apostolicidad.⁵⁵ La Iglesia, sobre todo la occidental y latina, ha pagado muy caro el no haber escuchado a tiempo el clamor del Espíritu que sopla dentro y fuera de la comunidad eclesial: en los laicos, en las mujeres, en los jóvenes, en los movimientos sociales, en los indígenas, en los afroamericanos, en las Iglesias y en las religiones de la humanidad. Así, por el Espíritu, la Palabra creadora sigue siendo la fuente del actuar humano. Y, la Iglesia como comunidad socialmente constituida por la fe se actualiza en el mundo por Cristo, como realidad y verdad plena de la revelación escatológica de Dios.

2.2 La misión profética y su acción hermenéutica de la Palabra

En el marco de una reflexión sobre la Palabra de Dios como fuente del actuar humano, queremos hacer una pequeña digresión para contemplar la misión de los profetas y su acción hermenéutica. La razón es que la acción profética se nutre de la Palabra de Dios. Precisamos desde ahora que nuestra acepción de la palabra “profeta” quiere superar la

Cochabamba; y, al mismo tiempo, mantiene contacto pastoral con comunidades de base y sectores populares. El presente libro, *No extingáis el Espíritu (1 Ts 5,19): Una iniciación a la pneumatología*. España: Sal Terra, 2008, afirma que sin el Espíritu no puede haber auténtica Cristología, ni genuina Eclesiología, ni una praxis cristiana profunda en el seguimiento de Jesús. De ahí la urgencia de una iniciación a la teología del Espíritu Santo (pneumatología). El Espíritu clama hoy a través de los signos de los tiempos, de las creaturas que reclaman autonomía, del clamor de los pobres, de las mujeres, de las diversas culturas, del pluralismo religioso, del grito de la tierra que gime con dolores de parto y desea su plena liberación. En un mundo donde muchos, desilusionados, abandonan la Iglesia, o incluso la misma fe cristiana, la referencia al Espíritu se vuelve hoy indispensable. Hemos de escuchar su clamor. El Espíritu sigue presente y dinámico en la historia.

⁵⁴ Ibid, 15.

⁵⁵ Ibid., 82-89 y 107.

visión común de un hombre que predice el futuro o una especie de adivino, para significar un hombre inspirado por la Palabra. No cabe duda de que ciertos relatos bíblicos parecieran presentar al profeta como un hombre capacitado para conocer cosas ocultas y adivinar el futuro. Como por ejemplo: Samuel puede encontrar las asnas que se le han perdido al padre de Saúl (1 Sm 9, 6-7.20); Ajías, ya ciego, sabe que la mujer que acude a visitarlo disfrazada es la esposa del rey Jeroboam, y predice el futuro de su hijo enfermo (1 Re 14, 1-16), etc. Sin embargo, los estudios sobre los profetas en el Antiguo Testamento nos ofrecen un poco más de conocimiento sobre los rasgos más llamativos de la personalidad profética de los cuales retenemos, con la ayuda de Luis Sicré, tres rasgos fundamentales de la personalidad profética en cuanto a su misión y su profunda experiencia de Dios.⁵⁶ 1) El profeta” es un hombre inspirado. En el sentido de que nadie en Israel tuvo una conciencia tan clara de que era Dios quien le hablaba y de ser portavoz del Señor como el profeta. La inspiración profética le viene de un contacto personal con Dios, que comienza en el momento de su vocación; 2) el profeta es un hombre público. En este caso, su deber es de transmitir la palabra de Dios a los demás. Su lugar es la calle y la plaza pública, el sitio donde la gente se reúne, donde el mensaje es más necesario. El profeta se halla en contacto directo con el mundo político, económico, etc.; 3) el profeta es un hombre amenazado. A veces el profeta se enfrenta a situaciones más duras y se llega incluso a la persecución, la cárcel y la muerte.

La misión profética no es fruto de un desarrollo personal, es más bien el fruto de un llamado de Dios a cambiar las dimensiones que esclavizan al hombre. Cuando en la historia aparece un imperio que se convierte en centro de todo, Dios sólo aparece como entre sombras y rodeado de incertidumbres. En este caso el profeta tiene precisamente la misión de mostrar que no es el imperio el que soluciona todo sino toda la actividad proviene de Dios. El profeta, sólo ve a Dios y su acción directa e inmediata sobre la historia.⁵⁷ La magnitud de los acontecimientos históricos no hace a los profetas perder de vista a Dios; los profetas ven cómo Dios llena con su actuación toda la historia y las intenciones históricas de este Dios no son rastreables para la reducida capacidad de comprensión del hombre. Ahora bien, nos preguntamos ¿cómo transmiten los profetas la palabra recibida de Dios? Esta pregunta apunta no solamente a la misión profética – lo que acabamos de

⁵⁶ Ver Sicré, *Los profetas de Israel y su mensaje*, 6-10.

⁵⁷ Ver Rad (Von), *La acción de Dios en Israel*, 196-198.

esbozar anteriormente – sino también remite a la acción hermenéutica y de transmisión de la Palabra de Dios. De hecho, para transmitir el mensaje de Dios al pueblo de Israel, los profetas no se limitan a la palabra (verbal), a menudo: ellos la acompañan de gestos y acciones simbólicas para darle más fuerza, impactar más al oyente. Por ejemplo: “Ajías tomó el manto nuevo que llevaba, lo rasgó en doce jirones y dijo a Jeroboam: Toma para ti diez jirones, porque así dice Yahvé, Dios de Israel: Voy a hacer jirones el reino de manos de Salomón y te voy a dar diez tribus” (1 Re 11,29-31). De este modo, la fuerza expresiva, la capacidad de atraer la atención del oyente, es mucho mayor en la acción simbólica como una orden de Dios.⁵⁸ Por eso, la interpretación que da el profeta demuestra que la acción simbólica no se asemeja al hombre que opera por su propia fuerza sino goza de una garantía divina, porque es el poder de Dios el que opera en la realidad humana.

Para los profetas, en la voz de los tiempos, es necesario oír la voz de Dios para que, a la luz de la fe, las actuales oportunidades y miserias iluminen en las conciencias de los hombres de todos los tiempos. Para ello, los profetas interpretan para los pueblos de todos tiempos, los signos de los tiempos como signos y voz de la presencia de Dios, o infelizmente, la ausencia de Dios. Interpretan los signos de la dignidad de la persona; de socialización en la búsqueda del bien común y de la construcción de un mundo más justo y equitativo; signos de culturalización con los que afirman y defienden las propias identidades culturales.⁵⁹ Para ello, hoy, junto a la comprensión socio-analítica, la lectura profética de los signos de los tiempos, nos dan la comprensión propiamente teológica de la realidad y de la práctica que con toda razón, desde los presupuestos bíblicos. Podemos llamar a esta lectura la mediación profética, es decir, una lectura desde la fe y desde el sentir auténticamente religioso de las culturas de los pueblos, de la realidad que se está viviendo y se ha analizado. También, es una hermenéutica desde la experiencia cristiana, testimoniada en la Sagrada Escritura y en la Tradición más auténtica de la vida de las iglesias.⁶⁰ Desde allí, podemos vislumbrar la importancia de la dimensión profética en una teología de la acción para nuestros tiempos de hoy, pues, una verdadera teología de la acción es también una lectura profética de la realidad. De hecho, la misión profética que proviene de su interpretación de la Palabra de

⁵⁸ Ver Sicré, *Los profetas de Israel*, 34-35.

⁵⁹ Ver *Gaudium et Spes*, n^{os} 4, 11a y 44b.

⁶⁰ Benedicto XVI, *Exhortación apostólica Verbum Domini*, n^o 29.

Dios consiste en transformarse en portadores de una nueva esperanza para los pobres de Yahvé (los *anawim*). Esta esperanza significa que el oyente de la Palabra de Dios no se apoya en sí mismo, sino en una disposición espiritual fundamental de fe y de amor en el Señor. Esta esperanza es la base de una nueva escucha de la Palabra donde la vida clama, es decir, una búsqueda a rastrear la voz de Dios en las realidades de los pueblos en situaciones de fronteras en medio de tantos ruidos del mundo actual. Conscientes de todo esto que acabamos de decir, el sínodo sobre la Palabra de Dios (*Verbum Domini*), propone que haya una nueva escucha de la Palabra como solución a las dificultades de escuchar a Dios. Dicen que “nuestro tiempo ha de ser cada día más el de una nueva escucha de la Palabra de Dios y de una nueva evangelización”.⁶¹ Así somos invitados a escuchar con el oído del Espíritu Santo que despierte en los hombres hambre y sed de la Palabra de Dios y suscite entusiastas anunciadores y testigos del Evangelio.

En fin, esta nueva escucha, que conlleva una actitud atenta a la palabra de Dios nos lleva a gozar cuanto la Palabra crea comunión y alegría profundas que brotan del corazón mismo de la vida trinitaria y que se nos comunica en su Hijo Jesucristo.⁶² Así pues, una teología de la acción que asume la escucha como fundamental y valora la interpretación de los signos de los tiempos – en el sentido de dar respuestas de fe mediante el compromiso histórico transformador y la praxis liberadora –, participa así, desde la opción de fe, en la realización del proyecto salvador de Dios para la humanidad. El compromiso, las obras, los signos de la fe son respuestas al llamado de Dios.

2.2.1 La inauguración del Reino por la predicación y las acciones de Jesús

Las acciones de Jesús imagen de Dios son la inauguración del Reino y de la salvación en un horizonte escatológico. Para ello, Jesús anunció que con su presencia se inauguró un tiempo totalmente nuevo: el Reino de Dios (Lc 4,43). Si, pues, Jesús anuncia un Reino de Dios, Soberanía de Dios Creador en la creatura, es porque él mismo percibe que es de esta

⁶¹ Benedicto XVI, *Exhortación apostólica Verbum Domini*, n° 122.

⁶² *Ibid.*, n° 123.

manera, a base de Soberanía de Dios cómo es posible la conversión de sus hermanos.⁶³ De hecho, con la pasión de Cristo, la salvación entra en la historia y se contempla desde un horizonte escatológico del Reino, haciendo énfasis sobre la memoria *passionis mortis et resurrectionis Jesu Christi*.⁶⁴ Así para descubrir la actualidad de los nuevos tiempos anunciados por Jesús era suficiente recordar sus palabras y sus obras salvíficas. Exploramos brevemente la categoría de “Reino” predicado por Jesús desde una mirada bíblica del Nuevo Testamento.

En la parábola del grano de mostaza (Mc 4, 30-32), el cual que señala la escala de valores del pensar del mismo Jesús y de la Iglesia apostólica, el Reino de Dios es como un grano. Ahora bien, el grano o la semilla es entendida en la explicación de la parábola del sembrador como Palabra de Dios (Mc 4,14); sin embargo la explicación de la parábola no es propia del género parábólico y además es obra ya de la Iglesia apostólica, lo que deja entender que aquí la Palabra es directamente Evangelio y no Reino de Dios anunciado por Jesús.⁶⁵ Sin regresar sobre lo anterior, preguntamos de preferencia ¿qué se propone Jesús al anunciar Reino de Dios, Palabra de Dios o Soberanía de Dios en la persona? O más bien ¿Para qué anuncia el Reino? Comenta el teólogo y biblista Gustavo Baena⁶⁶, que es comúnmente aceptado que históricamente Jesús, sobre todo al salir a vida pública, se comprometió con un movimiento o anuncio de conversión y del Reino de Dios (Mt. 4,17; Mc. 1, 14s). De hecho, Jesús tiene una clara convicción de que el hombre no destruye su pecado, si no es por la Soberanía de Dios en él. Así pues, por el anuncio del Reino de Dios de Jesús, tiende a eliminar el pecado del hombre, a liberarlo de él. Ahora se comprende entonces la importancia que tienen las parábolas del Reino, en función del acontecer real de la Soberanía de Dios en sus oyentes, pero particularmente en sus discípulos más cercanos. La convicción de Jesús es, sin duda, que la sucesiva toma de conciencia del obrar de Dios en las personas causa docilidad, apertura, obediencia al actuar de Dios Creador.⁶⁷

⁶³ Ver Joachim, *Las Parábolas de Jesús*, 13-26; Ídem, *Teología del Nuevo Testamento*, Vol. I, Salamanca, 1977, 44; en Baena, “Evangelización y evangelio”, 37.

⁶⁴ Ver Martínez, *Confronting the Mystery of God*, 233-234.

⁶⁵ Ver Baena, “Evangelización y evangelio”, 35.

⁶⁶ Gustavo Baena, B. s.j., nació a Antioquia, Colombia. Es doctor en teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Es licenciado en Sagrada Escritura, Roma. Investigador docente desde 1980, ha enseñado diversas asignaturas del AT como del NT. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas.

⁶⁷ *Ibid.*, 39.

Ahora es posible preguntarse ¿por qué Jesús anunció el Reino? Sigue comentando Baena que no se trata de imaginar las razones que Jesús tendría para anunciar el Reino de Dios, sino de entender la comprensión que de Jesús tenía la Iglesia apostólica y que aparece en los textos del Nuevo Testamento. Jesús mismo es ese lugar en donde acontece el Reino de Dios o Soberanía de Dios, su Padre; esto es lo que hace que Jesús sea Hijo de Dios y transparencia limpia de Dios su Padre: “El que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn. 14, 9). Por eso cuando Jesús anuncia Reino de Dios, anuncia lo que él mismo es, su propia experiencia, el acontecer de la plenitud de Dios su Padre en él, como más tarde lo confesaría la misma Iglesia primitiva (Col 2,9). Jesús mismo es el testimonio de la verdad que anuncia y su predicación no es otra cosa que la aclaración de la lógica del actuar de Dios que sucede en él a plenitud.⁶⁸ De allí, entonces, que sus discursos, su praxis de misericordia configurada en sus milagros, su preocupación por hacerse, a unos, discípulos cercanos, para que en ellos suceda el Reino de Dios, y en fin, su muerte y resurrección, son todo ello el lenguaje con que Jesús anuncia la realidad que acontece en él: la Soberanía de Dios Padre en él. De donde se concluye, entonces, que el real contenido del anuncio que Jesús hace para convertir a sus hermanos es el acontecer de Dios mismo en él, experimentado y percibido a base de sucesivas tomas de conciencia, su oración constante.

Según los estudios exegéticos de François Vouga, el “Reino” en el Nuevo Testamento, especialmente en los evangelios de Mateo, Marcos y Lucas, es una noción central de la proclamación y de la enseñanza de Jesús. En el conjunto de Nuevo Testamento, el “Reino” aparece bien como afirmación del Señorío del Resucitado-Exaltado sobre el cosmos (Col 1,13; Ap 1,9) o bien como la perspectiva de una entrada en el Reino que constituye el horizonte de la llamada a la nueva vida (Jn 3,3,5; Rm 14,7; 1 Cor 4,10; 6,9,10; Ef 5,5).⁶⁹ En los evangelios de Mateo y de Marcos, el anuncio del Reino forma parte de la presentación programática de la predicación de Jesús (Mt 4,17; Mc 1,14-15). En el evangelio de Mateo, el mensaje esencial de Jesús es la llamada a la conversión, y esta llamada está fundamentada, en un segundo momento, en la proximidad del Reino de los cielos (Mt 4,17). La razón de esta diferencia reside en el hecho de que los dos primeros evangelios presentan concepciones diferentes del Evangelio y del Reino. En Mateo, el

⁶⁸ Ver Baena, “Evangelización y evangelio”, 40.

⁶⁹ Ver Vouga, *Una teología del Nuevo Testamento*, 46-49.

Evangelio reside en el anuncio del cumplimiento de las profecías, en la proclamación de los tiempos mesiánicos y en la enseñanza de la justicia. En cuanto al Reino de los cielos, es esencialmente el contenido de una promesa ligada a la parusía, es decir, a la venida gloriosa del Hijo del hombre y al Juicio (Mt 16,28). Mateo no ha abandonado completamente la expresión “Reino de Dios” (lo emplea 5 veces, además de la expresión “Reino de mi Padre”, Mt 6,10; 13,43; 25,34 y 26,29), pero la corrige muchas veces en beneficio de “Reino de los cielos”, que emplea Marcos (Mt 4,23; 6,33; 9,35). De esta manera, Mateo al recurrir a la noción de “Reino de los cielos”, parece designar tanto la proximidad misteriosa como el advenimiento futuro del Reino del Señor como promesa, como recompensa de los que hayan hecho la voluntad de Dios y cumplido la justicia (Mt 3,2; 5,3.10), y, en el contexto de las parábolas (Mt 13,24.31.33.44.47; 18,23), como lugar de pertenencia de los justos (Mt 13,52; 19,12).

En el evangelio de Marcos, después de la proclamación del cumplimiento de los tiempos, sigue inmediatamente el anuncio de una época nueva marcada por el surgimiento de la presencia del Reino que está cerca y está aquí (Mc 15,43). La consecuencia de este mensaje es la doble llamada a convertirse y a creer en el Evangelio (Mc 1,14-15). El surgimiento del acontecimiento del poder creador y liberador de Dios y el Reino es su presencia, cuyos efectos determinan la existencia de Jesús y de sus discípulos, se manifiesta en los milagros, exorcismos y curaciones, de suerte que se realiza la promesa según la cual algunos de los aquí presentes no morirán sin haber visto que el Reino de Dios ha llegado ya con fuerza (Mc 9, 1). El evangelio de Marcos habla del “Reino de Dios” – repetido 14 veces: Mc 1,15; 4,11.26.30; 9,1.47; 10,14.15.23.24.25; 12,34; 14,25; 15,43) – entendiendo con ello que en un cierto tiempo y en algunos espacios, es Dios quien reina y no ya los pensamientos de los hombres. De este modo, el “Reino de Dios” parece afirmar el establecimiento presente y futuro del Señorío de Dios en la existencia y en el mundo de los hombres. El evangelio de Lucas ha conservado la noción de “Reino de Dios” empleado en el evangelio de Marcos (Lc 4,43; 6,20; 7,28; 8,1.10), además de las citas implícitamente mencionadas en: Lc 1, 33; 11, 2; 12,31.32, que retoman la expresión del “Reino de David” ya presente en Mc 11,12. La idea del Reino, sin embargo, ha perdido su significado central sin menospreciar que las parábolas del Reino (Lc 8,1.10; 13,18.20) y la afirmación según la cual “el Reino está

cerca” (Lc 10,9.11), eran temas característicos de Jesús y de sus discípulos. De sus tradiciones, Lucas presenta el anuncio del “Reino de Dios” estableciendo la continuidad entre el pasado histórico de la enseñanza del Salvador y la misión apostólica hasta los confines de la tierra (Lc 9,2; 10,9.11; Hch 8,12; 14,22).

Lejos de presentar un esbozo exegético de la noción de “Reino de Dios” que a veces en el Nuevo Testamento se reemplaza por “Reino de los cielos”; en el esfuerzo anterior queríamos vislumbrar brevemente la importancia de esta noción en la misión terrena de Jesús para nuestra salvación. Desde esta comprensión podemos seguir afirmando que el anuncio de la proximidad del “Reino de los cielos”, que fundamenta la llamada inicial a la conversión, constituye el contenido programático tanto de la predicación de Juan Bautista como de la de Jesús según el Evangelio de Mateo: “Arrepentíos, porque está llegando el Reino de los cielos” (Mt 3,2; 4,17b). De hecho, el Reino pertenece a los que escuchan la proclamación de los tiempos nuevos y deciden confiarse a la providencia de Dios. Por tanto, se puede decir que la proclamación del Reino de los cielos, la revelación de su proximidad y la posibilidad ofrecida por Jesús, son la buena nueva de una promesa que constituye el horizonte último de la existencia humana, que le da su sentido y ante las puertas de la cual tendrá que dar razón de sí misma. Así pues, el Reino de los cielos es no solamente para los que han recibido el Espíritu y viviendo en él, los que han creído y que son llamados a dejarse conducir por el Espíritu (Gal 5, 16-6, 10), sino también el Reino es una promesa presente, fundamentada en la bondad de la providencia de Dios, cuya espera de la manifestación final no hace más que confirmar la realidad última.⁷⁰

Desde una breve mirada en el magisterio de la Iglesia, el Vaticano II en la *Lumen Gentium*, afirma que el reinado es un proyecto global de comunión y de fraternidad y filiación que constituye el núcleo amoroso designio del Padre en la historia de salvación.⁷¹ En efecto, el plan amoroso del Padre es el que fundamenta la misión del Hijo y la del Espíritu.⁷² Así el Espíritu se orienta hacia la realización del reino preparándolo y madurándolo en las diversas etapas de la historia de salvación hasta que llegue a la consumación escatológica

⁷⁰ Ver Vouga, *Una teología del Nuevo Testamento*, 52-53.

⁷¹ Ver Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n° 2.

⁷² *Ibid.*, n° 3-4.

definitiva. Y, desde este punto de vista hemos desarrollado en el capítulo anterior la consideración sobre la Iglesia sacramento de salvación y constructora del Reino (cap. 2, n. 2.4), y es su germen que peregrina por este mundo hacia la patria del Reino.⁷³ Siendo que el Reino es un proyecto de comunión, la iglesia debería ser pues un signo comunitario un sacramento visible de esta comunión que Dios quiere instalar entre los hombres.

En fin de cuentas, la presencia del Reino de Dios anunciado por Jesús no es solamente una promesa futura, sino un poder que ejerce ya su acción en presencia de sus oyentes y de sus discípulos. La acción liberadora de Dios, que se ejerce en los signos y los milagros de Jesús y en el don que éste hace de su vida (Mc 10,15) se manifiesta en el conflicto que libra con los poderes para ganar autoridad sobre la existencia humana. La autoridad de Jesús es el acontecimiento que revela el estado de posesión (Mc 1,23) y el diálogo terapéutico que mantiene a la persona como sujeto, como un “tú” responsable capaz de hablar y de entenderse como un “yo”. Por tanto, se puede decir que la presencia del Reino es un poder que libera a la persona de su esclavitud voluntaria y de sus complicidades con Satán y con los demonios para recrearla como subjetividad responsable. El proceso de esta nueva creación conlleva que los discípulos de Jesús, en su misión de ser ocasión de nuevos actos de poder del Reino, y les recuerda lo que hace posible este nacimiento a una identidad nueva: la oración, cuyo contenido programático es expresado por la confesión de Mc 9, 24: “yo creo, pero ayúdame a tener más fe”.⁷⁴ En fin, una teología del Reino tiene también su importancia en orden al respeto y la promoción de los derechos del hombre. En función del Reino ya presente, pero todavía por venir, el cristiano podrá situar sus compromisos en el mundo, establecer la unidad entre el esfuerzo por construir un mundo mejor y la transcendencia del Reino consumado (1Cor 15, 24). Creados a imagen de Dios, todos los hombres están llamados a participar del Reino de Dios, donde no habrá más que un único pueblo, una sola familia humana. El reino de Cristo expresa una realidad esencialmente dinámica y significa el reino de Dios presente y operante en el mundo. Esta certeza engendra en el cristiano y en todo hombre una inmensa esperanza que es promesa para el futuro, pero también desafío para el presente.

⁷³ Ver Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, n^{os} 5,7, 9 y 48.

⁷⁴ Ver Vouga, *Una teología del Nuevo Testamento*, 54-56.

2.2.2 La salvación en la historia: *passionis mortis et resurrectionis Jesu Christi*

Hemos visto anteriormente que el don de la salvación da razón de la reorientación del sujeto a partir de su encuentro con Dios y las transformaciones que reestructuran sus relaciones con Él y con su propia historia (n. 2.4). Aquí introducimos la idea de la salvación como liberación, y la comunión de los creyentes con el Hijo exaltado como apertura a la presencia perfecta y última con el Padre en la historia. En este sentido, la reconciliación del hombre con Dios, le trae la paz por la pasión de Cristo, y la paz entre Dios y el mundo. La designación de Jesús muerto y resucitado mediante el título de Salvador, en el Nuevo Testamento, puede ser considerado como un intento por traducir el poder liberador del Evangelio en el lenguaje político y religioso del mundo helenístico y romano de la época (Jn 4,14.42). Por eso, el verbo “salvar” es empleado 47 veces en los tres primeros evangelios, la mayor parte de las veces en los relatos de milagros de Jesús o para subrayar el alcance salvífico de la venida de Jesús, el Revelador y el Salvador del mundo; en la medida en que, por la estrategia de sus diálogos y de sus discursos de revelación, conduce a los hombres a la salvación (Jn 4,42, 12,37).

La salvación aportada por la pasión de Cristo consiste en que la palabra de Dios, que se ha hecho carne, ha venido al mundo. Así, pues, la salvación es el nuevo nacimiento de lo alto que el evangelista Juan llama la vida eterna (Jn 3,3.5). El que cree en el Hijo único enviado al mundo tiene la vida eterna y el reconocimiento de Jesús como salvador del mundo nace de los diálogos y de los discursos en los que se reveló el Revelador y mediante los cuales dio la posibilidad de la fe. Por eso, la salvación consiste en el don de la vida que se promete en la fe: el que cree tiene la vida (Jn 5,19-30). Pero la salvación no pertenece al mundo ni a sus capacidades de comprensión, se transmite en la singularidad paradójica de un acontecimiento cuyo significado escapa a la percepción que la humanidad hace de la realidad. De ello se deduce que la transmisión de la salvación implica una argumentación que desmantela las certezas de la incredulidad, hace que aparezca la distancia que separa el acontecimiento singular y divino del envío del Hijo de la necesaria incompreensión que el mundo tiene de él. Se abre así el camino a la fe como instante de la contemporaneidad con la Revelación divina. La venida de Jesús trae la “salvación” porque es el cumplimiento de

las promesas del Antiguo Testamento y porque Dios, primero por la predicación de Jesús y después por la predicación misionera de los apóstoles, realiza el acto de liberación esperado por su pueblo. Predicar la resurrección es el equivalente de anunciar el Evangelio (Hch 4,2). Es interesante constatar que esta predicación no está fundamentada cristológicamente, sino que el hecho de que Dios haya resucitado al Justo, sirve de prueba para la resurrección de los muertos (Hch 4,2; 17,31). Sin embargo, la promesa de la resurrección no es incondicional: supone la fe en Jesucristo y el bautismo en el nombre de Jesús, que son propios del tiempo apostólico; y también la conversión y el arrepentimiento, que presupone el perdón de los pecados. Por eso, la predicación inaugural de Jesús en Nazaret, está centrada en la afirmación del cumplimiento de las profecías (Lc 4,21) y en el anuncio de la liberación, de la curación y del perdón, es decir, en los temas que dominan ya la proclamación de la salvación en el *benedictus* (Lc 1,68-79).

En resumen, el sacrificio del Salvador en la cruz es una contradicción al pecado del hombre y a la vez el gesto de amor más grande de Dios por la humanidad creada, a través del sacrificio de su Hijo Jesucristo. Por ello, los teólogos cristianos, Metz, Gutiérrez y Tracy, subrayan la importancia de la cristología en su quehacer teológico. Metz enfatiza sobre la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* como el paradigma central de la comprensión cristiana de la historia de salvación, y de Dios en el horizonte escatológico.

Para Gutiérrez, Cristo es el verdadero pilar central de la acción liberadora de Dios en la historia. Así pues, el ser humano como llamado por Dios en Cristo a ser centro de la creación y a dominarla, por su responsabilidad histórica, está llamado a colaborar por sus actividades en la continuidad de la obra de la creación y ser cooperador de su propia historia de salvación en la búsqueda de la liberación y la justicia. De este modo, el rol liberador y mediador de la auto-creación del ser humano en la historia puede establecer una relación intrínseca entre creación y salvación.⁷⁵

⁷⁵ Ver Gutiérrez, Gustavo. *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Salamanca - España: Sígueme, 1993, 35-71; en Martínez, *Confronting the mystery of God*, 232.

Finalmente, para Tracy, la cristología es la clave interpretativa de cualquier forma de comprensión de la cristiandad y del Dios de los cristianos.⁷⁶ En fin de cuentas, se entiende profundamente que el poder salvífico de Jesucristo está intrínsecamente ligado con su pasión y resurrección cuya memoria ha sido transmitida en la Historia.

2.3 Algunos dinamismos de la Palabra de Dios en la *Verbum Domini*

Con fecha del 30 de septiembre de 2010, la *Verbum Domini* de Benedicto XVI es el resultado de la XII Asamblea General ordinaria del Sínodo de los Obispos, que se celebró en Roma del 5 al 26 de octubre de 2008. El tono pastoral que compete a una Exhortación apostólica es notable a lo largo de todo el documento, con lo cual deja en claro que no sólo se apoya en, sino que continúa con, los fundamentos ya dados por la *Dei Verbum*, donde se encuentra el contenido de “la doctrina genuina sobre la divina revelación y sobre su transmisión”.⁷⁷ En efecto, la estructura de la *Verbum Domini* está articulada en referencia constante al Prólogo del Evangelio de Juan, quien “sacó de su experiencia personal de encuentro y seguimiento de Cristo, una certeza interior: Jesús es la sabiduría de Dios encarnada, su Palabra eterna que se ha hecho hombre mortal” (Jn 1, 1-18). En esta óptica, la Asamblea sinodal ha querido “redescubrir algo que corremos el peligro de dar por descontado en la vida cotidiana: el hecho de que Dios hable y responda a nuestras cuestiones”.⁷⁸ También es objeto de gozo y gratitud contemplar hoy un nuevo Pentecostés al interior de la Iglesia: en ella están presentes los múltiples modos de la experiencia de Dios y del mundo, la riqueza de las culturas.⁷⁹

La primera parte del documento (n. 6-49), consta de tres capítulos, y presenta al Dios que habla (*Verbum Dei*). Se resalta la voluntad de Dios de abrir y mantener un diálogo con el ser humano, en el que Dios toma la iniciativa y se revela de diversas maneras. Se destaca el aspecto cristológico de la Palabra, subrayando al mismo tiempo la dimensión

⁷⁶ Martínez, *Confronting the Mystery of God*, 233.

⁷⁷ *Dei Verbum*, n° 1.

⁷⁸ Benedicto XVI, *Exhortación apostólica Verbum Domini*, n° 4.

⁷⁹ *Ibid.*, n°s 1-5.

pneumatológica con relación entre Escritura y Tradición, en el tema de la inspiración y la verdad de la Biblia. La respuesta del hombre al Dios que habla consiste entrar en la Alianza con su Dios que lo escucha y responde a sus preguntas. El hombre responde con la fe y la oración realizada mediante las palabras que el mismo Dios ha revelado.

La segunda parte (n. 50-89), que consta también de 3 capítulos habla de la palabra de Dios y la Iglesia. Hay un nexo vital entre la Sagrada Escritura y los sacramentos; en particular, la Eucaristía en razón de la cual se necesita una buena preparación de la proclamación de la Palabra. Indica que gracias a la Palabra de Dios y a la acción sacramental, Jesucristo es contemporáneo a los hombres en la vida de la Iglesia.

La tercera parte (n. 90-120), habla del anuncio de la Palabra de Dios al mundo (*Verbum mundo*). Los cuatro capítulos que componen esta parte, indican que la Iglesia está orientada al primer anuncio, *ad gentes*, a los que todavía no conocen al Verbo, Palabra de Dios; pero también a aquellos que han sido bautizados pero que necesitan una nueva evangelización para redescubrir la Palabra de Dios. En relación con su compromiso en el mundo, los cristianos están llamados a servir al Verbo de Dios en los hermanos más pequeños y, por tanto, a comprometerse en la sociedad para la reconciliación, la justicia y la paz entre los pueblos y las culturas.

También, la Palabra de Dios ofrece unas indicaciones útiles para el diálogo interreligioso, en el marco de la libertad religiosa, que implica no sólo la libertad de profesar la propia fe en privado y en público, sino también la libertad de conciencia. La conclusión del documento consiste en una exhortación a todos los cristianos a esforzarse para tener cada vez más familiaridad con la Sagrada Escritura.

Ahora bien, en la *Verbum Domini*, encontramos algunas invitaciones pastorales en orden a seguir dando respuestas desde nuestra vida y la Palabra de Dios a los desafíos presentes. Se trata de lo que llamamos los dinamismos de la Palabra de Dios que ponen de relieve que “nuestro tiempo ha de ser cada día más el de una nueva escucha de la Palabra de Dios y de

una nueva evangelización”.⁸⁰ Presentaremos tres dinamismos de la Palabra a modo de recepción personal. Queremos también subrayar que estos dinamismos consisten, en nuestra opinión, en elementos importantes para la elaboración de fundamentos de una teología de la acción coherente con la visión bíblica del mundo como obra de Dios y regalo a los hombres creados a su imagen y semejanza.

El primer dinamismo es: “la animación bíblica de toda la pastoral”.⁸¹ Aparece como una respuesta pastoral para formar a los fieles en un conocimiento de la Biblia según la fe de la Iglesia, y evitar un vacío pastoral en el que realidades como las sectas pueden encontrar terreno donde echar raíces”. El segundo dinamismo es: “la escucha y la acogida de la Palabra de Dios en la Vida Consagrada”.⁸² La escucha como dinamismo de la Palabra se hace a partir del corazón y del discernimiento comunitario gracias al Espíritu que nos invita a escuchar lo que nos dice la Palabra de Dios. La escucha no sólo es un imperativo de Dios a su pueblo (Dt 4,6), sino también una invitación a todos los pueblos a acoger su mensaje como nuevo pueblo Israel. Para ello, en la “comunidad cristiana”⁸³, cuyo dinamismo original va orientado a la relación intersubjetiva, puede darse también un testimonio auténtico de la escucha de la Palabra de Dios como norma de vida. El tercero y último dinamismo es: “el anuncio de la palabra de Dios al mundo”.⁸⁴ De hecho, la misión de la Iglesia hacia el mundo bes el anuncio de la Palabra (*Ecclesiae missio: Mundo verbum Dei annuntiare*), requiere nuestro compromiso en el mundo y nuestra responsabilidad ante Cristo, Señor de la historia. Así pues, la evangelización y la difusión de la Palabra de Dios han de inspirar nuestra acción en el mundo en busca del verdadero bien de todos, en el respeto y la promoción de la dignidad de cada persona.

A modo de resumen de lo anterior, podemos afirmar que la *Verbum Domini*, ha querido dejar en claro al menos tres dinamismos de revalorización de la Palabra divina en la vida de la Iglesia: 1) que la Palabra de Dios esté cada vez más el corazón de toda actividad eclesial. 2) que la Escritura sea leída e interpretada con los métodos ofrecidos por la ciencia, pero a

⁸⁰ Benedicto XVI, *Exhortación apostólica Verbum Domini*, n^{os} 121-122.

⁸¹ *Ibid.*, n^o 73.

⁸² *Ibid.*, n^{os} 83 y 94.

⁸³ Ver Lonergan, *Método en teología*, 342-343.

⁸⁴ *Ibid.*, n^{os} 99-100.

la luz de la fe; y sea vivida y celebrada en la Iglesia, para encontrar la Palabra de Dios, Jesucristo bajo la acción del Espíritu Santo y la guía del Magisterio de la Iglesia. 3) que se viva y practique la escucha y el servicio de la Palabra de Dios en la vida cotidiana de la Iglesia para ayudar a los fieles y a toda la humanidad a encontrar a Dios a través de Jesucristo, y así hacer florecer una humanidad nueva.

3. El ser humano imagen de Dios conformado con la imagen del Hijo Primogénito

Anteriormente en el numeral 1.4, con la ayuda de algunos escritos de Pablo, hemos explorado la noción de “imagen de Dios” en cuanto se refiere a Jesucristo. Dios Padre tiene un designio misericordioso y eterno por el que ejerce en nuestro favor su bondad y su poder y manifiesta su sabiduría y su gloria. Esta aproximación, en coherencia con la visión teológica global de Pablo, nos conlleva a descubrir que Cristo en sí como imagen del Padre, no se reviste de su sentido pleno sino en referencia con su función de redimir al hombre por su Pasión y Resurrección. Este designio es concebido en el Cristo. Se trata de otorgar al género humano por el Cristo la vida filial de santidad y de congregarlos bajo la protección de Cristo, de modo que sean su Cuerpo. El acontecimiento que realiza este designio es la cruz y la resurrección de Jesucristo. Por su muerte en cruz Jesucristo borra los pecados y hace de los hombres un solo Cuerpo. Por su resurrección llega a ser Cabeza de la Iglesia, su Cuerpo, y nos hace vivir de la vida divina. Por esta razón ha parecido conveniente ampliar el tema de “imagen de Dios” al hombre conformado con la imagen del Hijo Primogénito (Rm 8, 14-15).

Volvemos a decir que no se trata de retomar el tema sobre Cristo “imagen de Dios” ni tampoco preguntarnos por el cómo Cristo es imagen de Dios; sino se trata de preguntarnos por la relevancia que tiene la afirmación de Cristo imagen de Dios para el hombre de hoy. En esta forma lograremos una mejor comprensión del amor tan grande con qué Cristo salvó a la humanidad creada conforme a su imagen de Hijo. De todos modos, hay que precisar que la pregunta sobre el cómo de Cristo imagen de Dios Padre – la cual no vamos a desarrollar aquí –, puede ser entendido perfectamente a partir de la gran enseñanza de Santo

Tomás de Aquino sobre la paternidad de Dios y la filiación divina del Hijo.⁸⁵ En cuanto a la noción de filiación divina recordamos que no es algo abstracto y genérico, sino ser hijos del Padre, ya que en el Nuevo Testamento Dios designa al Padre de Nuestro Señor Jesucristo. Por el Espíritu somos asimilados al Hijo, nos configuramos con Él, somos hermanos de Jesús, formamos parte de su cuerpo, somos hijos en el Hijo.⁸⁶ Por el Espíritu Santo la realidad espiritual constituida por Jesús en su muerte y resurrección es interiorizada en nuestro corazón. El Espíritu nos prepara de esta manera al cumplimiento perfecto del designio de Dios (Ef 4, 30). De hecho, gracias a este Espíritu que hemos recibido, podemos llamar a Dios Abba, Padre, pues ya no somos esclavos, sino hijos y herederos (Ga 4,6-7), hijos adoptivos (Rm 8,15). Dios se hace hombre para que nosotros podamos divinizar, es decir, llegar a ser hijos e hijas del Padre, participar de su misma vida. Esto no significa deshumanizarnos, sino llevar a plenitud la existencia humana, que ha sido creada a imagen de Dios y en Dios alcanza su perfección máxima. Y todo ello por el Espíritu. Podemos ya desde ahora afirmar, con Rahner, que cuando se bautiza a un niño no se quiere decir que él es hijo de Dios y los demás niños no bautizados son hijos del demonio, sino que el amor con que el Padre acoge a cualquier niño que nace encuentra en el bautismo cristiano su expresión máxima y su plenitud simbólica y real.⁸⁷ Esta filiación tiene también una dimensión procesual: somos hijos e hijas del Padre, pero ello no se mostrará (1 Jn 3,1-2) hasta que llegue la resurrección (Rm 1,4). Así como hijos del Padre, poseemos la vida divina, y el impulso interior del Espíritu, nos hace llamar a Dios: Padre. Una llamada que se convierte para nosotros en fuente de luz y de esperanza.

3.1 El significado de “*imago Dei*” en cuanto al ser humano

Cualquier tentativa por explicar el sentido de la noción de “*imago Dei; Selem*” en cuanto al hombre, no debe olvidar su contexto bíblico en el cual aparece: el hombre (varón y mujer) como imagen de Dios debe dominar sobre las otras criaturas y someter la tierra (Gn 1, 26-28). De hecho, los verbos “someter y dominar” indican que se considera al hombre como

⁸⁵ Santo Tomás, *Suma de Teología*, parte III, q.28-32, a.3.

⁸⁶ Ver Codina, *No extingáis el Espíritu (1 Ts 5,19: Una iniciación a la pneumatología)*, 78-79.

⁸⁷ Ver Rahner, *Theos en el Nuevo Testamento*, 93-166.

soberano de la creación. Así, la imagen de Dios y la investidura del hombre están ligadas, porque Dios mismo corona al hombre “de gloria y dignidad” (Sal 8, 4). En este sentido, el corpus paulino, al considerar la afirmación del “hombre imagen de Dios”, afirma que “el varón no debe cubrir la cabeza, siendo imagen y gloria de Dios” (1Co 11, 7). Al superar la dificultad del texto – de que si Pablo al afirmar que “el varón no debe cubrir la cabeza”, está pensando únicamente en el varón (sexo masculino) como imagen de Dios – rescatamos la visión típicamente neotestamentaria del hombre en su humanidad, destinado a ser imagen de Cristo. De este modo, el hombre como imagen de Dios, significa la vinculación a Cristo imagen de Dios y del hombre como portador de la imagen de Cristo. El hombre está creado a imagen y semejanza de Cristo. Y por eso es imagen de Dios.⁸⁸ Pierre Grelot⁸⁹ explicita que el relato de la creación de Gn 1,27 hablando de la condición sexual del hombre, es escueto, pero no menos profundo cuando dice que Dios creó al ser humano a su semejanza, a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó. La imagen no es privilegio del hombre o de la mujer sino del ser humano que comprende lo masculino y lo femenino como dos modos de ser. La diferencia sexual forma parte de esta imagen, de modo que no puede ser considerada como un aspecto físico y accidental. Eso no quiere decir que en Dios haya sexo; se es imagen de Dios porque la sexualidad es una dimensión humana que le capacita al hombre para salir de sí mismo en una relación interpersonal.⁹⁰

A continuación, la afirmación de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios – lo que hemos repetido en varias ocasiones – vislumbra la dignidad singular del hombre en la manera con que es creado.⁹¹ La doble acción de Yahvé respecto al hombre, al modelar su cuerpo con perfección y al soplar su espíritu sobre él, a diferencia de la creación del universo, connota una prestancia sin igual del mismo hombre. Además, el traslado de Adán al jardín del Edén confirma dicha dignidad especialísima del hombre. De ahí la singularidad de la creación del hombre no sólo estriba en la palabra utilizada, sino también en la

⁸⁸ Ver Ramos, *Cristo imagen de Dios*, 43-44.

⁸⁹ Pierre Grelot (París 6 de febrero 1917 - Orleans 2 de junio de 2009) fue un sacerdote de la Diócesis de Orléans, exegeta y teólogo. Él es un reconocido experto en los escritos de Pablo. Se convirtió en profesor de Orleans, a continuación, en el Instituto Católico de París hasta 1983 y en 1985 se convirtió en profesor emérito en el Instituto. Fue miembro de la Comisión Bíblica Pontificia desde 1972 hasta 1983.

⁹⁰ Ver Grelot, P., *La pareja humana en la Santa Escritura*, Madrid, 1963; en Sayés, José Antonio. *Teología de la creación*. Madrid: Palabra, 2002, 133.

⁹¹ Ver Vergés, *El hombre creado en Cristo*, 37.

diferencia primordial con el resto de los seres vivos. Además, Yahvé va a entablar una relación personal con la criatura, que saldrá de sus manos. Ahora bien, hay un asunto pendiente: ¿La creación del hombre a imagen de Dios tiene alguna relación con la creación de todas las cosas en Cristo, Primogénito de toda la creación? Sin querer prejuzgar una cita del Antiguo Testamento desde una verdad que sólo nos es conocida a la luz del Nuevo Testamento, se puede afirmar que se percibe una tonalidad especial en la confesión del hombre creado a imagen de Dios, de la vocación del hombre a un orden superior, en el Hijo encarnado. Ireneo apoya en la Escritura la profunda realidad del ser humano, hecho a imagen de Dios. Afirma que “el mismo hecho de la acción de las manos divinas en el inicio de la creación, y después en la encarnación – el Hijo y el Espíritu son las manos divinas del Padre – tiene el mismo objetivo restituírnos de la imagen y semejanza de Dios”.⁹² El símbolo de las manos del Padre, referido al Espíritu, conlleva la intención de Ireneo de expresar el amor del Padre revelado en la plasmación personal del ser humano a través de su Espíritu.⁹³

El verdadero sentido del ser humano, creado a imagen de Dios, sólo es alcanzable por el hombre a través de la revelación cristocéntrica del Nuevo Testamento.⁹⁴ De hecho, afirmamos con san Pablo que la creación lleva ya la impronta de la imagen del Hijo de Dios, aguardando su manifestación gloriosa para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios (Rm 8, 19-21). El concepto de “impronta” de la imagen del Hijo (Hb 1, 3), puede ser comúnmente entendido considerando a Cristo como el sello que imprima la marca de Dios en el ser humano, ese rostro que irradia la gloria de Dios en toda la humanidad (2 Co 4,6). En efecto, la creación es la comunicación personal del amor de Dios al ser humano, y la vida es el máximo regalo que Dios lo hace, cuando ella está vinculada a la inserción en Cristo. Por eso, la vocación humana a ser imagen de Dios en Cristo, se revela como un elemento característico a una humanización constante del mundo y a un rechazo de toda forma de antihumanismo teórico y práctico. Del mismo modo, las acciones eficientes del hombre, es decir, su misión en solidaridad con la creación, apuntan a su

⁹² Ireneo, *Adversus haereses* V, 1,3.

⁹³ Ver Vergés, *Imagen del Espíritu de Jesús*, 109.

⁹⁴ Se encuentra un buen desarrollo de este tema en el artículo de Luz, Ulrich, “La imagen de Dios en Cristo y en el hombre según el N. T.”, en *Concilium: Revista internacional de teología*, año 5, t.3, 50 (1969), 554-565.

responsabilidad para evitar el problema del obrar mal (la decadencia) y abrazar la acción *sanante* de Dios (la gracia) en sus actividades. Así, pues, en la acción eficiente del hombre están incluidas su dignidad y su misión como cooperador libre y responsable de su Creador. Por consiguiente, la acción humana está en función de la salvación de hombre y de la renovación de la sociedad, a través de la praxis liberadora que supera todas las alienaciones humanas.⁹⁵

En síntesis, todas las actividades personales o comunitarias del ser humano “imagen de Dios”, son fundamentales para una reflexión teológica de su contribución a la obra divina y a su propia salvación, en cuanto ellas proponen la justificación del valor de la persona consciente (el sujeto humano) en su responsabilidad y su libertad. Desde esta óptica, una teología de la acción humana como una explicación actual del acontecimiento de Dios en la experiencia humana, con la propuesta de fundamentos a la misma consistiría en reflexionar teológicamente las condiciones de relación Dios-hombre a partir de la acción del hombre imagen de Dios en la escala individual y social. La cuestión de Dios teológicamente planteada, encubre y conlleva la cuestión del hombre imagen de Dios en una visión bíblica. Esto significa que Jesús el Verbo Encarnado es la verdadera respuesta al misterio del hombre, y aparece como la clave del enigma humano.⁹⁶ En Cristo se relee toda la antropología porque es el hombre nuevo, el nuevo Adán de la nueva creación y del nuevo estatuto de la humanidad. De esta forma, el misterio de Cristo y el misterio del hombre forman una sola y misma realidad. Sin embargo, el hombre mediante su relación con Cristo debe ser revelado a sí mismo, y por el misterio de la filiación divina, debe gozar del don gratuito y peculiar de la gracia de Dios. Con razón San Ireneo al evocar la riqueza de la Biblia para expresar la intimidad personal del hombre con Dios, sirve del simbolismo de las dos manos de Dios en el contexto soteriológico de la creación orientada a la encarnación: a través, pues, del misterio salvífico de Cristo, por obra del espíritu Santo, el Padre nos confiere y restituye su imagen y semejanza. Se perfila así la relación personal entre Dios y el hombre: una relación de amor cifrada en la comunicación de la semblanza del hombre respecto de Dios.⁹⁷

⁹⁵ Ver *Gaudium et Spes*, n° 3.

⁹⁶ *Ibid.*, n° 22.

⁹⁷ Ver Vergés, *Imagen del Espíritu de Jesús*, 110.

3.2 El ser humano imagen de Dios en Jesucristo

La especial atención de las ciencias modernas al hombre de todos los tiempos, hace recurrente la pregunta: ¿qué es el hombre? Desde el punto de vista filosófico se admite que el ser humano, integralmente considerado, sólo puede describirse a partir de su devenir existencial; y del sentido último de su vida. Sin embargo en el ámbito bíblico, la pregunta acerca del ser humano connota saber si su existencia es obra del amor de Dios. En este caso, únicamente la Palabra de Dios nos puede dar una respuesta satisfactoria: el hombre es creado a imagen de Dios. La creación, por tanto, es la comunicación personal del amor del Padre al hombre, revelado en su Hijo Jesucristo, por la presencia del Espíritu de Dios en el universo. La creación entera lleva ya la impronta de la imagen de Cristo, mientras aguarda la manifestación gloriosa del Señor resucitado. Desde este nuevo ser puede el ser humano, en adelante, realizar las buenas obras a las que Dios lo ha destinado y para las cuales Él lo ha creado en Cristo. El designio eterno de Dios concierne indisolublemente a Cristo y a los hombres; puesto que lo que Dios quiere realizar con la humanidad lo hace en Cristo y por Cristo. Dios quiere salvar a la humanidad por Cristo, y, como la condición para su salvación consiste en existir en Cristo, al escoger a los hombres que se beneficiarán de esta salvación, Dios mismo los destina a vivir en Cristo. Los hombres son, por tanto, para Cristo en el sentido de que están llamados a vivir en él.⁹⁸

La caracterización veterotestamentaria del hombre como imagen de Dios es conocida por Pablo quien lo considera como una dignidad. Sin embargo, Pablo al relacionar “imagen” con “gloria” de Dios (1 Co 11,7), para hablar del hombre, pone en luz su aportación más original al tema de la imagen que se localiza en el giro cristocéntrico que le imprime. Adán, que definía para el Antiguo Testamento la idea de hombre y, por ende, la de imagen de Dios, no era sino “figura” del que había de venir (Rm 5,14), es decir, prefiguración hombre verdadero. De hecho Adán claudicó en su vocación, deformando la imagen por el pecado (Rm 5,12-19); por lo tanto era preciso un Nuevo Adán verdadero, un hombre cabal en quien la imagen de Dios se reflejara con toda su autenticidad. Ese hombre es Cristo, “quien es imagen de Dios” (2Co 4, 4). En consecuencia, la gloria de Cristo imagen de Dios se

⁹⁸ Ver Baules, *La insondable misterio de Cristo*, 38.

extiende al hombre en general como imagen en Cristo. Con ello se quiere indicar que Cristo resucitado lleva impresa la huella de la majestad y santidad divinas: “la gloria de Dios que está en la faz de Cristo” (2Co 4, 6). Siendo una persona viviente, esa “imagen de Dios” no es una imitación artificial e inerte: es Cristo, la imagen arquetípica, Él en quien toda la creación de recapitula y halla su consistencia (Col 1,15.17).

A partir de lo anterior, el destino del ser humano no es primeramente ser imagen de Dios, sino imagen de Cristo o más bien el único modo como el hombre pueda llegar a ser imagen de Dios es reproduciendo en sí mismo la imagen de Cristo.⁹⁹ Eso no significa que el ser humano no es llamado a asemejar al Padre, al contrario Cristo mismo nos revela la imagen perfecta del Padre. Antes de la introducción del pecado, nos cuenta el antiguo testamento que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios. Sin embargo después del pecado el hombre pierde de cierto modo la semejanza de Dios y es Cristo camino, verdad y vida (Jn 14,6), quien por su predicación, acción y pasión permite al hombre recuperar su dignidad de asemejarse a Dios. El modelo del hombre perfecto es Cristo y la llamada es a asemejarnos a Cristo. De este modo seremos “imagen de Dios” en la medida en que vivamos la vida de Cristo o, quizá mejor, en la medida en que Cristo viva su vida en nosotros. El Apóstol de los gentiles deja entender que el cristiano tiene que convertirse en otro Cristo y poder repetir “ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (Gal 2,20). Es lo que llamamos el proceso de cristificación.

Entonces, Jesucristo es causa eficiente de nuestra condición de imagen de Dios. Todas las gracias sobrenaturales que recibe el ser humano después del pecado de Adán hasta la venida de Cristo al mundo, Dios se las concedió únicamente “*intuitu meritorum Christi*” (por el mérito de Cristo).¹⁰⁰ Así entendemos los comentarios de Antonio Royo Marín explicando que ya no tenemos *gratia Dei*, como la tienen los ángeles y la tuvieron nuestros primeros padres en el estado de justicia original; la nuestra, la de toda la humanidad caída y reparada, es *gratia Christi*, o sea gracia de Dios a través de Cristo, gracia de Dios cristificada.¹⁰¹ En este mismo sentido el Catecismo de la Iglesia Católica expresa

⁹⁹ Ver Peña (De la), *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*, 79.

¹⁰⁰ Ver Royo-Marín, *Teología de la perfección cristiana*, 56.

¹⁰¹ *Ibid*, 56-57.

bellamente: “Dios, infinitamente Perfecto y Bienaventurado en sí mismo, en un designio de pura bondad ha creado libremente al hombre para que tenga parte en su vida bienaventurada. Por eso, en todo tiempo y en todo lugar, está cerca del hombre. Le llama y le ayuda a buscarlo, a conocerle y a amarle con todas sus fuerzas. Convoca a todos los hombres, que el pecado dispersó, a la unidad de su familia, la Iglesia. Lo hace mediante su Hijo que envió como Redentor y Salvador al llegar la plenitud de los tiempos. En él y por él, llama a los hombres a ser, en el Espíritu Santo, sus hijos de adopción, y por tanto los herederos de su vida bienaventurada”¹⁰².

Obviamente se entiende mejor la afirmación anterior desde la reflexión sobre la filiación divina que hemos esbozado en varias oportunidades en este capítulo (ver cap. III, 1.1, 1.2, 3.1, etc). El único modo como el hombre puede llegar a ser imagen de Dios es reproduciendo en sí mismo la imagen de Cristo que es imagen de Dios. De hecho, “nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos” (2Co 3, 18). Así, a diferencia de Moisés, que tuvo que velar su rostro resplandeciente para no atemorizar a los israelitas (Ex 34,33ss.), los discípulos de Cristo no tienen que cubrirse; el fulgor de sus rostros es permanente y progresivo.¹⁰³ Este carácter procesual de nuestra participación de la imagen-gloria del Señor se orienta al término escatológico de la configuración con Cristo por la resurrección: “Jesucristo (...) transfigurará este miserable cuerpo nuestro en un cuerpo glorioso como el suyo” (Flp 3, 21); “del mismo modo que hemos revestido la imagen del hombre terreno, revestiremos también la imagen del celeste” (1Co 15, 49). Así, toda la existencia cristiana apunta a reproducir la imagen del Hijo de Dios (Rm 8, 29). La imagen de Dios en el hombre no es, por tanto, una magnitud estática, dada de una vez por todas; es más bien una realidad dinámica, cuya acuñación paulatina va teniendo lugar en la relación interpersonal del cristiano con Cristo.

El anuncio novedoso del Nuevo Testamento es que ha sido Dios, no el hombre, quien ha tomado sobre sí la carga de la expropiación. Lo que significa que, para que el hombre sea imagen de Dios, ya no precisa renunciar a su propio ser, sino realizar su ser acabadamente.

¹⁰² Juan Pablo II, *Catecismo Iglesia Católica* de 1992, n° 1.

¹⁰³ Ver Peña (De la), *Imagen de Dios: Antropología teológica*, 78.

Ser imagen de Dios y ser simplemente hombre, es ser uno en Cristo. En la imagen humanada de Dios se nos da, además, toda la realidad de lo imaginado. Por eso, cualquier otra imagen queda abolida, porque es innecesaria. Dios se reconoce a sí mismo en Cristo, su ícono fiel, y reencuentra en nosotros su imagen en la medida en que vamos reproduciendo la de Cristo. Así, pues, la humanidad perfecta es la humanidad realizada por Cristo bajo el régimen de la justicia y de la inocencia en la comunión con Dios.¹⁰⁴ He aquí por qué Dios ha enviado a su Hijo Jesús para llevar a cabo su designio: hacer que los hombres participen en la vida divina, es decir, en hacerles sus hijos adoptivos. La participación en la vida de Dios es llevada a cabo por la presencia del Espíritu Santo en el hombre. El Espíritu de Cristo resucitado procura no solamente el perdón de los pecados y la conversión, sino restaura también la semejanza al Hijo, perdida a causa de la transgresión. En otras palabras, el Espíritu renueva la imagen de Cristo en el hombre antes perdido, y lo constituye en hijo adoptivo de Dios *secundum gratiam per Christum* (mediante la gracia por Cristo).

En síntesis, cuando hablamos coherentemente de: “Cristo, imagen de Dios; el hombre, imagen de Cristo; el hombre, imagen de Dios”, con la iluminación desde la doctrina paulina descubrimos que la imagen no puede ser mera transcripción del original tanto por Cristo como por el hombre, sino tiene que ser una participación real de lo imaginado, porque sólo así será verdadera imagen, reproducción fidedigna, pues es imagen de Dios, el que es en la forma de Dios. A partir de ese momento, la existencia humana se realiza conforme a su destino cuando se orienta hacia la consecución de la imagen de Dios. Y ello se logra exclusivamente en Cristo. En fin el hombre está llamado a vivir la plenitud de su existencia con el gozo en Cristo (Flp 3,1; 4,4) que de su humanidad comunica a los hombres el Espíritu Santo para hacerles existir a su semejanza, en lo que consiste precisamente la filiación adoptiva que únicamente Él podía traer.¹⁰⁵ Por lo tanto, ser hombre en su realización más plena, significa llegar a ser hijo de Dios por adopción, ser miembro de la familia de Dios en Cristo.

¹⁰⁴ Ver Semana de Estudios Trinitarios, *El hombre imagen de Dios*, 78.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 79.

3.3 La acción humana recapitulada en el *Mysterium Christi*

Después de hablar anteriormente del hombre imagen de Dios en Cristo, cabe ahora hacer la mención explícita de Cristo recapitulador, en el sentido de que la acción humana como acción que tiende a la perfección, encuentra su comienzo y su final en Cristo. En este orden de ideas, los valores que, en las culturas modernas, deben disponer al hombre a acoger a Cristo como a su Señor, sólo pueden llenar este cometido si verdaderamente Cristo es considerado como “el punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización”.¹⁰⁶ Cristo, por su Pasión y su resurrección recapitula todo en Él, es decir, el punto de convergencia de todo lo creado. En otras palabras, la recapitulación auténtica en y por Jesús, significa que Él como hombre perfecto, entró en la historia del mundo, asumiéndola en sí mismo. A la vez, Jesús revela y enseña al género humano que Dios es Amor y que el amor es la ley fundamental de la perfección humana.¹⁰⁷ De este modo, los valores culturales del mundo, como también la acción humana, llevan las huellas de Cristo, el itinerario imborrable que lleva hasta Dios, Salvador del hombre. Más que una explicación, estas afirmaciones son una llamada a nuestra memoria de hombre redimido por Cristo. En efecto, por su encarnación, Jesús se ha apropiado íntegramente la individualidad humana: “se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre”.¹⁰⁸

A partir de la comprensión anterior, la recapitulación de la acción humana en Cristo conlleva la recapitulación de todo el hombre y de su acción en el mundo. Cristo se revela ser el sentido de una historia cuya unidad asegura por ser Él el término, pero sin paralizar el dinamismo de su duración. Anima, pues, su curso, respetando sus sinuosidades y asegurando la plenitud del final. La recapitulación de la acción humana, en este caso, es y sólo puede ser escatológica porque supone la victoria definitiva sobre la muerte en y para todos; y que el integrador del mundo las supere para siempre, en su gloria de Señor. Esta victoria es también para el cosmos, porque el universo también queda irreversiblemente

¹⁰⁶ Ver *Gaudium et Spes*, n° 45.

¹⁰⁷ *Ibid.*, n° 38.

¹⁰⁸ *Ibid.*, n° 22.

comprendido en el designio recapitulador de todas las cosas en Jesucristo. Nada hay, evidentemente, en esta sorprendente esperanza fundada en Cristo, recapitulador del cosmos y de la humanidad, que pueda inducir al hombre a preferir la naturaleza, el mundo, a Dios. De hecho, es Cristo en persona que prepara el Reino, y “por el hecho de haber surgido hombre entre los hombres, estuvo en situación y se halla siempre dispuesto a depurar, a dirigir y a animar supremamente la ascensión de las conciencias, ascensión en la que Él mismo se halla inserto (...)”.¹⁰⁹ Así, pues, “todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el Reino eterno y universal”.¹¹⁰

¿Qué consecuencias tienen las afirmaciones anteriores para una teología de la acción de hoy? De antemano deberíamos substituir la palabra “consecuencias” por “influencias” positivas sobre una propuesta de teología de la acción para hoy. Primeramente, en el quehacer teológico de hoy, con los aportes de la teología de la historia en el contexto de la historia de salvación y de la noción de “rememoración”¹¹¹ de Metz, se perfila la construcción de una teología de la acción fundamental que valora la salvación del hombre actuante realizada en Cristo. Sin embargo la salvación humana desborda los límites individuales para hacerse comunitaria, es decir, el hombre en sus actividades tomando en cuenta su prójimo. Por lo tanto “no puede haber memoria de Dios sin memoria del hombre, y por eso nadie debe acordarse de sí mismo sin recordar a su hermano”.¹¹² Así, la acción humana dirigida por la memoria histórica debe ser impulsada hacia la práctica universal de la solidaridad con los que sufren a ejemplo de Cristo mismo. Ésta es en definitiva la luz escatológica de la acción humana, es la razón por la cual la acción humana histórica es rescatada en la memoria y profecía del presente.¹¹³ Luego, esta reflexión en una Teología de la Acción hace conexión con la categoría bíblica de memoria que se transforma en *memoria passionis*, como correctivo crítico frente a una cierta tendencia privatizadora de la praxis de la fe presente en la teología actual. También, la conexión entre la acción humana

¹⁰⁹ Martelet, *Las ideas fundamentales del Vaticano II*, 218.

¹¹⁰ Ver *Gaudium et Spes*, n° 39.

¹¹¹ Ver Metz, *Dios y Tiempo. Nueva teología política*, 32

¹¹² Ver Peña (De la), *Imagen de Dios: Antropología fundamental*, 12.

¹¹³ Ver Martínez, *Confronting the Mystery of God*, 231.

y el misterio de Cristo (*memoria passionis*), conlleva a hablar de la liberación de las culturas, de la producción económica, de tareas familiares, sociales, políticas e internacionales, por cuyo medio el mundo se organiza concretamente bajo el dominio del hombre.¹¹⁴ Es todo lo anterior y mucho más lo que se encuentra salvado en Cristo; por eso, es necesario que se facilite al hombre todo lo que éste necesita para vivir una vida material y espiritual verdaderamente humana.¹¹⁵ Cuando las actividades humanas se encuentren integradas y recapituladas en el misterio pascual de Cristo, es posible ir superando las deplorables calamidades, pues son purificadas y encauzadas por caminos de perfección, por la cruz y la resurrección de Cristo.

En fin de cuentas, hay una dimensión espiritual de la acción humana recapitulada en el misterio pascual. El hombre conformado con la imagen del Hijo, recibe gracias a Cristo “las primicias del Espíritu” (Rm 8, 23), las cuales le capacitan para cumplir la ley nueva del amor. La dimensión espiritual de la acción del hombre tiene que ver con la vocación del hombre en el presente del mundo y a la realidad de la gracia: “el hombre, atraído por el Espíritu de Dios, nunca jamás será del todo indiferente ante el problema religioso”.¹¹⁶ El Espíritu de Cristo, le da al hombre la luz y la fuerza para que responda a su máxima vocación: contemplar y saborear el designio de Dios en la tierra. Con ello, la restauración interna del hombre conformado a la imagen del Hijo, se realiza también por medio del Espíritu que ofrece a todos los hombres la posibilidad de entrar en relación filial con Dios.

3.4 El encuentro de Dios Creador con el ser humano su imagen como co-creador

El tema del “encuentro de Dios Creador con el ser humano como co-creador” en la corresponsabilidad en la creación, surge aquí como síntesis general de todo el punto 3 de nuestra reflexión en el marco de la propuesta de fundamentos para una teología de la acción. En efecto, la noción de “creación” que hemos citado en varias oportunidades ha

¹¹⁴ Ver Martelet, *Las ideas fundamentales del Vaticano II*, 225.

¹¹⁵ Ver *Gaudium et Spes*, n° 26.

¹¹⁶ *Ibid.*, n° 25.

sido considerada como obra de Dios orientada hacia el Reino de Dios y dada como regalo a los hombres. Ahora queremos añadir que es también un lugar de encuentro de dos sabidurías coherentes: la de Dios creador y la del hombre creado a su imagen como co-creador. Precisamos de paso que somos conscientes de que nuestra noción de “creación” en la actualidad puede revertirse generalmente de varios sentidos ligados entre ellos.

En nuestros tiempos, dentro de las diversas comprensiones de la noción de creación, podemos subrayar en general cuatro: 1) La creación como producción humana de algo a partir de alguna realidad preexistente, pero en tal forma que lo producido no se halle necesariamente en tal realidad. Es el que se da usualmente a la producción humana de bienes culturales, y muy en particular a la producción o creación artística; 2) La creación es también, la naturaleza que produce algo a partir de uno ya preexistente, pero sin que el efecto esté incluido en la causa. Este sentido ha sido usado en ciertas interpretaciones de la evolución del mundo y especialmente de las especies biológicas; 3) La creación es la producción divina de algo a partir de una realidad preexistente, resultando un orden o un cosmos de un anterior caos; y 4) En fin, la creación es *ex nihilo nihil fit* o la producción divina de algo a partir de la nada (*creatio ex nihilo*). Este sentido es el que ha sido considerado más propio dentro de la tradición hebreo-cristiana.¹¹⁷

Sin embargo, cuando se habla de la consideración del hombre como sujeto-guardián de la creación y co-creador, el sentido de la noción de creación al que nos referimos con más frecuencia es de la tradición hebreo-cristiana en la cual “creación” significa la producción divina de algo a partir de la nada o *creatio ex nihilo*. Dicha comprensión en nuestra reflexión es de mayor importancia para una orientación responsable de la acción humana. En efecto, el encuentro de Dios Creador con el hombre, vislumbra crear una sensibilización para una mayor responsabilidad de las actividades humanas en el mundo, y fomentar una espiritualidad encarnada, atenta a los signos de los tiempos en nuestro diario vivir. El encuentro de la sabiduría de Dios con el hombre, es lo que le confiere la dignidad de co-creador, y tiene también una relevancia activa de continuidad.

¹¹⁷ Ver Ferrater-Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo I, 714.

Según una opinión de Santo Tomás la noción de creación puede ser relativa a la conservación de las cosas no por una nueva acción divina, o sucesión de acciones, sino por la continuación de la acción que da el ser a las cosas creadas.¹¹⁸ Según esta opinión se encuentran gérmenes de lo que se llamó luego *creatio continua* (creación continua del mundo por Dios), que pone de relieve que, en virtud de la continuación de la acción de Dios, las criaturas son mantenidas en su ser por Dios. Según santo Tomás la creación comporta una relación (*habitud*) de la criatura al Creador, con una cierta novedad, o un cierto comienzo.¹¹⁹ El afirmar que lo creado es creado todo el tiempo, esto es, que hay en todo lo creado una relación permanente respecto al Creador; esto lleva a concluir que, aunque el Creador no crea, literalmente hablando, todo el tiempo, lo creado está siempre siendo creado, no pudiendo subsistir sin el Creador.

3.4.1 El encuentro con la bondad del Dios Creador desde una relación responsable con la ecología

Uno de los temas nacido del espíritu humano que ha fecundado el pensamiento de los hombres de todos los tiempos es el comienzo del libro de Génesis con el llamado “poema de la creación”: “en el principio, creó Dios el cielo y la tierra” (Gn 1, 1).¹²⁰ En efecto los once primeros capítulos del Génesis, ha salido la explicación creacionista de miles de seres humanos así como su visión y esperanza. Más allá de una afirmación que pretende darle bases históricas al texto bíblico – lo que le quitará su originalidad – los primeros versículos de esa cosmogonía son hermosos y llenos de símbolos demostrando así que la miseria procede de la grandeza y la grandeza de la miseria. El hombre está hecho con el barro de la tierra – Adam significa hijo de *Adamah*, el barro de las regiones de los grandes ríos que dio la vida a todo –; fue hecho a la imagen de Dios, conforme a su semejanza.¹²¹ Por su parte, Pierre Grelot – profesor de sagrada escritura en el Instituto Católico de Paris y autor del *Hombre, ¿quién eres? Los once primeros capítulos del Génesis* –, subraya que “los relatos

¹¹⁸ Santo Tomás, *Suma De Teologías*, I, q. CIV, 896.

¹¹⁹ *Ibid.*, I, q. XLV, a3, ad 3, 446.

¹²⁰ Ver Rops-Daniel, *Histoire Sainte*. Paris: Athènes -Fayard, 1965. Trad. de Antonio F. De Correa Veglison. *Historia sagrada*. Barcelona: Luis de Caralt, 1965, 57.

¹²¹ *Ibid.*, 58-59.

de la creación, aquellas imágenes de un Dios artesano o cirujano, que modela a Adán con el barro o le quita una costilla para formar a Eva..., la manzana y el paraíso perdido..., todo eso ya no cuela”.¹²² De hecho la afirmación de Grelot no consiste en dismantelar el relato de la creación, sino en ponernos en guardia que una mala interpretación de los primeros capítulos del Génesis puede encerrarnos en las imágenes que nos impiden muchas veces captar lo esencial: la bondad del Creador así como el mensaje sobre el hombre y su existencia concreta.

A continuación, el problema del mal en la creación hace que el tema de la bondad de Dios en la creación no haya sido uno de los más fáciles abordados por el pensamiento humano en estos últimos siglos. Esta reflexión hará parte de los siguientes números (cap. III, n. 4; cap IV, n.2) de nuestro trabajo. Sin embargo adelantamos un poco para subrayar que Santo Tomás en su tratado acerca de Dios creador, nos ofrece unas reflexiones profundas que nos permiten remitir la actividad humana al Creador del Universo como origen y fin trascendente y generador de sentido de todas las cosas. En *Suma Teológica*, Tomás reza así: “Es necesario afirmar que todo lo que existe de algún modo existe por Dios. Porque si se encuentra algo por participación en un ser, necesariamente ha de ser causado en él por aquel a quien esto le corresponde esencialmente, como se encandece el hierro por el fuego. Se ha demostrado anteriormente (q. 3 a. 4), al tratar sobre la simplicidad divina, que Dios es por esencia el ser subsistente, y también se ha demostrado que el ser subsistente no puede ser más que uno, pues si la blancura fuese subsistente no podría haber más que una sola, pues se convierte en múltiple en razón de los sujetos en los cuales es recibida. Por lo tanto, es necesario que todas las cosas, menos Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser, y, por lo tanto, es necesario que todos los seres, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ser que es del todo perfecto”.¹²³

¹²² Grelot, *Hombre ¿quién eres?: Los once capítulos del Génesis*, 4.

¹²³ Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, q.44.

En el mismo sentido de lo anterior y recientemente, para expresar la bondad de Dios en la Creación, uno de los teólogos prestigiosos de la actualidad, Medard Kehl,¹²⁴ nos ofrece una fenomenología teológica de la fe cristiana en la creación desde un intento de exponer en lenguaje cotidiano el fenómeno de la fe en Dios creador, donde se resalta la relevancia de la creación como pórtico del Credo, apostólico y niceno-constantinopolitano y, como punto de arranque de toda una teología. La exposición de la bondad de Dios que nos hace Kehl con sensibilidad moderna, es decir, desde una conciencia sensibilizada por las experiencias vividas por el hombre contemporáneo, analiza el problema del mal desde la óptica del holocausto y también de las cuestiones ecológicas bajo el prisma de la responsabilidad del hombre por la conservación del universo que Dios le ha concedido en calidad de préstamo. Consideramos en este caso, que las reflexiones de Kehl son unas interpelaciones de la fe cristiana en la creación formulada desde el exterior, desde las ciencias naturales.

Si hablamos de M. Kehl, no podemos olvidar que más cerca de nosotros la V Conferencia de los Obispos Latinoamericanos y caribeños, cuando habla de la bondad de Dios en la Creación, empieza por el sentimiento de agradecimiento. Dice Aparecida: “bendecimos a Dios con ánimo agradecido, porque nos ha llamado a ser instrumentos de su Reino de amor y de vida, de justicia y de paz, por el cual tantos se sacrificaron. Él mismo nos ha encomendado la obra de sus manos para que la cuidemos y la pongamos al servicio de todos. Agradecemos a Dios por habernos hecho sus colaboradores para que seamos solidarios con su creación de la cual somos responsables. El mundo creado por Dios es hermoso. Procedemos de un designio divino de sabiduría y amor”.¹²⁵ Se prolonga el agradecimiento en alabanza: “bendecimos a Dios por la dignidad de la persona humana, creada a su imagen y semejanza. Nos ha creado libres y nos ha hecho sujetos de derechos y deberes en medio de la creación. (...) Alabamos a Dios porque en la belleza de la creación,

¹²⁴ El teólogo Jesuita Menard Kehl (Berlín, 1942) ha realizado un esfuerzo para abordar en su trabajo una sistemática de la reflexión teológica acerca de los fundamentos de la acción creadora de Dios y de la percepción racional de esta acción. En las páginas de este libro se recogen los frutos de la larga labor docente de M. Kehl en la Escuela Superior Filosófica-Teológica de Sankt Georgen (Frankfurt). El autor analiza el tratado teológico clásico *De Deo creatore* desde una perspectiva absolutamente distinta de la de los tratados escolásticos clásicos, con mentalidad de hombre moderno y se plantea, en términos explícitos, la pregunta de si es posible conciliar las afirmaciones científicas con las bíblico-teológicas e incluso si no es el ateísmo un elemento intrínseco de las modernas concepciones sobre el cosmos. Ver M. Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*. Barcelona: Herder, 2009.

¹²⁵ Celam, *Documento Conclusivo de Aparecida*, n° 24.

que es obra de sus manos, resplandece el sentido del trabajo como participación de su tarea creadora y como servicio a los hermanos y hermanas.¹²⁶ La razón o motivo de la alabanza de los Obispos en Aparecida ha sido fundamentada por la afirmación que “la creación es manifestación del amor providente de Dios; nos ha sido entregada para que la cuidemos y la transformemos en fuente de vida digna para todos. Es nuestra casa común y el lugar de la alianza de Dios con los seres humanos y con toda la creación”.¹²⁷

Podríamos ser más amplios en cuanto a las referencias del documento conclusivo de Aparecida en cuanto a su riqueza; sin embargo para no desviarnos del tema, nos limitamos solo a lo expuesto anteriormente, y asumimos que “todo ser humano existe pura y simplemente por el amor de Dios que lo creó, y por el amor de Dios que lo conserva en cada instante. La creación del varón y la mujer, a su imagen y semejanza, es un acontecimiento divino de vida, y su fuente es el amor fiel del Señor (...). La mirada cristiana sobre el ser humano permite percibir su valor que trasciende todo el universo: Dios nos ha mostrado de modo insuperable cómo ama a cada hombre, y con ello le confiere una dignidad infinita”. (...) En el diseño maravilloso de Dios, el hombre y la mujer están llamados a vivir en comunión con Él, en comunión entre ellos y con toda la creación”.¹²⁸ Por lo tanto, dado que la creación es obra de Dios, ella es buena – así lo han afirmado Gn 1,31: “y vio Dios que estaba bien”, Jn 1,17: “la gracia y la verdad” coronando la obra creadora por Jesucristo” y Ef 1,9: “dando a conocer el misterio de su voluntad según el benévolo designio que en él se propuso de antemano.”, entre otros textos. Esta bondad de la creación parece ser desmentida por el problema del mal atribuido con igual fuerza la responsabilidad humana (Gn 3).

Dado que el Dios de Israel es bueno, Él no puede enviar el mal de un modo arbitrario, por eso es interpretado éste a la luz de la teología de la Alianza. Dicho de otro modo, el mal sólo puede ser un castigo divino por un pecado cometido o para probar la fe del pueblo. Con razón opina un autor que “para la tradición bíblica, el extremo del mal está en la muerte, como lo expresa en el Nuevo Testamento el apóstol san Pablo desde su conciencia

¹²⁶ Celam, *Documento Conclusivo de Aparecida*, n^{os} 104 y 120.

¹²⁷ *Ibid.*, n^o 125.

¹²⁸ *Ibid.*, n^{os} 388 y 470.

judía y desde su convicción en el poder de la resurrección de Cristo (1 Co 15,26). Inicial y fundamentalmente la muerte es una realidad no querida por Dios (Ez 18,23), que no desea siquiera la muerte del malvado, pero el hombre bíblico, en su esfuerzo por entenderla, la ve como consecuencia del pecado (Gn 3,19). Sin embargo, lo que parece una desgracia, es expresión profunda de lo que es el ser humano, de su identidad: es mortal. De ahí, la Biblia afirma que él volverá a ser polvo, precisamente, porque antes de ser creado, era barro; evidencia de esta forma una de las más profundas e incomprensibles notas de la condición humana, en una perspectiva de trascendencia y apertura hacia la plenitud que da origen a la doctrina sobre la esperanza y la vida plena (...).¹²⁹

3.4.2 La visión del ser humano co-creador y responsable

La visión del hombre como co-creador está respaldada de una comprensión evangélica de la persona humana en relación con los acontecimientos de la historia del mundo de hoy. Es un tema de reflexión y de acción en medio de situaciones urgentes de la degradación de nuestro planeta y medio ambiente de hoy. Un planeta verde, con una consciencia ecológica, se transforma en todas partes del mundo, en nuevos paradigmas para resaltar el valor del hombre como co-creador y para incentivar el compromiso evangélico de la acción humana en el mundo.

Cuando hablamos de medio ambiente, de la creación, hacemos referencia inmediata las primeras páginas del libro del Génesis, donde se afirma que Dios puso al hombre y a la mujer en la tierra para que la cultivaran y la custodiaran (Gn 2, 15). Y surgen las preguntas: ¿qué quiere decir cultivar y custodiar la tierra? ¿Estamos verdaderamente cultivando y custodiando la creación? ¿O bien la estamos explotando y descuidando? El Pontífice Francisco, en uno de sus alocuciones dice que “el verbo “cultivar” me recuerda el cuidado que tiene el agricultor de su tierra para que dé fruto y éste se comparta: ¡cuánta atención, pasión y dedicación! Cultivar y custodiar la creación es una indicación de Dios dada no sólo al inicio de la historia, sino a cada uno de nosotros; es parte de su proyecto; quiere

¹²⁹ Noratto, “El ser humano en la cultura semita”, en *Theologica Xaveriana*, 144(2002), 612.

decir hacer crecer el mundo con responsabilidad, transformarlo para que sea un jardín, un lugar habitable para todos”.¹³⁰ De este modo, la tarea que nos ha encomendado Dios Creador requiere percibir el ritmo y la lógica de la creación. Cultivar y custodiar no comprende sólo la relación entre nosotros y el medio ambiente, entre el hombre y la creación; se refiere también a las relaciones humanas. Así la ecología humana está estrechamente ligada a la ecología medioambiental. Por consecuencia nos preguntamos entonces: ¿Cómo ser creativo sin causar mayor sufrimiento a la creación “expectante de la salvación del Hijo de Dios?” (Rm 8, 19). Podemos ser creativos por la capacidad concreta para orientar y dar sentido a nuestra vida, es decir, por la acción de crear algo que aporta en el reajuste del mundo en función de un patrón más humano y más civilizado. Ser creativo es reconocerse co-creador en este mundo, y buscar a “tener los mismos sentimientos de Cristo: amor, perdón justicia, paz y progreso” (Flp 2, 5). De este modo, ser co-creador es comprometerse a predicar la integridad de la creación lo que es a la vez optar por colaborar en la civilización del amor desde un discernimiento evangélico de la realidad social.

Entonces, la relevancia de ser co-creador es ser partidario de que la persona humana no puede ser instrumentalizada por los afanes de búsquedas socio-económicas destruyendo así la creación. Se nos invita a respetar la creación y cuidar de las personas, de contrastar la cultura del derroche y del descarte y de promover una cultura de la solidaridad y del encuentro. La razón de esta invitación lo encontramos en lo que hemos presentado ya desde San Ireneo, a saber que la semejanza con Dios, proclamada por Ireneo, arranca de la creación. Este es el primer encuentro del hombre con Dios. Dicho encuentro fue una cita de amor. Pues fue hecho con la visión puesta en el Hijo de Dios, que asumió nuestra propia carne, por obra del Espíritu. Por eso, la semejanza primera del hombre, desfigurada por el pecado, quedaría restituida por la presencia del Hijo de Dios en el mundo. La creación cobra un brillo especial para los ojos de Ireneo al contemplarla, a la luz de la futura encarnación del Hijo de Dios. Las palabras de Pablo acerca de Cristo, “imagen del Dios invisible, Primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas”, afloran en los escritos de Ireneo al referirse a la imagen y semejanza del hombre con Dios. No cabe mayor intimidad que comunicar a otro la manera de ser personal. La encarnación,

¹³⁰ Tomado del texto de la Catequesis del papa Francisco en la audiencia de miércoles 5 de junio de 2013, Roma, plaza de San Pedro.

pues, operada por virtud del Espíritu Santo, tiene la más estrecha conexión con la semejanza que el hombre recibe de Dios, por el mismo Espíritu. Es el encuentro personal del hombre con Dios, por la condescendencia de Este. El hombre deviene así partícipe de la misma vida de Dios.¹³¹

Desde esta perspectiva, el encuentro de Dios Creador con la sabiduría del hombre co-creador tiene una relevancia formativa que significa a la vez testimoniar desde un apostolado social el Dios de la vida y de paz en la creación. Se trata más bien de evangelizar lo social. En las actividades estarán siempre presentes los itinerarios formativos respecto a la caridad de Cristo que dio su vida para que todos tengan vida (Jn 10, 10), y los valores de solidaridad con las generaciones futuras. En su encuentro con el hombre, Dios quiso formarlo para ser creativo al realizar actividades generadoras de actitudes positivas en pro de la creación liberada, compartida por todos los seres vivientes. Dios, pues, en su inefable misterio de poder y misericordia quiso crear al hombre, trascendiéndose en Él y haciendo, por lo tanto, que éste a su vez trascendiera en sus hermanos. En consecuencia, en la real y definitiva economía de Dios revelada en y por Jesucristo, Dios para crear al hombre, se humilla (*kenosis*), se vuelve historia sometida a la contingencia. Del hecho que este plan de salvación se realiza en el tiempo y en el espacio, cuyo centro de unidad y movimiento de plenitud es el misterio de Cristo. Por eso, la acción creadora de Dios Creador, se ubica al interior de la creatura humana y, desde allí, Dios crea. Pero, Dios no está allí o se hace presente en forma estática, para después en un segundo acto desatar su acción creadora, sino que habita, vive en su creatura humana; lo que significa que acción creadora de Dios, viviente en su creatura es una misma acción. Dios no está fuera de la realidad humana, porque es Dios-con-nosotros.

Sintetizando lo anterior, creemos que identificar la acción del hombre en su calidad de co-creador, es re-descubrir el actuar de Dios en la cotidianidad de la vida de su pueblo; es a la vez resaltar su presencia operativa en la historia de la humanidad. Por eso, en nuestra reflexión de “propuesta para una teología de la acción”, en varias ocasiones hemos mencionado que Dios ha escogido hacer de la historia el lugar de su develamiento y de su

¹³¹ Ver Ireneo, *Adversus Haereses*, IV 14,1.

acontecimiento con el género humano. En consecuencia, cualquier tentativa por sacar a Dios de la historia, suscitaría interrogantes profundos en cuanto a la coherencia y la dignidad del hombre co-creador, creado a imagen y semejanza del Creador. El paso de Dios por el mundo no fue transitorio: fue la manifestación de su amor perenne al hombre. Finalmente, cabe destacar la mayor sensibilidad de nuestro tiempo por los problemas ecológicos, algunos de los cuales encuentran un punto de apoyo nada desdeñable en los relatos bíblicos de la creación.¹³²

4. Distorsión de la imagen de Dios en el hombre y el plan de redención

En realidad, lo que entendemos por distorsión aquí puede ser substituida por “sesgos y desviaciones” tanto personales como sociales y culturales, en el lenguaje lonerganiano.¹³³ Los sesgos y las desviaciones son “operaciones humanas mal realizadas o abortadas que hacen que el sujeto se autocentre en una operación defectuosa”.¹³⁴ Entonces, la falta de fidelidad en la acción humana engendra una distorsión de la imagen de Dios en el hombre. Sin embargo, nuestra reflexión sobre el encuentro de la sabiduría de Dios con la del hombre implica la fidelidad del hombre para que sus actividades reflejen el rostro misericordioso de Dios en medio del mundo. Jesús de Nazaret, por sus acciones y testimonios, es el ejemplo perfecto de un hombre que hizo la voluntad de Dios y le guardó fidelidad hasta el final. Por lo tanto, por el abuso de la libertad y de la dignidad de ser imagen de Dios, el hombre permitió que el pecado entrara en la creación y distorsiona en el hombre la gloria de ser la imagen de Dios. Sin embargo, Dios en su amor indefectible no se quedó cruzado de brazos, sino ofreció una salida digna para el hombre su creatura: el plan de salvación. Por eso, la revelación de Dios se prolonga en la recuperación de la creación entera, en primer lugar, a través de un hombre (Abraham) y de una Alianza esponsal entre ambas partes; y después por el don de su propio Hijo, Verbo del Padre Eterno, quien “tomando la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres”.¹³⁵ Así, la acción eficiente del hombre

¹³² Es significativo a este respecto el libro de J. Moltmann, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Salamanca 1987.

¹³³ Ver Lonergan, *Método en teología*, 57-58.

¹³⁴ Neira, *El bien humano como construcción sociocultural*, 100.

¹³⁵ Ver *Dei Verbum*, nº 13.

imagen de Cristo, y redimido por Cristo, incluye su dignidad y su misión como cooperador libre y responsable y está en función de su salvación y la renovación de la sociedad. El hombre que actúe según los principios de vida, construye el bien común en solidaridad con la creación y evita la decadencia social o el sendero del pecado en el mundo. En efecto, la gracia operante en el hombre le trae la acción *sanante* de Dios a sus pecados y le salva en Jesucristo-imagen del Padre.¹³⁶

4.1 La noción del pecado como decadencia del hombre

La decadencia puede ser comprendida como “la acumulación de esquemas de recurrencia negativos para el desarrollo y el bien humanos que generan males personales sociales y culturales y llevan al deterioro de ámbitos importantes del bien y valor humanos”.¹³⁷ Esta comprensión anterior hará parte de nuestro próximo capítulo en el marco del bien humano. Pero, la noción de decadencia utilizada aquí en cuanto al hombre, refleja la existencia de una contradicción entre el actuar del hombre y la voluntad de su Dios; y esta contradicción se origina del hombre quien la establece libremente. En efecto, la verdadera contradicción entre el hombre y Dios, no es su naturaleza, sino su pecado. El pecado, no es otra cosa que una multiforme y siempre arbitraria declaración de incompatibilidad absoluta entre el hombre y su Dios. Así, el pecado inaugura gratuitamente, “una era dramática de lucha, en la que Dios no cesa de amar, en la que no tiene la iniciativa, y a la que jamás consiente sino amando más”.¹³⁸ Cabe anotar desde ahora, que no nos detendremos en el concepto de pecado como estructura de comportamiento de cosas malas y buenas, es decir, a una dimensión moral y psicológica. Sin negar totalmente lo anterior, nos interesará el pecado como manifestación decadente de la realidad constitutiva de lo humano.

En el Antiguo Testamento aparece la muerte como consecuencia del pecado de dos maneras: a) como respuesta de punición de un delito grave (pecaste, luego, muere); b) porque el pecado atenta contra la vida del prójimo. En ambos casos se trata de una muerte

¹³⁶ Ver Zea, *El hombre y Dios: responsabilidad compartida*, 60.

¹³⁷ Neira, *El bien humano como construcción sociocultural*, 101.

¹³⁸ Martelet, *Ideas fundamentales del Vaticano II*, 78.

biológica. En el Nuevo Testamento, se considera la noción del “pecado” a partir del binomio pecado-muerte. De hecho, Pablo hereda del Antiguo Testamento la temática del “pecado” como causa de la muerte, pero la supera a partir de la revelación de Jesucristo. La relación pecado-muerte en el Nuevo Testamento radica en que el pecado no es causa de la muerte biológica, sino que el pecado elimina la vida más allá de la muerte biológica. El pecado que mata la filiación divina, es el pecado mortal. Para Pablo, el pecado que conduce a la muerte no lo constituyen los actos pecaminosos en cuanto punibles con la pena capital – como eran tratados en la justicia de Dios del Antiguo Testamento – el pecado que mata al hombre es el que habita al interior de él mismo como poder que lo domina, que es incontrolable por el mismo hombre natural y lo impulsa a aferrarse a la creación corruptible hasta convertirlo en un esclavo de ella (Rm 1, 20-26; 8, 20).

El pecado es la tendencia mundana, también al interior del hombre que procede según la lógica del mundo (Rm 6, 9.14; 7, 1), a cuyo servicio se pone la racionalidad del hombre para justificarla y autoconstruirse con lo que encuentra al alcance de sus manos y convertirse en esclavo de sí mismo y por tanto, corruptible y mortal, es decir, finito. En general, según la terminología paulina, existe un modo de proceder del poder del pecado y de la muerte: como una fuerza (*dunamis*, dinámica) que domina como señor, que hace del hombre un esclavo; como una tendencia que procede del interior del hombre mismo y lo domina, como ley del pecado. Igualmente, se expresa el pecado como si fuera un ser capaz de someter, o al contrario, es el hombre mismo quien se somete al pecado, o se entrega a las apetencias, y en fin, lo que es más grave, termina matándolo. En este caso, en su dinámica existencial de ser imagen de Dios, el ser humano se ha apropiado en un horizonte de sentido fundado en el consigo mismo; es como una reivindicación interna de la persona que quiere dejar de ser imagen y quiere consolidarse como gestor de la imagen.

En el mismo sentido de lo anterior, *Gaudium et Spes* usa dos expresiones para presentar la noción del pecado para el hombre: es un “levantarse contra Dios” y una “pretensión de alcanzar su propio fin al margen de Dios (...)”.¹³⁹ Como se puede observar, las dos expresiones subrayan dos aspectos diversos de la misma realidad: el pecado es alienación

¹³⁹ Latourelle, *Vaticano II, balance y perspectivas*, 723.

de Dios, y es rechazo del fin último por el cual el hombre ha sido creado, el fin de auto-trascendencia por el amor teocéntrico. Estos dos aspectos tienen un denominador común: el pecado es una alienación de Dios como fin último de amor por parte de la persona humana. Por esta razón el hombre rompe la debida subordinación a su fin último, y también toda su ordenación tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación.

En resumen, después del progreso del hombre que edifica la creación y lo llena de dignidad, el segundo principio que diferencia la sociedad humana es el pecado. En cuanto al pecado, el hombre es la causa primera, es decir, respecto al elemento radical del pecado, el hombre es el responsable. El pecado es una negación, por eso es la base de la decadencia de la sociedad humana; no es una categoría exclusiva del pensamiento teológico y religioso. El pecado es un hecho evidente en la vida humana, y algo en que se tiene que pensar en cuanto crimen; en cuanto componente en el proceso social; y en cuanto una aberración.¹⁴⁰ El pecado en cuanto crimen es más o menos un distanciamiento incidental, estadístico y relativamente pequeño de las normas aceptadas. Ocasiona el surgimiento de leyes, de policías, de juzgados, de tribunales y de prisiones. El pecado en cuanto componente del proceso social es el “oponerse” al desarrollo del orden civilizador. De hecho, el bien de orden no se desarrolla de manera gloriosa. El proceso mismo del desarrollo del orden civilizador, da como resultado del pecado el sesgo en favor de ciertos grupos y en contra de otros. El pecado en cuanto componente del proceso social deja que prosiga el desarrollo material y al mismo tiempo le arrebatara su alma. El pecado en cuanto aberración, es como el mal que se opone al desarrollo cultural, al desarrollo de la captación de los invariantes del bien humano. La conciencia humana depende de una orientación dentro del sujeto que éste acepta o quiere. Esta libertad de conciencia da a la historia su orientación. La ruptura del hombre con Dios, se halla enmarcada dentro de la realidad de pecado en la que históricamente avanza el ser humano: el conflicto; la era dramática, la ruptura decadente en la realidad de la fragilidad conflictiva de su vida.

¹⁴⁰ Ver Lonergan, *Método en teología*, 99-108.

4.2 La primera Alianza a través de un hombre, Abraham

La alianza con Noé – el hombre que andaba con Dios (Gn 6,9) – es en realidad el símbolo de la intervención de Dios en la historia de las naciones: una enseñanza eterna sobre la justicia y la misericordia de Dios, sobre la malicia del hombre y la salvación concedida al justo (Hb 11, 7).¹⁴¹ Pero al leer los comentarios de varios Padres de la Iglesia, en especial el conocido *Tratado de los misterios* de Hilario de Poitiers,¹⁴² nos danos cuenta que deberíamos empezar desde la historia del nacimiento de “Set” (Gn 4, 25) cuyo significado del nombre es “Dios me ha otorgado”.¹⁴³ Y como Abel es el justo y Set ha sido engendrado en el lugar del justo, se comprende que la generación de los santos, siempre preservada por Dios y renovada a lo largo del tiempo, ha de sustentar en la Iglesia la fe por los firmes fundamentos que tiene en Pedro.¹⁴⁴ Sin embargo, un tal procedimiento no encaja plenamente con la metodología de nuestra búsqueda en este punto, por eso, hemos escogido limitarnos desde la opción de relectura de la Alianza con el ser humano a través de Abraham “el padre de una muchedumbre de pueblos”.¹⁴⁵ Así pues, el número uno se añade en la letra al nombre de Abrahán. En efecto, uno es el Señor Jesucristo, nacido de la Virgen, y El solo ha purificado todos los pecados de los creyentes. En Abrahán prefigura lo que había de cumplirse por El: aquel, por la adición del número uno, es proclamado padre de los pueblos; éste, al asumir la unidad,¹⁴⁶ es constituido padre y redentor de los pueblos por haber devuelto la oveja número cien a Sara (cuya letra “ro” añadida a su nombre

¹⁴¹ Ver comentarios de la *Biblia de Jerusalén*, ed. Desclée de Brouwer, 1975, p. 20.

¹⁴² Hilario de Poitiers es una de las figuras más interesante del siglo IV que se involucró de llano en las controversias arrianas por lo que en el año 356 es desterrado a Frigia. El *Tratado de los misterios*, escrito a la vuelta de su destierro parece un manual de exégesis tipológico o espiritual para uso de los encargados a explicar a los fieles las lecturas bíblicas. Se trata de la lectura del Antiguo Testamento que trata de mostrar cómo los diversos personajes y acontecimientos veterotestamentarios prefiguran a Cristo y a la Iglesia. Ver Poitiers (de), Hilario. *Tratado de los misterios*. Trad. del latín Juan José A. Calvo. Madrid: Ciudad nueva, 1983.

¹⁴³ *Ibid*, 54.

¹⁴⁴ Poitiers (de), Hilario. *Tratado de los misterios*, 55.

¹⁴⁵ Gn 17, 4-5.

¹⁴⁶ Para comprender esta asunción de la unidad hay que partir de los presupuestos de Hilario: la unidad del género humano y la participación de éste en el pecado de Adán. Pero “así como hay una unidad en Adán, y la hay también en Abraham padre de los creyentes, hay una unidad en Cristo fundamentada en la encarnación, en virtud de la cual los hombres podemos adquirir la vida eterna. La insistencia en esta unidad tiene pues un sentido soteriológico”: L. F. Ladaria, *La Cristología de Hilario de Poitiers*, Roma, 1989, 90.

significa cien), es decir, a la Iglesia, primicias de la Jerusalén celeste.¹⁴⁷ De hecho, un gran recordatorio en el proceso de reconciliación consciente del hombre con su Dios, es la alianza sellada por Dios con los hombres a través de un hombre que se llamaba Abraham. Era justo, razonable, que Abraham dejara su parentela terrestre, para seguir a Dios, haciéndose extranjero con Yahvé para volverse su conciudadano. De algún modo, Abraham percibe el mandamiento de dejar su tierra como voluntad de Yahvé. Por eso, en el Antiguo Testamento, con el relato sobre la vocación de Abraham hacen irrupción las bendiciones de Dios en la historia (Gn 12, 2). Por consiguiente, la historia de la elección de Israel no sólo se inserta en el contexto universal de la historia de la humanidad desde la creación, sino también adquiere un significado en función de todo el género humano: en Abraham van a ser benditas todas las familias de la tierra (Gn 12, 3).¹⁴⁸

La historia de Abraham se inicia humildemente con los relatos sobre aquellos semitas que, procedentes de Harán, se instalan en Canaán. En ellos sitúa la religión de Israel tanto sus orígenes como sus orígenes étnicos. Es importante subrayar que el relato del llamamiento de Abraham y su elección no provienen de ningún mérito previo del patriarca. De hecho la salvación del pecado fundamental de la humanidad es el resultado de la libre iniciativa de un Dios: reconciliarse con una humanidad descarriada. Por eso, Dios hace un pacto con Abraham en señal de su promesa. A Abraham Dios no se le pide inicialmente nada a cambio. Se compromete unilateralmente a hacer de Abraham una nación grande. Las obligaciones de Abraham aparecen ulteriormente: “guarda mi alianza tú y tu posteridad de generación en generación” (Gn 17, 1.9-14). De este modo, la libertad de Abraham queda subrayada radicalmente. Sin embargo, ya desde este momento, es posible que el ser humano dé una respuesta adecuada a la iniciativa de Dios. Esta respuesta no es otra que la fe. De hecho, Abraham es presentado precisamente como hombre de fe, incluso en las pruebas más difíciles. Por eso, la promesa de Dios se renueva a los descendientes de

¹⁴⁷ Gn 17,5. La letra añadida es una alfa cuyo valor numérico es uno. Filón de Alejandría dedicó extensos pasajes al significado que tuvieron la alfa añadida al nombre de Abrahán y la *ro* (cuyo valor numérico es cien) añadida al nombre de Sara: Ver *De mutamento nominum*, 66-69; *De Abrahamo*, 81. 99; *De Cherubim* 4-7; *De gigantibus* 63-64. Aunque algunos eclesiásticos son deudores de la interpretación de Filón (Clemente de Alejandría, *Stromata* V, 8, 5-7; Eusebio De Cesarea, *Praeparatio evangelica* 11, 6, 25-26), Hilario va por caminos bien diferentes en su interpretación. El tema debió ser frecuente entre los judíos. Justino se hace eco de esas interpretaciones judías: *Diálogo con el judío Trifón* 113, 2. Ver Poitiers, *Tratado de los misterios*, 63.

¹⁴⁸ Ver González, *Teología de la praxis evangélica*, 184.

Abraham: a Isaac (Gn 26, 2-4), a Jacob-Israel en dos ocasiones (Gn 28, 13; 35,11-12) y a José y sus hijos (Gn 48,1-6). Sin embargo, en la historia de José, vendido por sus hermanos aparece una importante ruptura del esquema de la ley. Pero la historia acaba en el perdón y en la reconciliación (Gn 45,1-28). El perdón consiste justamente en interrumpir el círculo infernal de las venganzas, renunciando a otorgar a los demás las consecuencias merecidas de sus acciones. Ahora bien, si el perdón es una ruptura del esquema de la ley, no es nada extraño que el judaísmo considerara el perdón de los pecados como un privilegio exclusivo de Dios. En este sentido, el perdón no puede ser considerado como un mérito humano, sino como algo que sólo tiene sentido a la luz de la fidelidad de Dios a su promesa, la cual está por encima de todos los pecados individuales (Gn 45,5-8). Esa fidelidad se va a poner de manifiesto cuando los hebreos sean sometidos en Egipto al duro yugo de la esclavitud.

A continuación, el tema de la alianza de Yahvé con Abraham, además de reconstruir la dignidad del hombre perdida a causa del pecado, aporta desde una relectura de la historia de Israel, la visión del hombre creado a imagen de Dios y liberado por Él. Esta visión no apunta solamente a la creación del hombre, más bien al sentido de liberación ofrecida por un Dios de la redención: Yahvé es el liberador de su pueblo, quien lo sacó de la casa de la esclavitud (Ex 20, 2). Desde el principio de la historia de la salvación, Dios ha escogido a los hombres no sólo a título individual, sino como miembros de una comunidad fiel a su palabra. Y a estos elegidos, Dios les ha manifestado su designio y los ha llamado su pueblo (Ex 37-12). Con este pueblo él ha concertado la alianza del Sinaí (Ex 24,1-8) que Dios al pueblo de Israel su existencia como pueblo a la acción salvífica de Dios. Entendemos aquí que el lazo principal entre Yahvé y su pueblo no es, en principio, de naturaleza moral (el decálogo), sino soteriológica (la salvación). Yahvé se muestra a sí mismo como defensor y protector de su pueblo. Es el mismo Yahvé quien ha creado a Israel como pueblo, quien lo sostiene y lo mantiene en la unidad. Es él quien da a la comunidad sus derechos, quien proclama el derecho de todos y de cada uno y exige el respeto de todos. La Alianza concedió a Israel su derecho a la existencia, el reconocimiento de sus necesidades personales, su dignidad de persona humana.¹⁴⁹ La liberación de la esclavitud en Egipto constituye la experiencia fundamental que el pueblo de Israel tiene con respecto a su

¹⁴⁹ Ver González, *Teología de la praxis evangélica*, 201.

elección por Dios. Es la elección gratuita, no basada en la lógica del esquema de la ley, y a la que solamente se puede responder adecuadamente con agradecimiento y alabanzas (Ex 15,21). Desde el punto de vista bíblico, la liberación de la esclavitud sufrida en Egipto puede ser entendida como una fidelidad de Dios a sus promesas en favor de Abraham y de su descendencia. En la fidelidad de Dios a sus promesas se muestra que el Dios de Israel es el Dios verdadero. De este modo, la relación promesa-cumplimiento adquiere un puesto central para la fe de Israel.

Para concluir, subrayamos que la liberación como punto de partida de la historia de Israel, marcó profundamente su vida social. Por eso, el decálogo comienza por recordarlo y no es sino la carta constitucional de aquél que ha conocido la experiencia de la liberación. Entonces, el decálogo proviene de esta situación de emancipación concedida al pueblo. En efecto, quien ha sido liberado de la esclavitud no puede él mismo tratar al prójimo como una cosa, disponiendo de su vida, de su mujer, de sus hijos, de su honor y de su bienes. En virtud de la misma alianza, Israel descubre que no se pertenece a sí mismo, sino a Yahvé y, en consecuencia, que ningún miembro de la comunidad puede disponer de su hermano, ni vivir en la infidelidad frente al ideal de Yahvé. Toda violación de los derechos del otro es no sólo un rechazo del convenio de respetar al prójimo, sino ante todo un atentado contra la alianza que existe entre Dios y su pueblo.

4.3 La redención aportada por Jesús al hombre pecador: la gracia

El argumento parte de la afirmación de Jesús: “Abraham ha visto mi día y se ha alegrado” (Jn 8, 56), san Ireneo lo identifica con la fe de Abraham¹⁵⁰, cuyo contenido es creer en el único Dios, el autor del cielo y de la tierra, y creer en la posteridad que le había sido prometida.¹⁵¹ Esta afirmación nos introduce en la idea de que hay continuidad entre las acciones de Dios en la antigua alianza y las que lleva a cabo por medio de Cristo bajo la nueva alianza pues sólo existe un único plan de salvación. También, desde una visión paulina del modo histórico-salvífico, en la fe de Abraham hay una prefiguración de la fe en

¹⁵⁰ Ireneo, *Adversus haereses*, Libro IV.

¹⁵¹ Ver Latourelle, *Vaticano II, balance y perspectivas*, 192.

Cristo, y en una ocasión hasta puede referir el milagro del agua, del tiempo de la travesía por el desierto, a Cristo (1 Co 10, 4). Reconocemos que las afirmaciones de Ireneo y de Pablo son motivadas por el contexto en que ellos estuvieron y del que les surgen evocaciones del Antiguo Testamento.¹⁵² Sin embargo, aceptamos que “todas las alianzas bíblicas son como círculos concéntricos de revelación, que tienen por único foco a Cristo salvador, aunque la distancia de cada una de ellas respecto de este foco sea diversa”.¹⁵³

De hecho, las acciones de Yahvé en favor de Israel, las repite para nosotros hoy, a través de su Hijo hecho hombre. Jesús, el propio Verbo encarnado de Dios en su solidaridad con el género humano – dijo la *Gaudium et Spes* –, “quiso participar de la vida social humana. Asistió a las bodas de Caná, bajó a la casa de Zaqueo, comió con publicanos y pecadores. Reveló el amor del Padre y la excelsa vocación del hombre evocando las relaciones más comunes de la vida social y sirviéndose del lenguaje y de las imágenes de la vida diaria corriente”.¹⁵⁴ Por eso, la fe cristiana nos dice que todos los hombres sin excepción han sido salvados por la sangre de Cristo, quien invita especialmente a los cristianos a decir sí al hombre, a respetar la dignidad incomparable que le viene de la encarnación y de la redención. Los derechos de Dios se vuelven derechos de Cristo quien en su predicación, mandó claramente a los hijos de Dios que se trataran como hermanos.

En la encarnación de Cristo, Dios ha concertado con la humanidad una alianza de justicia y de paz; él ha asumido completamente al hombre, lo ha tomado a su cargo, en su hijo Jesucristo. Extender cada vez más el ámbito de los derechos del hombre, promoverlos sin cesar, fundamentarlos más profundamente, todo esto significa hacer al hombre cada vez más hombre y tomar en serio la encarnación de Cristo. En este orden de ideas, la gracia de Dios Padre ha sido derramada en el hombre por la encarnación de su Hijo. En efecto, Cristo, en su venida al mundo por voluntad y por amor de Dios al género humano, redime al hombre pecador por su gracia salvadora: la gracia crística. Cuando hablamos de gracia crística aquí, consideramos que la redención de los hombres por la gracia salvadora de Cristo se manifiesta como lo más íntimo de la fe cristiana, pues en ella está implicada la

¹⁵² Ver Rad Von, *La actualización del Antiguo Testamento en el Nuevo*, 425.

¹⁵³ Latourelle, *vaticano II, balance y perspectivas*, 761.

¹⁵⁴ Ver *Gaudium et Spes*, n° 32.

concepción humana de Dios, del mundo y del hombre. De este modo, está comprendida la vida humana como misión histórica en el mundo y con todas sus tensiones, alberga la responsabilidad humana en el orden del mundo, soportado por la omnipotente bondad y santidad de Dios.

En la obra salvífica de Jesús, Dios-Hombre, y del Espíritu divino en el mundo, se asegura la acción del Dios trino, en la que Jesús, por su Espíritu, perdona la culpa de los hombres, realiza la curación de los enfermos a causa del pecado y propicia la santificación del hombre natural por la benevolencia y el don del amor de Dios (Rm 5, 15). Así, la libertad de decisión personal del hombre queda introducida nuevamente en el espacio de Dios, su Creador. Así, por los méritos anticipados de Cristo, la gracia obró durante el período de Adán a Abraham y en los tiempos posteriores a ellos, pero de manera oscura. Los hombres se salvaban por la gracia si creían, con un asentimiento basado en la autoridad de Dios. A través de la historia, la humanidad pudo siempre experimentar la gracia de Cristo, puesto que Dios continuamente entabla un diálogo con todos y cada uno de los hombres. Por eso, la gracia de Cristo ordena toda la grandeza de las acciones humanas, todos los valores éticos, y transformándolos y los orienta a un fin por encima del orden natural. Antes de concluir este aparte, queremos precisar que sin negar las controversias que existían sobre el tratado de la gracia después de las consideraciones de santo Tomás sobre la gracia en el marco de la ética, las bienaventuranzas, los sacramentos y las virtudes infusas, nuestra acepción de la noción de gracia aquí – que sea gracia actual, transitoria, santificante, etc. – es englobante.¹⁵⁵

La gracia santificante es vida divina. La gracia actual es la que nos asiste para adquirir la gracia santificante, recuperarla cuando la hemos perdido y cultivarla en nosotros y en su ascensión hacia la visión beatífica. En general, no hay una diferencia específica genérica ni numérica en absoluto entre la gracia que poseemos acá en la tierra y la gloria futura.¹⁵⁶ No hay más que una diferencia de estado o condición. Por la gracia hemos sido hechos hijos de Dios, hijos de la luz; es la participación positiva en la vida de Dios mismo. Por ello, la gracia conlleva la participación del hombre en el mantenimiento de la gracia santificante; y

¹⁵⁵ Ver Gleason, *La gracia*, 13.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 14.

la comprensión de su naturaleza es objeto de un enfoque existencialista. Considerando el hecho de la gracia y el cambio que aporta a la vida del hombre pecador, repetimos que la gracia es redentora.

Aunque el Antiguo Testamento no tiene una palabra que exprese con precisión la realidad de la gracia, en los términos veterotestamentarios “*hen* y *hesed*” que se relacionan con la conducta adecuada a la comunidad, se destaca también la relación entre Dios y el hombre como una relación de gracia y de amor de Dios inexplicable. Yahvé eligió libremente a Israel sin pensar en sus méritos y lo colocó, respeto de sí mismo, en una relación de comunidad con Él.¹⁵⁷ La palabra “*ahab*” se utiliza también para expresar la libertad, la motivación personal del amor de Yahvé. Sin embargo, la palabra “*hesed*” se acerca más a la realidad de la gracia, de la fidelidad de Dios, su dedicado y amoroso afecto hacia aquellos con quienes se ha aliado. La obligación de fidelidad mutua entre socios de una alianza, el contenido del pacto, es la obligación a la *hesed* (1 Sam 20, 8). A este respecto, *hesed* está íntimamente ligada a la idea de la alianza y abarca tanta realidad de la gracia en el Antiguo Testamento que se usa frecuentemente junto con las nociones de fidelidad, verdad, amor, justicia, derecho, misericordia de Dios (Ex 20, 6; Dt 7, 12; Os 6, 4).

En el Nuevo Testamento los dones de Dios y el don del propio Dios a la persona humana son expresados en términos de “gracia” (*charis* o *caris*). La elección de los cristianos de la palabra “gracia” (*charis*), para indicar la realidad de la divinización del hombre, parte de la experiencia de la bondad de Dios en la vida cristiana: la absoluta gratuidad de la bondad de Dios hacia nosotros.¹⁵⁸ Con eso, la palabra “*charis*, gracia)” se reviste de un doble sentido: objetivo y subjetivo. En un sentido objetivo “*charis*” significa que alguien tiene gracia santificante en su alma (una realidad extra-sacramental). En un sentido subjetivo, la gracia es la actitud interna por parte de Dios, que evoca el don hecho al hombre. Cuando Dios mira a un hombre con amor, altera la mismísima estructura del ser del hombre, produciendo en él, a través del don de la gracia, un reflejo de su propia actitud interior de generosidad, de misericordia y solicitud amorosa. De hecho, el sentido subjetivo de la gracia se objetiva en la persona de Cristo.

¹⁵⁷ Ver Gleason, 37.

¹⁵⁸ Ibid., *La gracia*, 60.

En fin de cuentas, la auténtica preparación del concepto cristiano de la gracia aparece donde se habla del comportamiento de Dios con Israel en la alianza (1R 8, 23; Is 55, 3; Sal 89, 29.50; 106, 45). En este contexto, el contenido de la alianza concedida por Dios es idéntico con las bondades que él ha prometido. El hombre puede pedir a Dios que se acuerde de su benevolencia o que actúe de acuerdo con ella, es decir, puede apelar a la fidelidad de Yahvé a la alianza (Sal 6, 5. 25ss). Esto tiene validez, sobre todo cuando el hombre ha roto la alianza y pide a Yahvé que, a pesar de todo, se mantenga fiel a su promesa. Sin embargo, la gracia implica siempre dos libertades: la soberana libertad de Dios que es el sujeto trascendente, y la libertad del hombre al que Dios invita a una unión con Él.¹⁵⁹

La gracia es esencialmente el gracioso designio de Dios de salvar a todos los hombres. Siempre es redentora. Desde toda la eternidad, el plan de gracia de Dios está presente en el Verbo divino, y cuando éste aparece se le da manifestación concreta, a fin de que podamos confesar que Cristo redentor es la gracia encarnada de Dios. El acontecimiento de Cristo es una acción en la que Dios manifiesta su gracia, su sabiduría y su gloria. Gratuitamente nuestros pecados son perdonados gracias a estos beneficios que salen de la inmensa misericordia de Dios.¹⁶⁰

Para san Pablo, la “gracia” es gratuita (*gratis data*) y es el favor de Dios y de Cristo, misericordioso, el que perdona los pecados.¹⁶¹ Para ello, la noción de “*charis*” se convirtió en un saludo usual de la comunidad cristiana del tiempo de Pablo: “la gracia y paz de Cristo sean con vosotros” (Ef 1, 2; Ga 1,3). Por esto, en el cristianismo, la relación con Dios en términos de “gracias”, indica simultáneamente la salvación dada por Dios y la gratitud del hombre. Particularmente el ministerio apostólico constituye una actuación especial de la gracia divina, que, por lo demás, en general es la acción divina de la misericordia concedida a los hombres.

¹⁵⁹ Ver Gleason, 61.

¹⁶⁰ Ver Baules, *La insondable riqueza de Cristo*, 30.

¹⁶¹ *Ibid.*, 73.

4.4 La conversión del hombre por la gracia crítica

En los acercamientos anteriores a las nociones de pecado y de gracia, hemos evitado involucrarnos en reflexiones sobre análisis de realidad y búsqueda externa de causas y consecuencias históricas del pecado; sino hemos tratado de abrir una puerta de entrada para acceder a una reflexión teológica en la que la dialéctica humana de ser criatura, en consecuencia, lábil, permita develar el misterio de la imagen de un Dios misericordioso. En efecto, el ser humano pecador, pero a su vez, imagen de Dios, está en un movimiento de tensión existencial de lo finito hecho infinito; en una relación dialógica fundada en el amor de Dios. Dicho movimiento existencial toma aquí el nombre de la conversión profunda del hombre pecador y su reconciliación con su Dios por la gracia de Cristo. De hecho, la noción de “gracia” en cuanto al hombre actuante, permite que la acción humana entre también en el nivel de la experiencia religiosa donde el amor de Dios trasciende los valores humanos. Esta realidad consiste en “estar enamorado sin condiciones ni reservas”.¹⁶² En este caso, se necesita un cambio de actitudes que lleven al sujeto-actuante como imagen de Dios “a dar media vuelta y poner un nuevo comienzo”¹⁶³; a quedarse abierto a la autenticidad y no a la inautenticidad, al progreso y no a la decadencia en la historia. Podemos entender la conversión como “rectificación en el sujeto de la operación u operaciones mal realizadas, de modo que el sujeto cambia del autocentramiento a la autotrascendencia”.¹⁶⁴

Según el evangelio de Marcos, la conversión es una invitación a recibir el Reino y un cambio de vida, un cambio de nombre y de actitudes (Mc 1, 14-20). Y, las actitudes necesarias al hombre para acoger el Reino, las resume san Marcos en dos verbos bien precisos: “convertirse” y “creer”. Por un lado la conversión permite adecuar el corazón y la vida al Reino que se acerca, y por otro lado aviva la fe para que el Reino sea una realidad de vida. Este doble efecto de la conversión, lo entendemos como una transformación del sujeto y de su mundo. Así, pues, convertirse es signo de la fe; es el paso hacia la proclamación del “conocimiento nacido del amor religioso” cuando el amor de Dios inunda

¹⁶² Ver Baules, *La insondable riqueza de Cristo*, 234.

¹⁶³ *Ibid.*, 231.

¹⁶⁴ Neira, *El bien humano como construcción sociocultural*, 101.

nuestros corazones.¹⁶⁵ Iluminada por la Revelación Dios, la fe constata en la realidad humana concreta esa dimensión ulterior de las raíces de nuestra decadencia personal y social, y también constata un actuar intramundano de Dios, inserto en el obrar humano, para sanar de raíz la decadencia, y elevar el progreso humano hasta los confines de su vida *intra-trinitaria*. Esta acción intramundana por parte de Dios, es la redención y la restauración del orden destruido por el pecado. Sin la gracia divina, el hombre en esta vida, no puede por mucho tiempo evitar el pecado grave. Por eso, la redención en Cristo Jesús es la respuesta al problema creado por el pecado en cuanto componente del proceso social y en cuanto una aberración fundamental.

Queremos insistir en que la conversión es una experiencia existencial, intensamente personal y totalmente íntima, pero no es solitaria. En este sentido, una comunidad puede sostenerse mutuamente en el proceso de auto-conversión en el plano de lo vivido y de todas las operaciones intencionales y consientes de un hombre. Para ello, Lonergan afirma que “la conversión puede ser intelectual, moral o religiosa. Aunque cada una de ellas está relacionada con las otras dos, no obstante, cada una constituye un tipo diferente de acontecimiento y tiene que ser considerada en sí misma antes de ser puesta en relación con los demás”.¹⁶⁶ La conversión intelectual es una clarificación radical y, en consecuencia, la eliminación de un mito extremadamente tenaz y engañoso que se refiere a la realidad y al conocimiento humano. El mito consiste en pensar que al acto de conocer es como el mirar; el mundo de la inmediatez. La conversión moral lleva a cambiar el criterio de sus decisiones y elecciones sustituyendo las satisfacciones por los valores (una marcha de nuestra libertad hacia la autenticidad). La conversión religiosa consiste en ser dominado por el interés último. Es entrega total y permanente de sí mismo, sin condiciones, ni cualificaciones ni reservas. Esta entrega es un proceso, un acto de estado dinámico que se considera como un rescatar la conciencia existencial.

Las conversiones intelectual, moral y religiosa corresponden todas ellas a la auto-trascendencia cuando se ocurren en el interior de una misma conciencia e implican la auto-conversión en el movimiento hacia una transformación plena y completa de toda nuestra

¹⁶⁵ Lonergan, *Método en teología*, 116.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 231-232.

manera de vivir y de sentir. En consecuencia, la gracia cooperante es la eficacia de la conversión religiosa. Con razón, la sociedad actual con sus características busca una profunda conversión de todos sus miembros; para revalorar en la acción humana la dimensión social de la conversión como experiencia existencial que supera lo íntimo-solitario para construir comunidades de sostenimiento mutuo, de auto-transformación y de promesa de vida.¹⁶⁷ Por lo tanto, el designio de Dios prevé un crecimiento progresivo del hombre; sin embargo, la presencia del pecado hace que este crecimiento tenga lugar en dos fases: una maduración en la condición de criatura, en primer lugar; y, luego una participación a la vida divina gracias al don del Espíritu Santo realizado por Cristo. En la etapa de la maduración, el hombre hace la experiencia del bien y del mal, y por consiguiente ha conocido el bien de la obediencia y el mal de la desobediencia. Y por esa razón ha recibido una doble facultad al llegar al conocimiento de lo uno y de lo otro, a fin de elegir el bien con conocimiento de causa, como dice san Ireneo.¹⁶⁸ Este conocimiento, es necesario para poder hacer una elección auténtica.

En este sentido, el misterio de la salvación respeta la libertad del hombre y la hace crecer. Pero, al mismo tiempo, la economía salvífica respeta la trascendencia de Dios, pues sólo Dios puede a la vez rebasar la condición del hombre y estar presente en él. Dios es salvador porque su poder, su magnanimidad y su misericordia están a la medida de su trascendencia. Por eso, toda experiencia del hombre debe ser transformada por la gracia de Dios en Cristo. Valoramos aquí la acción de la gracia desde una visión antropológica-teológica a partir de la cual se entiende que el hombre que cree en Cristo, a pesar y dentro de su condición de criatura; aunque de sí y por sí se reconozca originariamente pecador, debe entenderse a sí mismo como llamado históricamente por Dios y por la palabra eficaz de su libre y absoluta comunicación a participar de la más propia e íntima vida de Dios. Lo decisivo de este enunciado está en que Dios, no sólo concede al hombre su amor y proximidad saludable; no sólo le regala alguna presencia salvífica; sino que, además, se le comunica a sí mismo: lo hace coheredero con el Hijo, y le concede una participación en su propia vida. La experiencia de esta gratuidad de Dios (su gracia) transforma al hombre, en lo más profundo de su ser, y lo lleva a responder la invitación de vida armónica con Dios, su Creador. La

¹⁶⁷ Ver Neira, *Edificar la Iglesia hoy*, 128.

¹⁶⁸ Ver Fantino, "El hombre verdadero según San Ireneo", en *El hombre imagen de Dios*, 85.

verdadera y plena relación entre lo Absoluto, el hombre y su mundo finito, es más bien la relación libre del Absoluto que se comunica al hombre en un diálogo libre con él; este Absoluto quien hace del mundo creado su propia historia en la encarnación y la gracia. Por lo tanto, la experiencia del hombre redimido por la gracia redentora de Dios en Cristo, hace que supere la contingencia de su ser para establecer con el Absoluto una relación de libre amor, que se muestra así como la verdadera esencia de la realidad.

En síntesis, la experiencia del hombre redimido por la gracia de Cristo, es la libertad. De hecho en el próximo capítulo hablaremos de la naturaleza de esta libertad. Por ahora consideramos que la experiencia del estado de gracia es liberadora del hombre. A pesar del pecado original y de la concupiscencia, el hombre es libre; asiente, pues, libremente a la gracia o la rechaza libremente. En este sentido hay que hablar de una recíproca cooperación. La gracia misma libera nuestra libertad en su capacidad y acción para el obrar saludable, ella misma la cura, de suerte que la situación de esta libertad para dar a Dios el sí o el no, no es la de elección autónoma y emancipada; más bien, cuando el hombre dice no, hace su propia obra; cuando dice libremente sí, debe atribuir a Dios este sí como don suyo. El hombre ha de luchar para acatar el bien, y sólo a costa de grandes esfuerzos, con la ayuda de la gracia de Dios, es capaz de establecer la unidad en sí mismo. La presencia de la gracia de Dios por una parte, y de los grandes esfuerzos del hombre por otra, nos introduce en un clima relacional de colaboración. En este sentido la gracia, como presencia dialogante y salvífica de Dios por el Espíritu Santo, es absolutamente necesaria para responder a la vocación por la que cada uno es llamado a la comunión personal con Dios en el tiempo de la peregrinación.¹⁶⁹ Así, estar en gracia, es estar en actitud de humilde acogida de Dios que se entrega al hombre como fuerza en la lucha contra el poder de las tinieblas en la que el hombre tiene el riesgo de perder la unidad de sí mismo.

¹⁶⁹ Ver Llinares, *El hombre creado a imagen de Dios*, 43-44.

CAPÍTULO IV

LA CORRESPONSABILIDAD HUMANA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO

Durante las reflexiones anteriores, hemos insistido en varias oportunidades sobre la importancia de la Revelación en cuanto al proceso de la auto-comunicación de Dios al hombre en su hábitat intra-mundano (cap. II). También hemos visto que esta comunicación personal de Dios al hombre alcanza su plenitud escatológica en Cristo Jesús, quien hizo posible por su pasión y resurrección, que la realidad Dios entrara en la constitución histórica del mundo humano (cap. III). Como consecuencia de todo lo afirmado anteriormente, viene una consideración de la realidad histórica del hombre que debe ser entendida desde una integración de dos órdenes: lo divino y lo humano. El orden divino en el hombre constituye la realización plena de sus metas y la perfección de sus acciones por la gracia de Dios y la salvación aportada por Cristo. Sin embargo, el orden humano de la realidad histórica en su dinamicidad puede ser de progreso y decadencia, lo cual implica un sentido de responsabilidad entendido como corresponsabilidad y cooperación en la acción humana. Podemos así hablar de la realidad humana como experiencia histórica que constata la actuación continua de dos vectores de un dinamismo de potencialización, de transformación y sanación de la realidad humana, individual y social: la creatividad o las potencialidades creativas, lo que también llamamos progreso o humanización; y la desviación o retroceso, designada como decadencia.

Teniendo en cuenta la trayectoria ya hecha en nuestra reflexión de fundamentos para una teología de la acción humana, es necesario ahora completar nuestra propuesta categorial con cuatro ámbitos constitutivos de nuestra elaboración de fundamentos, los cuales serán desarrollados en la presente capítulo. Se trata en primera instancia de una consideración del bien humano social; luego de la corresponsabilidad en la actividad humana significativa; también del sujeto existencial actuante; y, por ende, de la comunidad de vida de fe en la cual se facilita la auto-transcendencia del sujeto y la auto-comunicación de Dios en la historia. Para ello, el presente capítulo será una presentación sistemática aproximativa de la acción humana en la construcción del mundo.

1. La dimensión ético-social de la acción humana en el mundo: la construcción del bien humano

Desde una comprensión de Habermas, en su primer libro sobre la “Teoría de la Acción Comunicativa”, se considera que la dimensión ético-social de la acción humana privilegia la distinción y la contingencia de la relación entre dos esferas diferentes de la sociedad: el trabajo y la interacción; la técnica y la praxis. A partir de esto, la apropiación de la naturaleza por los hombres mediante instrumentos, se entiende como algo diferente en esencia a la interacción en una totalidad ética por medio del lenguaje. Por eso, en sus reflexiones, Habermas distingue el obrar instrumental, estratégico y comunicativo.¹ Para él, mientras que la figura del obrar comunicativo apunta a la comprensión, lo estratégico y lo comunicativo giran en torno al cálculo exitoso. Respecto a la interrelación de los tres modelos del obrar, intenta Habermas presentar como fundamental el hablar orientado a la comprensión frente a lo racional-intencional. Hay aquí, una distinción entre el interés técnico, por un lado, y los intereses prácticos y emancipatorios, por otro, basándose en una distinción categorial entre acción racional deliberada y una acción comunicativa entendida como una relación sujeto-sujeto orientada al entendimiento sobre algo en el mundo; una interrelacionalidad que se sitúa a nivel de los hechos físicos, de las normas de nuestra sociedad y de las experiencias vividas por los sujetos.²

En la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio éxito; más bien persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación. Por lo tanto, la dimensión ético-social de la acción humana implica el entendimiento en la construcción del bien humano en el mundo. En otras palabras, la dimensión ética y social de la acción humana exige una decisión personal de cada individuo en sus actividades para la transformación del mundo y construir el bien humano individual y social. Esta decisión tiene que ver con su rectitud en cuanto a la práctica del amor, de la responsabilidad y de la libertad en sus actividades.

¹ Ver Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 385.

² Ver Pinto-Mosqueira, “Para leer a Habermas”, en *Revista Yachay*, 110-112.

1.1 El bien, una aspiración universal del actuar humano en la historia

La noción de “bien” goza de una multiplicidad de sentido lo cual hace que se aplique a todo lo que existe y, al mismo tiempo, es totalmente concreta. Según Aristóteles en *Ética Nicomaquea* dice que “es cierto, debemos intentar definir el bien, aunque no sea más que haciendo de él un sencillo bosquejo y hacer notar de qué ciencia y de qué arte forma parte”.³ Allí se entiende que para Aristóteles el bien se deriva de la ciencia soberana, más fundamental de todas, y ésta es la ciencia política. De este modo la política es la que determina cuáles son ciencias indispensables para la existencia de los Estados y cuáles son las que los ciudadanos han de aprender. Por lo tanto, el bien es idéntico para el individuo y para el Estado, es digno de ser amado, y procurar y garantizar el bien parece cosa más acabada y más grande.⁴ Considerado como algo real, el “bien” ha sido entendido por Aristóteles como bien en sí mismo (bien puro y simple) o como bien relativamente a otra cosa (bien por alguien o por algo).⁵ Esta distinción hallada en Aristóteles fue adoptada por muchos escolásticos en lo que llamaban la división del bien según varias razones accidentales (*bonum simpliciter* o *bonum per se*; *bonum secundum quid*, *bonum qui*, *bonum per accidens*).⁶ El bien en sí mismo es equiparado con frecuencia al bien metafísico, es decir, el bien y el ser son una y la misma cosa de acuerdo con la tesis de Santo Tomás admitida por la mayor parte de filósofos medieval: “El bien y el ser realmente son lo mismo. Sólo se diferencian con distinción de razón. Esto se demuestra de la siguiente manera. La razón del bien consiste en que algo sea apetecible. El Filósofo dice en el *I Ethica* que el bien es lo que todos apetecen. Es evidente que lo apetecible lo es en cuanto que es perfecto, pues todos apetecen su perfección. Como quiera que algo sea perfecto en tanto en cuanto está en acto, es evidente que algo es bueno en cuanto es ser; pues ser es la actualidad de toda cosa, como se desprende de lo dicho anteriormente (q.3 a.4; q.4 a.1 ad 3). Así resulta evidente que el bien y el ser son realmente lo mismo; pero del bien se puede

³ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro I, cap. I. Traducción española de Patricio de Azcárate. Buenos Aires: Ediciones Losada S.A., 2003, 10.

⁴ *Ibid.*, 11.

⁵ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I 1,1094 a 18.

⁶ Ferrater –Mora incluye en su diccionario de filosofía un extenso artículo sobre esta distinción. Ver Ferrater-Mora, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: Ariel, 2001, 371-377.

decir que es apetecible, cosa que no se dice del ser”.⁷ Así pues se indica que el bien es algo apetecible: “es aquello que todas las cosas buscan o tras lo que van”.⁸ Este modo de percibir el “bien” lo caracteriza por su apetibilidad: es no sólo lo que es deseado sino también la situación concreta en la que lo deseado puede pasar a las operaciones por las que se alcanza el bien. Por lo tanto, el intento de definición anterior no agota la noción del bien, tomando en cuenta que existe también toda una comunidad de sentimientos (simpatía, alegría, una sonrisa, etc.) que una vez compartidos son vitales para una persona y son ciertamente buenos.⁹ En otras palabras, el sentido riguroso de la noción del “bien” es difícil de hallar en razón de su riqueza misma. Así, el bien de un ser social se presenta como un conjunto dinámico, organizado, armónico, y jerarquizado de riquezas, servicios, situaciones, proyectos y planes que interesan a un grupo de personas. En cuanto a la acción humana, es un conjunto de condiciones generales que hace posible una vida social armónica y pacífica. En este caso, los individuos no operan únicamente para satisfacer sus necesidades, sino que cooperan también para satisfacer las necesidades de los demás. Así como la comunidad desarrolla sus instituciones para facilitar la cooperación, así también los individuos desarrollan sus habilidades para cumplir las funciones y realizar las tareas establecidas por el marco institucional.

El “bien” es una aspiración universal del actuar humano histórico, por lo cual es individual y social, es decir que, los individuos no operan únicamente para satisfacer sus necesidades sino que cooperan también para satisfacer las necesidades de los demás. Así, pues, la aspiración al bien no consiste solamente en el servicio del hombre; es ante todo la construcción del hombre mismo, su progreso en la autenticidad, la realización de su afectividad, y la dirección de su trabajo hacia algo que vale la pena, algo que trae la felicidad de todos.¹⁰ Es aspiración a los bienes particulares, al bien social y al bien de orden.¹¹ El bien particular (*bonum particulare*) es como aquello en lo que piensa la gente de ordinario cuando habla del bien. El bien social es un valor social que se apoya en los

⁷ Santo Tomás, *Suma teológica*, I, q V a.1, a.3 ad.3.

⁸ *Ibid.*, I, q. V, 1c.

⁹ Ver Lonergan, *Método en teología*, 62.

¹⁰ De hecho, Aristóteles al elaborar su moral, sustituye la idea de felicidad a la del bien. Ver, *Ética Nicomaquea*, Libro I, cap. IV - VI, 23-38.

¹¹ Ver Lonergan, *Método en teología*, 57.

valores vitales de la comunidad. Toda sociedad tiene su bien social llamado comúnmente bien de la sociedad civil. El bien social no es la propiedad o el goce de uno o varios miembros de la sociedad, sino de toda la comunidad, representada por las autoridades que emanan de sus estructuras y de sus instituciones. Sin esta comprensión del bien social, la apropiación del bien se transformará en una empresa obsesionada y egoísta. Así, el actuar humano hacia la construcción del bien social significa la expresión de valores en el proceso de humanización y en el destino último de las cosas y de la humanidad. El bien de orden es el valor social que apoya los valores vitales de la comunidad entera.¹² La manera concreta de ejercer la cooperación es el bien de orden. El bien de orden no es una sucesión simple y sostenida de formas y tipos recurrentes del bien particular. Existe un orden que la sostiene, y este orden consiste básicamente: 1) en la ordenación de las operaciones, hecha de tal manera que éstas se convierten en cooperaciones y aseguran la recurrencia de todas las formas del bien particular efectivamente deseadas; y 2) en la interdependencia entre los deseos o decisiones efectivas y la ejecución apropiada por parte de los individuos que cooperan.

Regresamos para insistir que en la dimensión ética y social consideramos el bien humano como una aspiración universal en el sentido que implica el desarrollo del hombre en cualquier lugar del planeta. Es una aspiración intrínseca que promueve la interdependencia cada vez más estrecha entre los hombres, y hace que la búsqueda del bien se universalice. El bien humano implica cada vez más los derechos y las obligaciones que miran a todo el género humano. Así, los hombres son capaces de cambiar las reglas, la calidad de las relaciones y las estructuras sociales y vuelven a ser personas capaces de llevar paz donde hay conflictos; de construir y cultivar las relaciones fraternas donde hay odio; de buscar la justicia donde domina la explotación del hombre por el hombre. En este orden de ideas, el Concilio Vaticano II, cree que el progreso de los pueblos está orientado al bien. Sin embargo, frente a las múltiples innovaciones tecnológicas, los hombres de nuestro tiempo exigen asumir la responsabilidad en común y que el progreso esté orientado al verdadero bien de la humanidad de hoy y del mañana. Entre tanto, se afianza la convicción de que el género humano puede y debe no sólo perfeccionar su dominio sobre las cosas creadas, sino

¹² Ver Lonergan, *Método en teología*, 37.

que le corresponde además establecer un orden social que esté más al servicio del hombre y permita el bien de todos.¹³ Según esta consideración conciliar el bien hace parte misma del proceso histórico de la humanidad e influye sobre nuestras vidas. Por eso, la Iglesia cristiana como parte de la comunidad humana “se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia”.¹⁴ Se resalta allí la dimensión teologal del bien en la vida del hombre, sabiendo que hace parte constitutiva de la historia humana y de su misión en la sociedad.

1.2 La libertad como autoapertura del hombre al bien humano social

Una de las señales de la apertura consciente del hombre a la construcción del bien humano es la libertad. En este sentido, la libertad no existe para que todo pueda ser siempre de nuevo, sino para que algo reciba realmente validez y condición ineludible.¹⁵ Libertad es en cierto modo, la facultad de fundar lo necesario, lo permanente, lo definitivo; es el evento de lo eterno, al que, evidentemente, no podemos asistir desde fuera como espectadores, pues somos nosotros mismos los que seguimos aconteciendo todavía con libertad. Esta libertad del acontecer del carácter definitivo del sujeto, es una libertad trascendental (o autoapertura a la libertad perfecta), influida por la historicidad del hombre en su existir en el tiempo. Desde cierta aproximación de Marín Porgueres desde un acercamiento de Franz Bökler, en el marco de la elaboración de una moral autónoma, se asocian las nociones de creación y de responsabilidad a la hora de hablar de la libertad no sólo trascendental sino también existencial.¹⁶ En el fondo, se quiere decir que únicamente puede entender la noción de creación quien vive la experiencia de su propia libertad y asume con responsabilidad los actos de su libertad ante Dios y en orden a Dios en la profundidad de su existencia. Si el hombre no se siente responsable ante Dios como sujeto libre y no asume esta responsabilidad, no entiende qué es la autonomía ni comprende que la autonomía aumenta y disminuye en la misma proporción que su procedencia de Dios. Por lo tanto, la libertad

¹³ Ver, *Gaudium et Spes*, n° 12.

¹⁴ *Ibid.*, n° 1.

¹⁵ Ver Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 123-124.

¹⁶ Ver Porgueres-Marín, *La moral autónoma: Un acercamiento desde Franz Bökler*, 72-77.

perfecta, incondicionada, que se identifica con Dios mismo, es a su vez, condición de posibilidad de la auto-apertura del hombre a la libertad perfecta como opción fundamental. En cuanto a su correlación con el bien humano social, la libertad es la potencialidad humana que posibilita la realización de valores en la vida social. En otras palabras, se trata de la capacidad de decidir y actuar para obtener lo que una persona quiere hacer en su vida y de su vida.¹⁷ Esta tendencia a la apertura al bien humano social, es la posibilidad para poder escoger y realizar los valores tanto en el nivel personal como en el nivel de la cooperación social. Más adelante insistiremos sobre el significado de los valores, por ahora afirmamos que todos tenemos la libertad fundamental explicitada en la posibilidad de elegir y decidir por lo que consideramos verdaderos valores. La libertad efectiva puede estar condicionada por muchos factores, pero sigue siendo libertad por el hecho de que nunca perdemos la capacidad de elegir. Así, experimentamos nuestra libertad como el impulso activo del sujeto que pone fin al proceso de deliberación decidiéndose por uno de los posibles planes de acción y procediendo a ejecutarlo. La libertad significa, por supuesto, autodeterminación.

Sin embargo, el Concilio Vaticano II en *Gaudium et Spes* considera la noción de libertad en sus dimensiones de debilitamiento y de vigorización. Señala la *Gaudium et Spes*: “la libertad humana con frecuencia se debilita cuando el hombre cae en extrema necesidad (...). Por el contrario, la libertad se vigoriza cuando el hombre acepta las inevitables obligaciones de la vida social, toma sobre sí las multiformes exigencias de la convivencia humana y se obliga al servicio de la comunidad en que vive”.¹⁸ En consecuencia, la libertad como una opción fundamental y una autoapertura del hombre al bien humano, se ejercita dentro de una matriz de relaciones interpersonales liberadas por el amor irrestricto de Dios. Con ello, el Concilio Vaticano II intenta afirmar el valor de la libertad misma, basándolo sobre la fe: la verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre, y ella debe ser el medio por el que el hombre busque espontáneamente a su Creador; y adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección.¹⁹ Y, como consecuencia, la dignidad del hombre como imagen divina requiere que él decida ser él

¹⁷ Ver Neira, *El bien humano como construcción sociocultural*, 61.

¹⁸ Ver *Gaudium et Spes*, n° 31b.

¹⁹ Ver Latourelle, *Vaticano II: Perspectiva y balances*, 732.

mismo, actuando según su conciencia y libre elección sin la manipulación externa del hombre por parte de la sociedad moderna. La libertad es para el fin del hombre, y se debe expresar como autotranscendencia por el amor teocéntrico.

Por último, en lo que se refiere a la acción humana, nuestro discurso sobre la libertad en la acción humana estipula que Dios no compite con el hombre ni limita su libertad, sino que la fundamenta. La acción creadora de Dios, el mundo y el hombre, son sustentados por la soberana libertad de Dios; es decir, en el mundo, no puede haber nada que no dependa de Dios porque el mismo Dios fundamenta al mundo y al hombre en su propio ser y obrar. De este modo, el sentido moral del *actus humani* significa decisión, intervención eficaz por iniciativa propia, de una actividad voluntaria que no está determinada ni por su naturaleza, ni por nada exterior a ella. Así pues, coincidimos con la aproximación de que el discurso sobre la moralidad y la libertad, no sólo no es contradictorio del discurso sobre la causalidad de la naturaleza, sino que efectivamente es un discurso con sentido para un ser, el hombre, cuya actividad única no es conocer sino también obrar.²⁰ Por eso, una propuesta de una teología de la acción debe rescatar el sentido moral de la acción para hablar de la libertad en el *actu humano* y a la vez de la responsabilidad del sujeto que actúa. El principio de la responsabilidad corresponde a la libertad de conciencia en el actuar. Por eso, la libertad de conciencia en el caso de acto responsable del sujeto, merece prioridad sobre cualquier otro derecho. También, la acción libre y consciente de un ser humano debe ser dicha y servir de referencia para los demás como una acción predicada.²¹

1.3 La corresponsabilidad de la comunidad humana en un sistema de valores

En continuidad a lo reflexionado anteriormente, queremos añadir aquí la primera parte del numeral 31 de la *Gaudium et Spes* afirmando que: “no puede llegarse a un sentido de la responsabilidad si no se facilitan al hombre condiciones de vida que le permitan tener conciencia de su propia dignidad y respondan a su vocación, entregándose a Dios y a los

²⁰ Ver Hoyos, *Intereses de la vida cotidiana y las ciencias*, 14-15.

²¹ Ver Ricoeur, *El discurso de la acción*, 29-48.

demás”.²² En efecto, el hombre será capaz de encontrar la plenitud de sentido al *ethos* mundano y a su responsabilidad por una referencia a la percepción de bienes y valores. Y, ¿cuáles son aquellos bienes que la inteligencia y la voluntad de la persona, han de tener en cuenta en el obrar humano? Se pueden señalar, entre otros, la vida, la integridad corporal, la propiedad espiritual y material, la libertad de conciencia y de expresión, la familia, el Estado, etc. Todos estos bienes son dados a la persona como objetos del obrar responsable, y a menudo son muy relacionados con los valores sociales básicos o determinadas disposiciones valiosas de la voluntad tales como: la justicia, la fidelidad, la solidaridad, etc.”.²³ Por eso, la noción de “valores” es fundamental en una comunidad humana en la construcción del bien humano y el progreso social con responsabilidad.

Distinguimos con Lonergan tres tipos de valores: el estético, el ético y el religioso.²⁴ El valor estético es la realización de lo inteligible en lo sensible: se da cuando el bien de orden de una sociedad es transparente, cuando brilla en los productos de una sociedad, en las acciones de sus miembros, en su estructura de independencia, y en la posición social y personalidad de las personas que participan en el orden. El valor ético es el emerger consciente del sujeto como autónomo, responsable, libre. Y consiste en que al pasar por una crisis, el sujeto haga cosas, capte la idea de que hay cosas que tienen que hacerse porque son correctas. Con el valor ético surge la autonomía del espíritu, el sujeto que toma su posición acerca de la verdad, acerca de lo que es concreto, de lo que es bueno. El valor religioso aparece cuando se da un paso más, cuando el sujeto autónomo se ubica ante Dios. Desde una consideración más amplia, la corresponsabilidad de la comunidad humana en un sistema de valores sociales, toma la dirección de una cooperación entre las sociedades. En otras palabras, una condición existencial para lograr el bien social es la cooperación de los grupos sociales que se configura según un modelo definido por una función que hay que realizar o una tarea que hay que cumplir dentro de una institución social, familiar, educacional, estatal, eclesial y económica.²⁵ En efecto, las instituciones son la base de los modelos de cooperación en el bien social común, comprendidos y aceptados comúnmente.

²² *Gaudium et Spes*, n° 31a.

²³ Ver Marín-Porgueres, *La moral autónoma*, 111.

²⁴ Ver Lonergan, *Filosofía de la educación*, 72.

²⁵ *Idem*, *Método en Teología*, 53.

Por consiguiente, en la comunidad de cooperación las personas están ligadas entre sí, son corresponsables en sus necesidades y en el bien de orden común a todas ellas. De hecho, sin una verdadera cooperación, el bien de una nación o de la sociedad civil – lo que llamamos bien social o común – puede verse minado desde la base y las operaciones requeridas pueden ir a la quiebra en la fricción y los conflictos. Puede darse una destrucción de las relaciones personales y de la posición social por el mal que puede introducirse en el bien, y puede hacerlo de muchas maneras. La reflexión sobre el problema del mal humano, la vamos a desarrollar en el siguiente punto; ahora apenas aludimos a que muchos conflictos armados entre las naciones podrían ser evitados si hubiera una buena cooperación entre los Estados y una corresponsabilidad en el bien humano común. Así, en nuestra realidad humana, cabe esperar siempre la cooperación responsable que pone en acción un vector de creatividad, que llamamos progreso o humanización en vista de nuestra propia sanación.²⁶ Ahora bien, el valor social que apoya los valores vitales de la comunidad humana y que permite el ejercicio concreto de la cooperación responsable es el bien de orden.²⁷ Entendemos por valor social un elemento de la estructura invariante del bien humano o más bien la pregunta sobre la estructura ¿es buena la estructura? La búsqueda de una respuesta a la pregunta del valor social implica averiguar si existe la cooperación en las diversas instituciones mediante una compleja diferenciación especializada de funciones y tareas de los individuos con miras a asegurar el bien de orden.

En el marco de la cooperación, la inteligencia práctica de personas coopera en grandes redes de relaciones sociales en busca de soluciones a los problemas concretos de la sociedad.²⁸ Así, pues, la sociedad tiene como función la coordinación del bien de orden, y según una posición antigua y tradicional, la sociedad es concebida como la colaboración organizada de los individuos para la consecución de un fin o de unos fines comunes.²⁹ Por eso, la noción de sociedad en el sentido que estamos hablando, tiene una connotación comunitaria que implica la cooperación; un orden humano y un sistema de valores responsables para mantener la existencia durable del bien. En otras palabras, los hombres

²⁶ Ver *Gaudium et Spes*, nº 13.

²⁷ Lonergan, *Método en Teología*, 37.

²⁸ Ver Neira, *El bien humano como construcción sociocultural*, 65.

²⁹ Ver Lonergan, *Método en teología*, 344-346.

corresponsables necesitan de un alto grado de sentimiento comunitario para dar respuestas intencionales que tienden al objeto-valor (el bien) por el dinamismo inteligente auténtico (*the self-transcending way* o la autotranscendencia).

En síntesis, la tarea de cada sujeto actuante en la construcción del mundo, pretende buscar un mayor grado de funcionamiento de las sociedades y proponer formas de relaciones responsables hacia un sistema de valores que facilitan la autotranscendencia de cada uno y de todos. Además, la búsqueda certera y eficaz del bien humano exige un ordenamiento actualizado de la comunidad humana que responda a sus obligaciones actuales. La comunidad de las naciones, por eso, debe preguntarse por la bondad de la estructura social en cuanto bien común. La respuesta a esta pregunta puede llevar a un mejoramiento de las estructuras sociales y apela a una cooperación mayor de los conciudadanos. Un ordenamiento verdaderamente humano del bien que funciona en concreto, determina los hábitos, las instituciones y la posición social personal de cada uno en todos los aspectos de sus vidas. El destino común de los bienes tiene una índole social; cuando éste se descuida, frecuentemente se convierte en ocasión de ambiciones y graves desórdenes. Por lo tanto, no es suficiente recordarlo para asegurar la permanencia del bien común y social; sino que es necesario también trabajar en la instauración de un sistema de los valores que lo regule: valores vitales (salud, fuerza, gracia, vigor, etc.); valores sociales (el bien de la sociedad civil); valores culturales (significado y valor en el hecho de vivir); valores personales (amar y ser amado); valores religiosos (corazón de la vida humana y del mundo del hombre).³⁰

2. La ambigüedad de la acción humana en cuanto a sus consecuencias históricas

Hemos dicho con la *Gaudium et Spes*: cuanto más se acrecienta el poder del hombre, tanto más amplia es su responsabilidad individual y colectiva para la edificación de un mundo más solidario y humanizado. Por lo tanto, si el hombre actúa con sabiduría y conciencia, se auto-edifica; o de lo contrario, se autodestruye. La norma de la actividad humana, de acuerdo con la voluntad divina, es que el auténtico bien del género humano permita al

³⁰ Ver Lonergan, *Método en teología*, 74.

hombre realizar íntegramente su plena vocación.³¹ Sin embargo, el bien humano no es estático: está en movimiento y es dialéctico; pues así como se da el bien humano como producto de las operaciones humanas bien realizadas, también se da el mal humano cuando se dan operaciones defectuosas o sesgadas. En la realidad humana coexisten en forma dramática, tanto en el ámbito personal como en el ámbito grupal, el bien y el mal humanos. El bien humano se va constituyendo a través de las personas y grupos que son operadores auténticos, en el sentido de que sus operaciones básicas son auto-trascendentes, es decir logran un desempeño exitoso que está guiado por los preceptos trascendentales de buen funcionamiento humano. El mal humano se genera cuando el operador (persona o grupo) queda autocentrado, en el sentido de que la operación no se realiza exitosamente y queda encerrada en sí misma; o también está desorientada por los sesgos o desviaciones.

En efecto, las estructuras invariantes del bien humano desarrollado anteriormente (el bien particular, el bien social y el bien de orden), nos permite constatar la complejidad del drama que implica la generación del bien humano en la historia humana. Por consiguiente, no sólo tenemos que vernos con el bien humano, sino también con el mal humano como correlativo del bien cuando éste se pone en movimiento y se vuelve dialéctico. Con razón, Lonergan nos pone en guardia cuando dice: “la descripción que hemos hecho de la estructura del bien humano es compatible con cualquier grado o desarrollo tecnológico, económico, político, cultural o religioso. Pero así como los individuos no solamente se desarrollan sino que sufren también sus decadencias, también ocurre lo mismo con las sociedades. Por consiguiente, tenemos que añadir un esquema del progreso social y de la decadencia social”.³² Por lo tanto, si se logra una concientización individual y colectiva de los hombres, la actividad humana estará orientada hacia el bien, y será una participación positiva en la obra creadora de Dios. Así, los hombres, realizando su trabajo de forma que resulte provechoso y en servicio de la sociedad, desarrollan la obra creadora en la historia. De hecho, el progreso del hombre empieza por el progreso intelectual. Ese desarrollo intelectual, que promueve el progreso, es un primer principio para diferenciar las sociedades humanas en cuanto al bien humano.³³ En cualquier tiempo la situación humana

³¹ Ver Vaticano II, *Dignitatis Humanae*, n° 7.

³² Lonergan, *Método en Teología*, 57.

³³ Ídem, *Filosofía de la educación*, 89.

incluso la acción humana cambia a la luz de una idea brillante: alguien delibera con los demás, se diseñan unas políticas, se ganan el consenso; y eso cambia la situación humana. Sin embargo, la decadencia en la acción humana empieza por el principio que diferencia la sociedad humana: los sesgos y el pecado como mal humano en el obrar. Por eso, todas las dimensiones de nuestro actuar humano, como forjadores de culturas y libertad en el mundo deben ser guiadas por el sentido del bien humano y evitar el mal humano y sus consecuencias.

2.1 El problema del obrar mal como sesgo general en la acción humana

Anteriormente sugerimos de manera progresiva los componentes del juicio de valor que son básicamente tres: el desarrollo del conocimiento de la realidad humana, el desarrollo de los sentimientos y valores, y el descubrimiento existencial de uno mismo como ser responsable en corresponsabilidad. Hemos visto que los juicios de valor se realizan en el crecimiento y desarrollo como efecto de una autotranscendencia personal; y constituyen un fracaso debido al dinamismo del autocentramiento, y a las desviaciones presentes en el proceso operativo moral. El juicio de valor se va constituyendo por el conocimiento de la vida humana, de sus posibilidades próximas o remotas; y por las consecuencias de los planes de acción proyectados. Por eso, cuanto más amplio y profundo es el conocimiento de la realidad humana en toda su complejidad, tanto más acertado y auténtico es el juicio de valor. Cuando el conocimiento de la realidad humana falla, los buenos propósitos y buenas ideas se vuelven ineficaces; y si se ponen en práctica, los resultados pueden ser desastrosos. El juicio de valor es el desarrollo del sentimiento moral como cultivo de respuestas intencionales a los valores. Este cultivo es lo que ordinariamente llamamos educación de los sentimientos morales: se trata de iluminarlos, fortificarlos, afinarlos y purificarlos. La educación de los sentimientos es semejante al de las habilidades. Aunque los sentimientos son espontáneos y no están sometidos a nuestra decisión, sin embargo se pueden reforzar por la atención y la aprobación; y se pueden debilitar por la distracción y la reprobación. Este trabajo educativo va ayudando a la persona en su propio autotranscenderse.³⁴ Un

³⁴ Ver Neira, *La teología como método*, 13.

rechazo de esta educación básica por el hombre puede llevarlo a un obrar mal o a introducir los sesgos y el pecado en la realidad y en su búsqueda de transformarla. Del mismo modo, el juicio de valor es el descubrimiento de uno mismo como responsable y corresponsable; y, una irresponsabilidad en la acción humana puede ser catastrófica para la humanidad. Así pues, el rechazo de un juicio de valor consciente y responsable da lugar a hablar del pecado con consecuencia del obrar mal en la acción humana. A continuación, abrimos un paréntesis para explicitar nuestro uso de la noción de pecado en nuestro caso.

De hecho, la cuestión de libertad en la acción humana lleva a considerar el pecado como opción fundamental por el rechazo del amor. En este sentido, el pecado es algo más profundo que todas las transgresiones de la ley; y todo acto pecaminoso presupone un ser pecaminoso: el mismo hombre que orienta mal su existencia. Es necesario hablar del pecador a partir de una mala decisión existencial fundamental y de los pecados como formas concretas de la decisión pecaminosa.³⁵ Con el pecado, el hombre rechaza a Dios; con los pecados, el hombre se vuelve de forma desordenada a sí mismo abusando de los hombres y de las cosas. Por eso, el pecado en sentido estricto teológico, es sólo la rotura con Dios, la separación del principio esencial de nuestro querer en una decisión consciente y libre. El pecado es un hecho evidente en la vida humana y hay que reflexionar sobre él; en algo que explica grandes diferencias en la acción humana. La razón por el cual decimos lo anterior es que el sentido estricto o formal del pecado como no aceptación o rechazo de la acción de Dios y su relación, puede ampliarse a otros ámbitos de tipo social o cultural. Desde este punto de vista, se puede considerar el pecado en cuanto crimen; el pecado en cuanto componente en el proceso social; y el pecado en el sentido de una aberración.³⁶

El pecado en cuanto crimen es más o menos un distanciamiento incidental, estadístico y relativamente pequeño de las normas aceptadas. El pecado en cuanto componente del proceso social es el “oponerse” al desarrollo del orden civilizador. El pecado en cuanto componente del proceso social deja que prosiga el desarrollo material y al mismo tiempo le arrebató su alma. El pecado en cuanto una aberración, es el mal que se opone al desarrollo cultural, al desarrollo de la captación de los invariantes del bien humano. En definitiva, uno

³⁵ Ver Porgueres-Marín, *La moral autónoma*, 41.

³⁶ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 99-108.

de los principios que diferencia la sociedad humana es el pecado como una negación que está en la base de la decadencia de la sociedad humana.

Nos parece conveniente tratar ahora de los sesgos y desviaciones en el bien humano que se originan por una mala operación del sujeto actuante. En la construcción sociocultural de la sociedad, los sesgos y desviaciones son las operaciones humanas mal realizadas o abortadas que hacen que el sujeto (persona o grupo) se auto-centre en una operación defectuosa o no realizada que no efectúa la operación deseada o necesaria para un buen desempeño operativo humano, personal o social.³⁷ Al presentar anteriormente la estructura del bien humano y sus relaciones operativas, aparecía claramente su dinamismo positivo generador de bien en los diversos ámbitos: bien particular, bien de orden, valores terminales. Sin embargo, al considerar el bien humano en movimiento es necesario introducir la noción de sesgos o desviaciones en la generación del bien que pueden afectar el mismo bien y convertirlo en realizaciones defectuosas del bien que es lo que ordinariamente llamamos mal; y, en nuestro caso, mal humano que lleva a la decadencia tanto personal como grupal. Si la clave del auténtico progreso humano es una inteligente, razonable y responsable cooperación comunitaria que siempre se complementa, la clave de la decadencia es una represión de esa cooperación y de esa comunidad. En el nivel de la realización personal se dan las desviaciones producidas por el drama de las neurosis y las incoherencias que pueden afectar el proceso moral, utilizando la racionalización: se justifica la incoherencia de la propia vida, acomodando los criterios a la forma como se vive; además se justifica, con argumentos ideológicos, la alienación que consiste en el descuido de los preceptos trascendentales: “sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable, ama”.³⁸

Lonergan identifica cuatro clases de desviaciones de la operación humana que llevan a los malos resultados históricos que ordinariamente llamamos “mal humano” y producen sufrimiento y decadencia en todos los ámbitos humanos.³⁹ Dos se refieren al dinamismo individual-personal (la dramática y la individual), y dos se refieren al dinamismo grupal, social y cultural (egoísmo grupal y aberración general). A nivel individual-personal, la

³⁷ Ver Neira, *El bien humano en la construcción socio-cultural de la sociedad*, 100.

³⁸ Lonergan, *Método en Teología*, 262.

³⁹ *Ibid.*, 99.

desviación dramática se da en la psique del sujeto cuyo censor bloquea las imágenes adecuadas para producir el acto de intelección de modo que las intelecciones no deseadas no surjan; y tampoco las preguntas relevantes para entender; en el ámbito personal se da también la desviación egoísta personal: el sujeto se hace las preguntas que se refiere a su propio bien o bienestar; y no se hace las preguntas que se refieren al bien o bienestar de los otros. A nivel grupal-social, hay un egoísmo grupal: el grupo sólo se hace las preguntas que se refieren a sus propios intereses y bienestar; y no se hace las preguntas que se refieren al bienestar de los demás, especialmente de los que están mal en esa sociedad.

A nivel social-cultural, se habla de una aberración general o de un sesgo general: es el caso del sentido común práctico que cree poder resolver acertadamente los problemas que se presentan en los ámbitos personal, social y cultural, prescindiendo del conocimiento teórico y de los análisis culturales. El sentido común práctico se vuelve omnipotente y acumula progresivamente malas intelecciones y malas soluciones que producen decadencia social y cultural. El conocimiento de sentido común, teniendo en sí la riqueza de las respuestas a los problemas concretos de la vida, tiene límites que, si no son complementados por otras formas de conocimiento, puede llegar a sesgos y desviaciones que producen como resultado acumulado la decadencia, tanto en las personas como en los grupos. Así como la serenidad de las buenas épocas pasadas se apoya en una integración del sentido común y del sentimiento humano, así también los tiempos tormentosos de crisis exigen el descubrimiento y la comunicación de nuevos actos de intelección y una adaptación consiguiente de las actitudes espontáneas.

Las filosofías y las ciencias humanas que se mueven en el ámbito de la teoría y en el análisis de las operaciones humanas (interioridad) pueden ayudar a corregir los sesgos de la practicidad del sentido común. La presencia del mal humano que acompaña siempre al bien cuando las operaciones mal realizadas hacen inauténtico al sujeto, plantea el problema de la necesidad de cambio o conversión en cada persona o grupo cuando hay algo que anda mal y produce el mal: es la posibilidad de recuperación y sanación en la que entran también la acción de Dios y su amor irrestricto que ayuda a potenciar los dinamismos positivos de la acción humana.

En fin de cuentas, los sesgos y desviaciones en las operaciones humanas no recuperadas en vista del bien humano, afectan negativamente no solamente a los individuos sino también a las sociedades y culturas. Sin embargo, hay una vía positiva que tomar: se puede afrontar el problema de los sesgos a partir del conocimiento de sentido común que es el conocimiento que tenemos ordinariamente para resolver los problemas concretos de la vida, y que se amplía en forma especializada en el ámbito del saber que denominamos ciencias humanas y sociales, en que están presentes la inteligencia y la libertad humanas.

2.2 La condenación de la destructividad en la actividad humana

La reflexión sobre el problema del obrar mal en la acción humana nos pone de presente que la libertad y la responsabilidad humanas ponen el bien humano en movimiento y éste se vuelve dialéctico: se dan el bien y el mal, el progreso y la decadencia, la autenticidad y la inautenticidad, con todas las ambigüedades de la historia humana.⁴⁰ Por tanto, el grado de las destrucciones que alcanzan al hombre tanto en el transcurso de sus operaciones históricas, como en su origen y en su término, nos invita a una condenación de la tendencia a la destructividad en la actividad humana. No se trata aquí de proceder a una enumeración ni a una exploración de las destrucciones causadas por los humanos a lo largo de la historia; sino, a la luz del Concilio Vaticano II, en especial de la *Gaudium et Spes*, juntarnos a la condenación de la destructividad en la actividad humana la cual repercute sobre la vida y las prácticas religiosas del hombre.

A nivel social, el Concilio Vaticano II, aun cuando reconoce la dignidad del hombre en sus actividades en el mundo, no niega que la conciencia agudizada de las contradicciones existentes en el mundo, engendra desequilibrios en la persona, en la familia y en toda la sociedad. La razón dada por el Concilio es que a menudo los hombres, con el corazón vacío de Dios, se hunden en la desesperación.⁴¹ En este caso, los padres conciliares propusieron que las reflexiones del Concilio Vaticano II en el marco de una Iglesia en el mundo, de cierta manera, deben representar una vía de optimismo en contra de las destrucciones

⁴⁰ Lonergan, *Método en Teología*, 69.

⁴¹ Ver *Gaudium et Spes*, n^{os} 8 y 21.

sociales; y deben ser una invitación a los hombres para que sus actividades de acuerdo con la voluntad de Dios, lleven a cabo con lucidez la transformación del mundo.⁴² Además, en varias aportes de la *Gaudium et Spes*, se constata que el rechazo de la destructividad en la actividad humana se hace más persistente cuando ésta atenta contra la vida humana; cuando viola la integridad física y moral de la persona humana. Cuando ofende la dignidad humana y con condiciones infrahumanas de vida; con condiciones laborales degradantes; cuando atenta contra el respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana, etc.⁴³ En esta óptica se considera como un falso optimismo todo intento, que en vez de remediar las miserias del mundo, multiplica armas destructivas o productos que niegan el derecho a la vida. De hecho, estamos hablando de la vida en cuanto don precioso de Dios al hombre y fuente de igualdad y de humanidad compartida.

En este orden de ideas, en 1971, el documento conclusivo del sínodo mundial de los Obispos en Roma, denuncia fuertemente que “las viejas divisiones entre naciones e imperios, entre razas y clases, poseen ahora nuevos instrumentos técnicos de destrucción; la rápida carrera a los armamentos amenaza el bien mejor del hombre, que es la vida; hace más miserables a los pueblos y hombres pobres, dando ventaja a los que son ya pudientes (...)”.⁴⁴ Tales constataciones aún no son superadas puesto que todavía surgen nuevas divisiones que separan más al hombre de su prójimo. Al mismo tiempo, se vuelve necesario hoy que la humanidad adopte nuevas rutas, que partan de una renovación de la mentalidad, para restablecer la verdadera paz, quedando el mundo libre de la ansiedad que lo oprime.⁴⁵ Por tanto, si no se sale al paso y no es superado por la acción social y política, el influjo de la nueva organización industrial y tecnológica; esto sólo favorecerá la concentración de las riquezas, y de la capacidad de tomar decisiones, que quedará en manos de un pequeño grupo de dirigentes. Una de las vías, quizás la más segura es la búsqueda de la voluntad de Dios en la acción humana para que ésta sirva a la glorificación de Dios y al bienestar de los hombres. Fuera de esta vía, los hombres tienden a oscurecer su corazón, se inclinan al mal y se sienten anegados por muchos males, que no pueden tener origen en su santo Creador.

⁴² Ver Martelet, *Las ideas fundamentales del Vaticano II*, 188.

⁴³ Ver *Gaudium et Spes*, n^{os} 27 y 71.

⁴⁴ Sínodo de Obispos, *La justicia en el mundo*, 1^a parte.

⁴⁵ Ver, *Gaudium et Spes*, n^o 81.

En síntesis, el hombre al negarse con frecuencia a reconocer a Dios como su principio, rompe la debida subordinación a su fin último; y también toda su ordenación, tanto por lo que toca a su propia persona como a las relaciones con los demás y con el resto de la creación. Sin embargo, el reconocimiento leal del progreso humano y de la autonomía del hombre, no es un impedimento para las denuncias de las deformidades materiales y por consecuencia espirituales del mundo; sino un reconocimiento de que el mundo puede ser auténtico en su progreso si los hombres emprenden la vía del bien humano y dejan de obrar mal en la creación. Hay que precisar que el Vaticano II no condena solamente las destrucciones sociales a cuya solución, todos deben aportar una acción eficaz y paciente, sino también a la destrucción religiosa operada por el ateísmo que puede tener como base un falso cristianismo. La *Gaudium et Spes* describió someramente el ateísmo como la negación de Dios o de la religión que se presenta no rara vez como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo.⁴⁶ En muchas regiones esa negación se encuentra expresada no sólo en niveles filosóficos, sino se inspira ampliamente en la literatura, en el arte, en la interpretación de las ciencias humanas y de la historia y en la misma legislación civil. Por eso, el Concilio advierte que el ateísmo puede encontrarse fortalecido por el sentido de poder que el progreso técnico actual da al hombre. El hombre adquiere así un sentimiento de autosuficiencia que lo vuelve extraño a todo lo que no proviene de su propia obra: Es el ateísmo sistemático.

Por tanto, la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios que lo creó; y por el amor de Dios que lo conserva. Muchos son, sin embargo, los que hoy día se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios, o la niegan en forma explícita en señal de protesta contra la existencia del mal en el mundo; o también como adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios.⁴⁷ De modo claro, la Iglesia afirma que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección. Sin embargo hay que reconocer que es Dios Creador el que constituye al hombre inteligente y libre en la sociedad. Y, sobre todo, el hombre es

⁴⁶ Ver *Gaudium et Spes*, n° 7.

⁴⁷ *Ibid.*, n°s 19-20.

llamado, como hijo, a la unión con Dios, a la participación de su felicidad; y es llamado a dar testimonio de una fe viva y adulta, con la ayuda de la acción del Espíritu de fidelidad y de comunión.⁴⁸ Esta afirmación anterior del Concilio Vaticano II, va de la mano con la afirmación de un investigador sobre el debate actual acerca de la divinidad del *bosón de Higgs*⁴⁹, cuando dice: “lograda la comprobación científica de la existencia de una partícula subatómica a la que se atribuye el origen de la masa y de la materia del universo, el que se pretenda con ello negar o sustituir la afirmación de fe que es la creación por parte de Dios, resulta ser una pretensión desubicada por cuanto desconoce los planos en los que se mueven la afirmación científica por una parte y la propuesta teológica por otra”.⁵⁰

En cuanto a la mención del *bosón de Higgs*, queremos considerarla como uno de los grandes logros del ser humano en el siglo XXI. El 4 de Julio de 2012, científicos del Gran Colisionador de Hadrones del CERN, confirmaron con un nivel elevado de certeza, el descubrimiento del *bosón de Higgs* tan fundamental para la física de nuestros días. Este descubrimiento tan crucial para el conocimiento final de la estructura de la materia es, sin embargo, tan esquivo – explica León Lederman –,⁵¹ premio Nobel de Física. De hecho, en su libro *The God Particle*⁵², Lederman nos conduce a lo largo de la historia de la ciencia, desde Demócrito hasta nuestros días, siguiendo las investigaciones y los hallazgos de los hombres que han tratado de penetrar los secretos de la materia, hasta llegar al momento presente, en que los científicos parecen hallarse en el umbral de ese último descubrimiento en que, gracias al gran acelerador “LHC” que se ha construido en el “CERN”, podrán encontrar la Partícula Divina y, con ella, esa hermosa explicación final en que todas las leyes de la naturaleza pueden expresarse en una única y sencilla ecuación. En los años 60, los físicos Peter Higgs, Francois Englert, Robert Brout, Gerald Guralnik, Dick Hagen y Tom Kibble en forma independiente, propusieron que el Universo en sus orígenes estaba

⁴⁸ Ver *Gaudium et Spes*, n° 21; *Lumen Gentium*, n° 15 y 42.

⁴⁹ El *bosón de Higgs* o *la partícula de Dios*, lleva así el nombre de un físico brillante: Peter Higgs, nacido el 29 de mayo de 1929, en Newcastle, Inglaterra.

⁵⁰ Múnera, “La partícula de Dios”, 6.

⁵¹ León Max Lederman, físico estadounidense, nació en Nueva York en 1922. En octubre de 1988, la Academia Sueca le concedió el premio Nobel de Física, compartido con los norteamericanos Melvin Schwartz y Jack Steingerger, por abrir nuevas oportunidades a la investigación de la estructura y la dinámica de la materia.

⁵² Ver Lederman, León; and Dick Teresi. *The God particle: if the universe is the answer, what is the question?* New-York: Dell Publishing, 1993.

lleno de un campo llamado *campo de Higgs* y que la interacción de las partículas con este campo ocasiona que ellas adquieran masa. Así, a mayor interacción con el *campo Higgs* mayor es la masa. El *bosón de Higgs* desempeña una función única en el modelo estándar (SM) y un papel dominante en explicar los orígenes de la masa de otras partículas elementales, al demostrarse experimentalmente la existencia de este bosón, el SM estaría completo y con él la descripción de los constituyentes de la materia. Las masas de las partículas elementales, y las diferencias entre el electromagnetismo y la fuerza débil (causada por los bosones), son decisivas en muchos aspectos de la estructura de la materia microscópica y por lo tanto macroscópica.

Para mayor información sobre este tema podemos referirnos también a los estudios de Stephen W. Hawking, *La teoría del todo. El origen y el destino del universo*,⁵³ que es una introducción a la historia y la estructura del universo. El gran físico británico Hawking nos ofrece la historia del universo, desde las primeras teorías del mundo griego y de la Edad Media hasta el Big Bang y los agujeros negros, en un libro didáctico. Newton, Einstein, la mecánica cuántica y la teoría de la gran unificación desfilan por estas páginas, acercando al lector de manera clara y amena los misterios del universo. También, sobre el mismo tema, Lisa Rindall en *El descubrimiento del Higgs*,⁵⁴ retoma el anuncio de que los científicos han descubierto una nueva partícula, una partícula que nos habla del poder del espacio vacío. Fue predicha hace casi cincuenta años sobre la base de consideraciones teóricas y la necesidad de hacer consistente el Modelo Estándar. Fue verificada mediante técnicas ingenieriles y experimentales sumamente complejas. Para Lisa, el descubrimiento de la partícula es tremendamente apasionante.

En efecto, lo desarrollado anteriormente no consiste en exponer nuestro conocimiento o cultura de la ciencia física sino considerar este descubrimiento como un ejemplo de esfuerzo humano que no debe tomar la dirección de la destructividad – tal como fue el caso de la bomba atómica al final de la II guerra mundial de 1945- ni tampoco debe ser considerado como una opción de competitividad con el Dios Creador. También conviene subrayar que además del bosón de *Higgs*, los nuevos descubrimientos influyen sobre

⁵³ Ver Hawking, Stephen. *La teoría del todo. El origen y el destino del universo*. Barcelona: Debolsillo, 2009.

⁵⁴ Ver Rindall, Lisa. *El descubrimiento del Higgs*. Barcelona: el Acantilado, 2012.

nuestras concepciones teológicas en relación con la vida y las actividades humanas. Por ello, una teología de la acción en la búsqueda de constituirse desde una dimensión interdisciplinaria no descarta un acercamiento con las ciencias físicas que desde sus modelos y características nos invitan a replantear ciertas creencias y a dar un testimonio más creíble en el entorno socio-religioso. De este modo, el debate sobre las relaciones entre ciencia y fe podrán superar los prejuicios desde una perspectiva epistemológica.⁵⁵ Esta reflexión da razón a esta afirmación: “todo movimiento, que significa vida, proceso (...) es comprendido desde diversas lógicas y perspectivas inter-relacionadas, pues toda aproximación será siempre parcial, limitada, relativa. De allí la necesidad de la interconexión a todo nivel, no sólo en los contenidos o métodos de una o varias disciplinas, sino también en lo epistemológico, es decir en los fundamentos y la concepción profunda de lo que entendemos por ciencia”.⁵⁶ En fin de cuentas, lejos de pensar que las conquistas logradas por el hombre se oponen al poder de Dios y que la criatura racional pretende rivalizar con el Creador, debemos, por el contrario, persuadirnos de que las victorias del hombre son signos de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio.

2.3 La creatividad del hombre en nuevas palabras creadoras

La afirmación de que la acción creadora del hombre y su proceso creativo como movimiento en el mundo, debe ser guiada por la fe, implica la escucha-respuesta y libertad del hombre. Dios creó todo por su Palabra eficaz, creadora y salvadora.⁵⁷ Pero, al crear al hombre a su imagen y semejanza, la acción creadora de Dios se va prolongando en nuevas palabras creadoras por parte del hombre su criatura, oyente y atento a la Palabra divina. Sin embargo, para responder coherentemente a la Palabra dirigida por su Creador, el hombre actuante necesita la fe en la acción salvífica de Dios por su Hijo Jesucristo. Una fe que toma la dirección de la auto-conversión del hombre y de su adhesión a Cristo Imagen perfecta del Padre. Así, la acción humana en la línea de la acción liberadora y

⁵⁵ Ver Soler-Gil, Francisco José. *Lo divino y lo humano en el universo de Stephen Hawking*. Madrid: Cristiandad, 2008.

⁵⁶ Tomichá, Roberto, “Vida religiosa cósmica. Interpelaciones desde la Física”. *En Revista Clar*, 4(2011), 25.

⁵⁷ Ver Benedicto XVI, *Exhortación apostólica Verbum Domini*, nº 3.

transformante de Cristo, incluye en su creatividad la inteligencia, la decisión, la corresponsabilidad, el amor y la libertad del hombre. Entendemos la creatividad como el desarrollo operativo humano positivo logrado mediante la autotranscendencia y las operaciones bien realizadas por el sujeto humano o grupal, lo que da como resultado la autenticidad humana o el buen funcionamiento operacional tanto en el ámbito personal como en el grupal. Aunque se refiere a todas las operaciones humanas, nos centramos más en los ámbitos de la intencionalidad (inteligencia y reflexión) y de la responsabilidad (decidir y amar).

A continuación, si aceptamos que hombre es un espíritu personal encarnado, esto comporta que el mismo hombre no tiene otra forma de existir que manifestándose a través de la materia, de lo contingente, de lo finito. Pero, el hombre es propiamente persona; otro asunto es que su manifestación existencial tenga que darse a través de lo contingente, de la naturaleza. De esta forma, se distingue en el hombre entre un plano trascendental y otro categorial; es decir, entre la persona trascendental, y su manifestación existencial a través de sus actos, que se dan encarnados en una naturaleza. Por tanto, la creatividad del hombre actuante está condicionada por los valores encarnados por este hombre. A su vez, si la plenitud de la vida moral de este hombre es la vida en Cristo, éste necesita de la gracia para llevar a cabo esa identificación con Cristo en sus actividades creativas. Aquí se subraya de nuevo la importancia de la gracia en el conjunto del actuar creativo del hombre (véase cap. III, 4.4), la cual se da a nivel trascendental; y que, como consecuencia, tendrá sus manifestaciones en el actuar categorial e histórico de la persona. Si bien, esa gracia multiforme le llega a la persona a través de los sacramentos sin pretender quitar la naturaleza humana, ni disminuir su sentido de colaboración en la creatividad. Con la ayuda de la gracia, la vida del hombre consistirá en reflejar, en su existir en el mundo, la imagen de Dios que lo constituye; y, con la esperanza de que ya Cristo ha asumido una naturaleza humana, se reflejará en plenitud la imagen perfecta de Dios que es el mismo Cristo. En este sentido hablamos de la gracia en la actividad creativa del hombre como la misma vida de Dios Trino en el hombre; como aquella realidad que eleva a la persona humana de manera proporcionada a su ser, el *ultimum potentiae* (el potencial último), la actualización de las posibilidades ontológicas del hombre en el ámbito natural y sobrenatural. Por tanto, el

hombre virtuoso, asistido por la gracia de Dios, es aquel que con la fuerza de la íntima orientación de sí mismo, realiza el bien mediante su acción honesta y recta, ya sea natural o sobrenaturalmente.

De hecho, nuestro objetivo aquí no fue retomar la reflexión anterior que hicimos sobre la gracia sino prolongarla subrayando que la creatividad del hombre es un aspecto de su respuesta en diálogo con Dios y como destinatario de la gracia divina. Es Dios quien sale al encuentro del hombre ofreciéndole su gracia y su misericordia. En efecto, es Dios mismo que se inserta en nuestro obrar humano, para sanar de raíz nuestra decadencia (por la gracia), y elevar nuestro progreso hasta los confines de la vida intratrinitaria. La gracia en este caso, es autodonación de un Dios que perfecciona al ser humano mismo en su misma esencia constitutiva, en su misma autoconciencia, autoposición y autodonación.⁵⁸ La victoria sobre el pecado, la restauración del orden destruido por el pecado y el descubrimiento existencial del sujeto crece, entonces, en extensión, precisión y refinamiento. Consecuentemente, las respuestas creativas del sujeto van siguiendo la calidad de la escala de valores: de lo agradable a los valores vitales, de lo vital a lo social, de lo social a lo cultural, de lo cultural a lo personal, de lo personal a lo religioso. En esta ascensión cualitativa en la realización de los valores, se llega a la cumbre: la alegría profunda, la paz sólida y la energía que produce el estar enamorado de Dios. Por lo contrario, el contexto de fracaso producido por las desviaciones humanas, se vuelve en la vida personal, social y cultural un peso inmenso que conlleva procesos muy serios de infelicidad y decadencia.

En fin, la construcción del bien humano sociocultural está relacionada con los dinamismos humanos que llevan a construir los bienes concretos necesarios para la vida humana en los ámbitos personal, social y cultural. En el ámbito humano existencial las decisiones humanas y su creatividad, van construyendo el mundo. También, el valor de la creatividad iluminado por la gracia de Cristo, tiende a las virtudes en la acción y a la libertad humana; y esto en la búsqueda de una realización de verdaderos valores, de lo que realmente vale la pena. La verdadera creatividad se desarrolla con una inteligencia práctica (practicidad o

⁵⁸Ver Yañez, *Esperanza y solidaridad*, 190.

razón práctica) en la búsqueda de responder a las necesidades humanas que van surgiendo; y también en la intersubjetividad, en la que están presentes los sentimientos que dan consistencia a las relaciones humanas, la amistad, el amor, el patriotismo, la fidelidad, etc.

3. La humanización constante del mundo de la vida por la acción humana

Una acción humana bien orientada, que valora atentamente el proceso creativo hacia un mundo más humano nos hace creer en la verdad transformadora de una ontología de la cotidianidad con miras a una intersubjetividad que asume la responsabilidad como perteneciente al mundo y la historia. En esta misma lógica, se necesita de una ética comunicativa capaz de recoger, en cuanto lenguaje, los contenidos materiales que escapan al formalismo ético. Se trata por tanto de dar un voto de confianza a la razón comunicativa, que se articula en el discurso argumentativo, en referencia permanente a la cotidianidad, pero simultáneamente en referencia a otros sujetos.⁵⁹ Sólo la ética comunicativa asegura la universalidad de las normas admitidas y la autonomía de los sujetos actuantes por cuanto recurre exclusivamente a la corroboración discursiva de las pretensiones de validez de las normas: sólo pueden reclamar validez aquellas normas en que todos los interesados se ponen de acuerdo, sin coacción, como participantes en un discurso, cuando entran en una formación discursiva de la voluntad. A continuación, trataremos de acercarnos a la importancia de las relaciones cotidianas con base en la intersubjetividad y en los valores terminales en un proceso de humanización constante del mundo. Esto quiere decir que los hombres no son sujetos aislados, sino seres en comunicación constante, lo cual construye la dimensión sociocultural del mundo de vida.

3.1 La intersubjetividad, base de una práctica solidaria en la acción humana

Cuando hablamos de la intersubjetividad humana espontánea en la práctica solidaria, nunca se entenderá adecuadamente en términos de clases sociales, ni en términos de las

⁵⁹ Ver Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 27-33.

relaciones de otros elementos de la sociedad (tecnología, sistemas económicos, política y cultura); sino como una dimensión distinta que constituye la base primordial de toda comunidad humana, incluida la comunidad de clases. Cuando se aborda la intersubjetividad en términos generales, parece ser el vínculo entre madre e hijo, esposo y esposa, padre e hijo; y se extiende hasta el pasado de los antepasados para dar significado y cohesión a la clase, a la tribu o a la nación.⁶⁰ De hecho, el sentido de formar parte de un grupo proporciona la premisa dinámica de la empresa común, de la ayuda y socorro, de la simpatía que aumenta las alegrías y comparte las tristezas. Aun después de que se ha logrado la civilización, la comunidad intersubjetiva sobrevive en la familia, en su círculo de parientes y su acreencia de amigos; en costumbres y usanzas, en las artes básicas, en las destrezas y habilidades, en el lenguaje, el canto y la danza; y más que todo en la psicología interior y en la radiante influencia de las mujeres. Así pues, la intersubjetividad espontánea debe reconocerse como poseedora de un papel constitutivo autónomo en el conjunto de procesos fundamentales en los que se originan los eventos sociales. Los desarrollos que fluyen de esta base particular de los asuntos humanos deben entenderse en términos mucho más diferenciados que los que permite cualquier teoría de la sociedad.

A continuación, nos preguntamos: ¿en qué sentido sirve la dimensión intersubjetiva espontánea de base a nuestra acción solidaria? Contestamos reafirmando que la acción eficiente del hombre imagen de Dios en y por Cristo, incluso su dignidad y su misión como cooperador libre y responsable en la construcción del mundo, tiene que extenderse a su salvación y a la renovación de la sociedad. De este modo, más allá de plantear preguntas angustiosas ante las dificultades de la vida habitual del mundo, tenemos que promover una práctica solidaria de la acción humana para que sea transformadora de todo el hombre (cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad); y también renovadora de toda la sociedad.⁶¹ En este sentido, la praxis socio-histórica del hombre actuante con sus procesos liberadores, no hace otra cosa, que re-descubrir la historia como lugar de la epifanía de Dios (*locus theologicus*) y como proceso de memoria y profecía (*memoria passionis*). Por tanto, el hombre que actúa según los principios de vida, construye el bien humano social en solidaridad con la creación y con el prójimo; así evita la decadencia

⁶⁰ Ver Doran, *La teología y las dialécticas de la historia*, 305.

⁶¹ Ver *Gaudium et Spes*, n° 3.

social, los sesgos o el sendero del pecado en el mundo, para abrazar la gracia operante en él por el Espíritu de Cristo. En consecuencia, la acción humanizadora del hombre en la sociedad y en el mundo, implica la práctica de la solidaridad sin indiferencia y se ejercita libremente dentro de las relaciones interpersonales. En efecto, la práctica de la solidaridad en la acción humana debe encaminarse hacia los sentimientos comunes de valores cualitativos hacia el prójimo. Los sentimientos comunes son creadores de la cooperación de las personas ligadas entre sí por sus necesidades o por el bien de orden, común a todas ellas y destinado a satisfacer las necesidades de todas. Por ello, en la comunidad de cooperación, las personas se relacionan también por los compromisos que han asumido libremente y por la expectativa suscitada en los demás a causa de los compromisos; por las funciones que han asumido y las tareas que pretenden realizar”.⁶²

Sin embargo, la noción de intersubjetividad que da sentido a la práctica solidaria en la acción humana no es tan fácil de resolver históricamente, teniendo en cuenta la contradicción entre los intereses de pertenencia y el interés emancipatorio de la auto-reflexión (entendida como interés encubierto en pseudo-objetivaciones y en fetiches).⁶³ A pesar de esta dificultad, Jürgen Habermas, ha descubierto en el psicoanálisis una ciencia social paradigmática, que busca investigar y destruir, mediante la reflexión intersubjetiva y las pseudo-objetivaciones que deforman el interés emancipatorio. Esto le permite a la vez reconstruir el sentido auténtico del lenguaje, como expresión posible de tal interés emancipatorio, en el caso ideal de una comunicación libre de presiones, legitimadas por dogmatismos. La pretensión de verdad de los discursos teóricos se basa en la anticipación de la posibilidad de un diálogo libre en todo sentido, mediante el cual se llegue a realizar históricamente el interés emancipatorio en una vida buena, orientada por fines humanos y que integre como medios: la ciencia y la técnica.

Para Habermas la emancipación introduce la cultura misma del lenguaje, aquello que nos libera de la naturaleza; pues el lenguaje es el único hecho que podemos conocer según su propia naturaleza. La estructura del lenguaje en cuanto tal nos da la objetivación de la desobjetivación y nos ubica en el horizonte intersubjetivo ideal, cuya idea nos abre a ese

⁶² Lonergan, *Método en teología*, 55.

⁶³ Ver Hoyos, *Los intereses de la vida y las ciencias*, 89.

poder no violento, propio por su naturaleza, de la argumentación y de la posibilidad de buscar el consenso no coactivo. En el lenguaje, Habermas ve la posibilidad de realizar el interés de razón, es decir, el interés emancipatorio, que para el idealismo alemán se daba en la identidad de conocimiento e interés en el ejercicio de la autoreflexión.⁶⁴

En el horizonte de la intersubjetividad que, según Habermas, abre al lenguaje, radicaría en última instancia, la posibilidad de una verificación del interés técnico y del interés práctico, orientadores de interpretaciones relativas de la realidad. Relativas por cuanto el interés técnico es marco de interpretación de la realidad como disponibilidad “para” (desde el interés puro de la razón práctica, es decir en un horizonte moral formal, el del imperativo categórico y los fines de la razón); el interés práctico lo es como posibilidad de comprensión “para” (una inclinación hacia la evidencia, fundamento de toda verdad). Ante la propuesta de una ontología de la vida cotidiana, que fundamenta la constitución de la intersubjetividad trascendental y de posibles objetos de la experiencia, Habermas quiere destacar un sentido más fuerte de la intersubjetividad en el ámbito de la argumentación racional, de los discursos teóricos, en los cuales se incorporan ciertamente los contenidos de la cotidianidad, pero son sometidos a procesos metodológicos específicos.

Naturalmente Habermas reconoce que la intersubjetividad, aunque se perfeccione hasta llegar a englobar la especie humana, no es sino subjetividad ampliada.⁶⁵ Pero subjetividad ampliada no significa simplemente volver a recurrir a la ontología de la cotidianidad como horizonte de constitución de objetos y como horizonte del sentido intersubjetivo de verdad. Subjetividad ampliada tampoco puede equipararse con una reducción del sujeto individual en el ámbito de una intersubjetividad, que sólo fuera reflejo de una materialidad, casi que responsable de su propia evolución. Esta concepción ideológica de la intersubjetividad, anticipada racionalmente da el sentido a los discursos parciales de una comunidad real y en último término a su práctica vital, tendencialmente orientada a realizar los ideales de la razón.⁶⁶

⁶⁴ Ibid., 90-91.

⁶⁵ Ver Habermas, *Conocimiento e interés*, 337.

⁶⁶ Ver Hoyos, *Los intereses de la vida y las ciencias*, 92.

3.2 La autotranscendencia como apertura al otro en relación con los valores terminales

En la experiencia cotidiana del vivir y convivir se constata que las relaciones interpersonales varían desde la amistad hasta la enemistad. Sin embargo, cuando las relaciones interpersonales se abren al otro con el fin de consolidar la comunidad de vida, las personas se vuelven más solidarias, se adaptan más fácilmente a todos los cambios de circunstancias, y pueden luchar juntas contra toda tendencia al desorden.⁶⁷ En este orden de ideas, las relaciones intersubjetivas deben tender a la trascendencia como dinamismo de la conciencia intencional. Al trascenderse, las relaciones intersubjetivas promueven al sujeto desde los niveles más bajos, a los niveles más altos de conciencia: de lo experiencial a lo inteligible, de lo inteligible a lo racional, de lo racional a lo existencial. Además de ser distintos y funcionalmente dependientes, los niveles de conciencia están unidos en el despliegue hacia objetivos plurales e intercambiables. De hecho, en el sujeto, como operador, a través de las preguntas, se da un tender a lo inteligible, a lo verdadero y a lo real; finalmente, cuando el sujeto confronta su mundo y se centra en su propio actuar en él, se convierte también en un tender al bien, a la pregunta sobre el valor, sobre lo que realmente vale la pena. Así, pues, la acción humana abierta al bien humano común permite la autotranscendencia del sujeto actuante. La noción de “autotranscendencia” tiene que ver aquí con los valores terminales y el destino común de los bienes de la tierra. Los valores terminales son los valores que se han escogido y, tienden a una bondad que esté más allá de toda crítica.⁶⁸ Pueden ser formas verdaderas del bien particular, o un verdadero bien de orden, o una escala verdadera de preferencias de valores y satisfacciones.

En el proceso operativo del sujeto actuante, podemos establecer con la ayuda de Lonergan una secuencia operativa que va de los juicios de hecho (autotranscendencia intencional) hasta los juicios de valor y la realización del valor (autotranscendencia moral). Se identifican así cuatro etapas ligadas: los juicios de hecho, las aprehensiones de valor, los juicios de valor y la realización del valor. Los juicios de hecho y los juicios de valor son semejantes en su estructura, pues en ambos se da la distinción entre criterio y significación (contenido).

⁶⁷ Ver Lonergan, *Método en teología*, 54-55.

⁶⁸ Ver Neira, *El bien humano como construcción sociocultural*, 58-59.

Ambos tienen como criterio la autotranscendencia del sujeto: el criterio de su verdad o falsedad está en la autenticidad o inautenticidad del sujeto. Esta autotranscendencia es puramente cognoscitiva-intencional en los juicios de hecho, y tiende a ser autotranscendencia moral en los juicios de valor.

Los juicios de valor son objetivos si proceden de un sujeto que se auto-trasciende, y por lo contrario, son meramente subjetivos si proceden de un sujeto que es auto-centrado y no se trasciende. La exigencia de objetividad está derivada de la autotranscendencia, en el sentido de que la objetividad es la auténtica subjetividad de una persona humana que es atenta, inteligente, razonable y responsable. La realización del valor con base en la autotranscendencia asume en el último nivel de preguntas para la liberación, un nuevo sentido que es moral, y que es la posibilidad de benevolencia y de beneficencia, de colaboración honesta y de amor verdadero; es la posibilidad de apartarse completamente del hábitat del animal y de llegar a ser persona en una sociedad. Nuestra capacidad de autotranscendencia llega a convertirse en valor cuando nuestro ser se transforma en un estar-enamorado que se manifiesta de diversas maneras: amor de intimidad, amor esponsal, amor de padres e hijos, amor del prójimo con su fruto de realización en el bienestar humano, amor a Dios que inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo. En la medida en que el hombre entra en la dinámica de estar-enamorado de Dios, se auto-entrega sin reservas y se auto-realiza sin restricciones ni reservas.⁶⁹

En efecto, el hombre realiza su autenticidad en la auto-transcendencia, es decir, en una apertura al otro, en la ruptura de las esferas encerradas en sí mismas. Del estrecho entorno del espacio-temporal, accesible a la experiencia inmediata, el hombre se mueve hacia la construcción de una visión del mundo y hacia la exploración de lo que él mismo podría ser y hacer. De este modo, nuestras actividades tienen influencia sobre la vida del otro por el hecho de que para un sujeto, actuar es ejercer influencia en otro sujeto; más exactamente, la acción de un sujeto es padecida por cualquier otro.⁷⁰ Por ejemplo, desde cierta comprensión de las reflexiones de Ricœur, se descubre que el acto que funda y desborda la conciencia del “yo”, lo ejercemos en el origen de nuestra propia potencia de actuar y lo recibimos de

⁶⁹ Ver Lonergan, *Método en teología*, 106-107.

⁷⁰ Ver Gilben, *Algunos pensadores contemporáneos de la lengua francesa*, 172.

nuestras expresiones. Lo vivimos, pues, doblemente como una pasión: el hombre que actúa soporta o sufre, y su acción es a la medida de su pasión. Así pues, la acción que se expone fuera de sí misma se impone y provoca un sufrimiento. En efecto, la ética de la interacción, con y por el otro, se define en relación a una disimetría en la acción y a la posibilidad de la “victimización”. Esta ética corrige sus horrores transfigurando el sentido de la acción y de la pasión. Para ello, los hombres en relación intersubjetiva necesitan emprender, desde una acción que podemos llamar “inter-compromiso”, una dialógica que superpone la relación a distancia a la relación cercana que evita la indiferencia. Así pues, el ser humano consciente y dinámico opta regularmente no por el bien meramente aparente, sino por el verdadero bien; alcanza su autotranscendencia y existe auténticamente; se constituye a sí mismo en valor originante y realiza valores terminales (el bien humano). El valor originante de valores es la persona humana con todos sus dinamismos operativos (experimentar, entender, juzgar, decidir, amar) que funcionan en forma auténtica: transforma la naturaleza en valores, y es creativa en un mundo mediado por la significación. Las personas auténticas que realizan la autotranscendencia a través de sus buenas elecciones, son correlativas a los valores terminales (valores auténticamente realizados). Cuando cada miembro de la comunidad busca la autenticidad para sí y la promueve en los otros en la medida de sus posibilidades, los valores originantes (personas y comunidades) y los valores terminales se superponen y se entrelazan. De este modo, el sujeto en su autotranscenderse al amar y ser amado, es fuente de valores en sí mismo y es una inspiración para los otros para actuar de manera semejante construyendo el bien humano. Por el contrario, en la medida en que las propias decisiones tienen sus motivos principales no en los valores que están en juego, sino en el cálculo de placeres y dolores, fallan la auto-transcendencia y la autenticidad de la existencia humana, así como la realización en valores en uno mismo y en la sociedad.

El dinamismo humano de autotranscendencia debe llevar al desarrollo de la autenticidad personal y comunitaria; sin embargo no es algo definitivamente adquirido: tiene sus alternativas y altibajos; puede fracasar en las elecciones particulares por las desviaciones, los sesgos individuales y grupales, y las desintegraciones, que promueven la inautenticidad personal y comunitaria. Por eso el discernimiento, la sanación y la conversión son siempre

necesarios en los procesos humanos.⁷¹ Es obligación de todos los seres humanos trabajar para que sus actividades tiendan a restablecer rectamente el orden de los bienes temporales y su orientación a Dios por Jesucristo. Así todo esfuerzo humano y todas actividades humanas, después de haberlos propagado por la tierra y de acuerdo con el mandato del Señor, serán iluminados y trasfigurados en Cristo.⁷²

3.3 La diversidad de relación con el prójimo en una intención común

La presente reflexión pretende prolongar la anterior desde algunos aportes de Paul Ricœur. En efecto, en el movimiento intelectual post-Concilio Vaticano II, la obra de Paul Ricœur capta la atención por su actualidad cultural y su agudeza fenomenológica que ofrecen insumos complementarios para una reflexión sobre la acción humana en el mundo y en la sociedad. En los preámbulos de nuestra propuesta de fundamentos para una teología de la acción, (véase, cap. I), hemos subrayado sumariamente que en Ricœur resuena el estudio de la “Acción” de Blondel como un lugar propio de la reflexión filosófica francesa además de su apertura infatigable en la estructura de la acción personal, al pensamiento, al *cogito*, hasta que el “sí mismo como otro” permanece como el pivote de su ontología.⁷³ En este sentido, atendamos un llamado a elaborar una reflexión sobre el prójimo (o una sociología del prójimo) desde la virtud de la caridad en los límites de una sociología entendida como la ciencia de las relaciones humanas en grupos organizados.⁷⁴ Queremos añadir – sin que sea tal vez su intención – que las reflexiones de Ricœur nos invitan a entender las relaciones con el prójimo desde un polo metodológico, es decir, desde la significación de la actividad histórica objetiva; y desde el polo ético, en el sentido de una crítica de las pulsiones civilizadoras de nuestra época: el juicio de valor. En esta óptica, el acto se entiende gracias a la relación de “lo mismo al otro”, así como nuestro acto de ser que es la acción. El hombre, en su búsqueda ontológica, ejerce la acción dejándose alcanzar por otro; por su acto de existir en su afirmación consciente y en su sentimiento.⁷⁵

⁷¹ Ver Neira, *La teología como método*, 4.

⁷² Ver *Gaudium et Spes*, 39.

⁷³ Ver Gilben, *Algunos pensadores contemporáneos de la lengua francesa*, 124.

⁷⁴ Ver Ricœur, *Histoire et Vérité*, 100.

⁷⁵ Ver Gilben, *Algunos pensadores contemporáneos de la lengua francesa*, 138-139.

Con base en todo lo anterior, podemos afirmar que la encarnación histórica del prójimo, hace de él un socio; pero la atención al socio proviene, de que en derecho y en esperanza, él es el prójimo. La historia mantiene la energía de la caridad, pero finalmente la caridad es la que gobierna la relación “tu – yo” de manera inmediata; y gobierna la relación al prójimo en un campo ético, dándole una intención común. Así, la constante preocupación por una intención común en la diversidad de relación con el otro sería la tarea de una teología del prójimo entendida como una teología del encuentro.⁷⁶ Esto significa que la acción humana hace parte del encuentro del hombre con el hombre y del hombre con Dios; y gracias al lenguaje este encuentro se hace público, es decir, común. La tarea de esta teología prospectiva sobre el prójimo será la de buscar la posibilidad de una unidad de intención subyacente a la diversidad de relaciones con el otro (el prójimo); se debe buscar eliminar la oposición brutal que a veces vivimos entre las relaciones personales y las relaciones administrativo-sociales, para favorecer la construcción del Reino de Dios en el mundo.

En esta misma óptica de diversidad de relación con el otro considerado como prójimo, una breve referencia a Habermas en su libro “teoría de la acción comunicativa” puede ayudarnos a ver más claramente en este asunto; y a descubrir cómo la acción humana por ser común es también comunicativa. En efecto, Habermas afirma que la acción comunicativa es una acción regulada por normas, y por medio de ella los miembros de un grupo social orientan su acción por valores comunes y entienden mejor las estructuras del mundo vital compartido por todos.⁷⁷ Por eso, el sujeto actuante o el participante en interacciones con otros sujetos, transmite determinada imagen de sí-mismo al poner de manifiesto lo que desea (su propia subjetividad); y la acción humana cuenta para ello con las organizaciones sociales y sobre todo con los medios de comunicación para alcanzar el entendimiento. La racionalidad comunicativa, en el caso de la acción, permite hacer frente a las reducciones cognitivo instrumentales y para situarnos en la perspectiva evolutiva de la comprensión moderna del mundo vital compartido por las colectividades sociales. Ahora bien, nuestra relación con el mundo y nuestra relación con nosotros mismos, las cuales no se dan sino a través de nuestra relación con el prójimo, se producen en medio del lenguaje

⁷⁶ Ver Ricœur, *Histoire et Vérité*, 104-105.

⁷⁷ Ver Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 31.

(acto de hablar), al emplear este lenguaje orientado a entenderse.⁷⁸ Así en el ámbito de las interacciones comunicativas todo intento para una mejor comprensión mutua y una mejor estructura del mundo vital, debemos superar los imperativos burocráticos y económicos, que amenazan las relaciones, servicios y que consideran como objetos de la administración las vidas personales. En mi opinión, la diversidad de la relación con el prójimo asume como valor terminal la acción comunicativa que a su vez es intrínsecamente dialógica y nos orienta hacia la comprensión mutua; hacia el entendimiento entre los dialogantes para lograr un acuerdo que va más allá del logro eficiente propio de la razón instrumental – en esta forma entra en el marco de las experiencias vividas por todos –.

No vamos a profundizar en las reflexiones de Paul Ricœur sobre la teología del encuentro. Queremos insinuar brevemente, antes de concluir el tema de este subtítulo n. 3.3, que esta teología del encuentro podría tener una extensión en las relaciones personales y sociales con el entorno ambiental cósmico. Este aspecto fue ya tratado en un capítulo anterior capítulo anterior (ver cap. III, n. 3.4); sin embargo queremos insistir en la relevancia de que los hombres y mujeres de nuestro tiempo desarrollen una relación de respeto y de armonía con el medio ambiente. El fundamento de esta relevancia, lo hemos subrayado con Kehl, con el documento conclusivo de Aparecida, con otros autores, y con la alocución del Papa Francisco, del miércoles 5 de junio en la plaza San Pedro (ver, cap. III, n. 3.4.1 y 3.4.2). Ahora bien, insistimos en que no podemos dejar por fuera la relación del ser humano con el cosmos, y en particular con el medio ambiente; al contrario nos impulsa la misión, en nombre del Dios de la creación, de formar “a nuestros pueblos para descubrir el don de la creación, sabiéndola contemplar y cuidar como casa de todos los seres vivos y matriz del planeta (...)”.⁷⁹ Es conveniente desde la experiencia de intercambio de conocimiento sobre el medio ambiente (enseñar y aprender) que podamos construir una verdadera cosmovisión que integre al hombre, a la naturaleza y a la sociedad, para aportar soluciones a la actual crisis ecológico-ambiental.⁸⁰ En esta forma se hace posible una teología del encuentro con

⁷⁸ Ver Habermas, *Textos y contextos*, 23-29.

⁷⁹ Celam, *Documento Conclusivo de Aparecida*, n° 474.

⁸⁰ Según expertos de las Naciones Unidas, el planeta camina hacia un calentamiento global que subirá cuatro grados Celsius hasta el final de este siglo; aumento que no cesará, a menos que los gobiernos actúen sobre las causas de los cambios climáticos. La alerta se presenta en un estudio *Turn Down the heat* lanzado a finales de 2012. Ver informe de la *Revista Sinfronteras: Cambio climático*, 366 (junio 2013), 25-28.

el planteamiento de una interrelación entre Dios Creador y su creación, en la cual el ser humano es capaz de reconocerse como co-creador y librarse de un antropocentrismo exagerado. Esta nueva relación con el medio ambiente sostenida por una espiritualidad que valora la encarnación como movimiento del Espíritu en la creación, redimensiona nuestro sentido de existir y actuar en sintonía con el ritmo de la naturaleza y del cosmos.

En fin de cuentas, las relaciones existentes entre los hombres demuestran que todo hombre es una existencia con los otros y su vida está en una interdependencia cada vez más estrecha. Estamos de acuerdo en que no hay una existencia humana que no sea comunitaria porque los hombres son miembros de la misma familia humana y están mutuamente vinculados entre sí en el único destino de todo el mundo, compartiendo su responsabilidad.⁸¹ Es cierto que la persona humana tiene que “ejercitar responsablemente el señorío humano sobre la tierra y los recursos, para que pueda rendir todos sus frutos en su destinación universal, educando para un estilo de vida de sobriedad y austeridad solidarias”⁸²; pero también es cierto que cada persona es digna de respeto en sí misma y debe considerar al prójimo como otro yo, cuidando en primer lugar su vida y los medios necesarios para vivirla dignamente.⁸³ Si la persona humana en su existencia siempre está requiriendo del otro y siempre está con el otro, entra en una dialéctica de dar y recibir. Por esta razón hemos afirmado con Habermas que la mutualidad intersubjetiva de una comprensión recíproca, de una confianza mutua y de un acuerdo entre al menos dos sujetos, está inscrita en la relación del sujeto cognoscente frente a un mundo de acontecimientos y de hechos; en la relación práctica del sujeto en interacciones con otros sujetos actuantes en un mundo de sociabilidad; y, finalmente en las relaciones del sujeto sufriente y apasionado con su propia naturaleza interna, con su subjetividad y con la subjetividad de los demás. Esta tendencia del hombre a superar el individualismo, contribuye al desarrollo solidario de la humanidad y tiene su sentido pleno en el origen común de los hombres, en su vocación a la comunicación con Dios y en su común destino trascendente. Como lo hemos mencionado en las líneas anteriores, la vocación del ser humano se encuentra también en el encargo de Dios de gobernar la tierra; y debe colaborar con la creación cultivando la tierra (Gn 1-2).

⁸¹ Ver Sínodo mundial de Obispos, *La justicia en el mundo*, Iª parte.

⁸² Celam, *Documento Conclusivo de Aparecida*, n° 474b.

⁸³ Ver *Gaudium et Spes*, n° 27.

En el Nuevo Testamento, en la encarnación del Verbo, se unen Dios y el mundo. La recapitulación de todas las cosas en Cristo ha de llevar a una preocupación por el progreso integral de la humanidad en nuestro mundo y por una nueva relación con el cosmos. Hoy más que nunca, es importante que el ser humano tenga consciencia de que la actividad creadora y salvadora de Dios no se identifica con el esfuerzo humano y con nuestros proyectos, por muy buenos que sean. Sólo Dios puede crear y salvar del pecado en la acción humana. Sin embargo creemos que Dios en la construcción de su reinado tomará en cuenta los esfuerzos de construcción del ser humano, como lo afirma la *Gaudium et Spes*: “pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal: reino de verdad y de vida; reino de santidad y gracia; reino de justicia, de amor y de paz”.⁸⁴

4. La comunidad humana como dinamizadora de la acción humana en el mundo

A pesar de que hemos mencionado la noción de “comunidad” en varias oportunidades durante nuestra reflexión, es necesario precisar ahora que la “comunidad” aquí significa un grupo humano que logra en su vida la realización de una red o un conjunto de sentidos o significaciones comunes. De este modo, las “significaciones” forman parte de la realidad del sujeto existencial de la comunidad, de su poder de asimilación (función cognitiva), de sus valores y carácter (función constitutiva) de la comunicación de los bienes (función efectiva-instrumental); de la relación con el otro (función comunicativa); y todo eso en relación con la dialéctica de la comunidad. En nuestro trabajo es obvio que la noción de “comunidad” se extiende, se integra y se relaciona con la noción de “iglesia” como comunidad cristiana de vivencia de fe y como sacramento universal de salvación. De hecho esta idea es coherente con lo que dice el Concilio Vaticano II en la *Gaudium et Spes*, cuando deja entender que las consideraciones sobre el sentido profundo de la actividad del

⁸⁴ *Gaudium et Spes*, n° 39.

hombre, constituyen el fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo, y también la base para el mutuo diálogo. La Iglesia que existe en este mundo vive y actúa con él; nacida del amor del Padre Eterno, fundada en el tiempo por Cristo redentor, reunida en el Espíritu Santo, tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el mundo futuro podrá alcanzar plenamente.⁸⁵ De esta forma, la Iglesia, entidad social visible y comunidad espiritual, avanza juntamente con toda la humanidad; experimenta la suerte terrena del mundo; su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios. Al buscar su propio fin de salvación, la Iglesia no sólo comunica la vida divina al hombre, sino que además difunde sobre el universo mundo – en cierto modo – el reflejo de su luz; sobre todo curando y elevando la dignidad de la persona, consolidando la firmeza de la sociedad, y dotando a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profundos. Este tema se ampliará en el punto 5 de nuestro presente capítulo.

Ahora volvemos para precisar la noción de “significaciones” que hemos hablado antes se considera como significaciones portadoras de sentido en nuestra vida, las que llevan al sujeto que actúa, a compartir su realidad, a auto-apropiarse y a comunicar su persona al otro. De hecho, tal y como acontece en la vida del hombre, en los procesos de auto-construcción de sí mismo individual y comunitariamente, y de construcción de su propio mundo, la apropiación existencial y práctica de un sentido, llega a ser así una realidad constitutiva de la persona, del grupo, de la sociedad y de la cultura al conformar su estilo de vida y orientar su obrar.⁸⁶ El significado común se dinamiza en la comunidad social, religiosa y cultural.

4.1 Los dinamismos y la dialéctica de una comunidad humana

Partiendo de una noción de definición de Robert Doran en *la teología y las dialécticas de la historia*, aceptamos que la “comunidad humana” se constituye por la dinamización de cuatro niveles operativos: experiencia común, comprensión común, juicios comunes,

⁸⁵ Ver *Gaudium et Spes*, nº 40.

⁸⁶ Ver Roux (De), *Doctrinas: multiplicidad*, nº IV.

valores o líneas de conducta comunes de los sujetos actuantes.⁸⁷ Podemos añadir que la comunidad dinamiza también el conocimiento social y la construcción social común como fundamentos del progreso humano. El dinamismo de la comunidad se entiende como el proceso interno y operacional que pone en movimiento las actividades y la construcción de la misma. De cierta manera el dinamismo de la comunidad es consecuente al dinamismo de las personas las cuales por naturaleza son fundamentalmente seres operativos.⁸⁸ Así como los individuos no solamente se desarrollan sino que sufren decadencias, también ocurre lo mismo con las comunidades en las cuales se vive una dialéctica integral, o tal vez mejor, una tensión creativa de dos principios de cambio social, vinculados pero opuestos de transformación de la realidad compleja: son la intersubjetividad primordial y la inteligencia práctica (la tecnología, la economía, el estado y la cultura).

La noción de intersubjetividad la hemos elaborado anteriormente valorando su rol en la acción solidaria en las estructuras sociales. La inteligencia práctica es la fuente de la tecnología, del sistema económico y del orden político; y funciona en tensión dialéctica con la espontaneidad intersubjetiva. Y la integridad o distorsión de la dialéctica está directamente en función del nivel cotidiano de la cultura cuya integridad está asumida por la *cosmópolis*. Se trata de un desarrollo de la inteligencia, una dimensión de conciencia que exige del hombre la lealtad más acendrada, que se implementa a sí misma principalmente mediante esa lealtad, que es demasiado universal para ser sobornada, demasiado impalpable para ser forzada, demasiado efectiva para ser ignorada.⁸⁹ La función de la cultura en este nivel es promover una dialéctica integral entre la intersubjetividad y la practicidad.

Como lo veremos después con mayor detalle, la cultura en sus dimensiones tanto cotidiana infraestructural como reflexiva superestructural, es la condición que hace posible la integridad de la dialéctica entre la intersubjetividad espontánea y las estructuras tecnológicas, económicas y políticas, creadas por la inteligencia práctica.⁹⁰ Así, la dialéctica integral de la comunidad humana es la condición que hace posible una sociedad

⁸⁷ Ver Doran, *La teología y las dialécticas de la historia*, 309.

⁸⁸ Ver Neira, *El bien humano en la construcción socio-cultural*, 71.

⁸⁹ Ver Doran, *La teología y las dialécticas de la historia*, 310.

⁹⁰ *Ibid.*, 309.

que fomente en el más alto grado la participación inteligente y libre de los sujetos dramáticos, en la forja del mundo y de sí mismos como obra de arte. Por tanto, en la dialéctica de la comunidad, la relación de la intersubjetividad y la practicidad, se va convirtiendo irreversiblemente en una realidad cultural global.

Ahora bien, cuando Lonergan habla de dialéctica se refiere, en primera instancia a un discernimiento de las diferencias y conflictos humanos en los diversos ámbitos de la actividad humana en la historia que tienen como clave última la dialéctica entre autenticidad y no autenticidad de las operaciones realizadas por las personas y los grupos como sujetos operadores de las actividades humanas. A continuación, las dos nociones importantes que Lonergan utiliza al referirse a las dialécticas de la persona humana como sujeto operador, expresan la situación de buen funcionamiento de la operación en una operación realizada con éxito, autotranscendencia (*self-transcendence*); y la situación de una operación mal realizada o frustrada: autocentramiento (*self-regarding*).⁹¹ Estas dos nociones han sido utilizadas cuando habla de la respuesta inteligente a los valores, sin embargo pueden ampliarse a todos los ámbitos del operar humano: experimentar, entender, juzgar, decidir y amar. Por consiguiente, persona y comunidad son inseparables; y todo lo que concierne a la persona tiene influencia sobre la sociedad, porque la persona es el sujeto, el principio y fin de todas las estructuras sociales.

De lo que hemos afirmado anteriormente, con la ayuda de algunos autores, podemos concluir que una teología de la acción humana tiene que valorar el proceso de socialización que se hace más evidente en nuestra época gracias a las nuevas tecnologías porque tiene que ver con la persona humana en busca de una verdadera humanización. También, en virtud del respeto por la dimensión social esencial a la persona humana – aun a pesar de las dificultades que pueda presentar su evolución – una reflexión teológica de la acción humana debe promover el bien común, debe tender a que todas las personas, como también todas las comunidades, puedan alcanzar realmente su propia perfección. Esto impone a la comunidad el deber de defender los derechos fundamentales del hombre. El orden social y el bien común no son entidades estáticas; forman una realidad evolutiva diaria, fundada

⁹¹ Ver Neira, *El bien humano como construcción sociocultural*, 75.

siempre en la verdad y la justicia y vivificada sin cesar por el amor. El amor de Dios y el amor del prójimo son por ello las exigencias más profundas de vida. El progreso actual de la socialización ofrece una ocasión preciosa para hacer efectivo el amor de los hombres, porque el ser humano no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega desinteresada de sí mismo.

4.2 La dialéctica del sujeto histórico en el movimiento del mundo vital

Hemos expuesto la idea de que la dialéctica del sujeto en el movimiento de la vida es constitutiva de la acción de la comunidad humana, las sociedades y las culturas. Sin embargo, por la condición dialéctica de sus actividades, sólo haciendo referencia a un conjunto de significaciones comunes y en comunidad social, puede el individuo crecer en experiencia, comprensión, juicio, y decidir lo que ha de hacer por sí mismo. La razón es que el sujeto operador en su proceso hacia la autenticidad integral a través de sus conversiones, se mueve en las tres grandes áreas del vivir y obrar humano: el ámbito de la vida social, el espacio local y cultural, y la relación con Dios. En efecto, tal como lo dice Lonergan, la condición metódica del bien y sus condiciones existenciales, es la formación del hombre como actor inteligente, responsable y amante de su historia.⁹² Así, para construir el bien humano y sus invariantes (el bien particular, el bien social y respetar el orden establecido por las autoridades competentes), se necesita una integración del sujeto o una auto-apropiación del sujeto, que le permita establecer las diferencias al nivel del bien. La auto-apropiación del sujeto consiste en entenderse a sí mismo para distinguir con toda facilidad sus actos internos, y sus mutuas relaciones. En este caso, la autoapropiación, pide un esfuerzo continuo del sujeto, como una repetición, para aprender las maneras justas con las cuales la actividad humana puede transformar el mundo y facilitar el bien humano común. También, el sujeto debe fomentar el autocontrol que le permitirá elaborar la conciencia histórica de sí mismo; luego, lograr la integración histórica por una lucha contra los riesgos de las diferencias en el nivel del bien; finalmente por un esfuerzo de cooperación en los trabajos para superar estas diferencias. En síntesis, el camino para la

⁹² Ver Pérez, *Filosofía y Método de Bernard Lonergan*, 15.

integración del sujeto y de su mundo es la auto-apropiación y es tal vez una de las necesidades mayores del hombre moderno al afrontar su desintegración interior y la decadencia.⁹³ Seguimos afirmando que la integración del sujeto en el mundo vital a partir de la auto-apropiación, le permite descubrir los significados y valores comunes que se encarnan en su cultura. En este sentido, el sujeto es capaz de trascendencia y goza de las posibilidades de autorrealizarse como ser moral.⁹⁴ Estamos hablando aquí de la autorrealización que da como resultado un hábito intelectual del sujeto en la construcción del bien humano. Estamos hablando también del sentido común entendido como una acumulación de chispazos inteligentes – común a la inteligencia humana –. Sin embargo, el objeto específico del hábito intelectual del sentido común es que en todas las ocasiones ordinarias un individuo sea capaz de captar exactamente cómo comportarse, y cómo hacer bien las cosas. Así, el sujeto operador, a través de las preguntas, tiende a lo inteligible, a lo verdadero y a lo real. Para lograr la finalidad del bien humano, además de una simple responsabilidad, el sujeto apela a normas inmanentes, a lo verdadero contra lo falso, a lo correcto contra lo errado, a lo bueno contra lo malo.

También la cooperación en el bien, la distribución de las tareas, la búsqueda de lo correcto, llevan al sujeto operador a un nivel de integración histórica que implica a la vez un desarrollo aplicado y práctico.⁹⁵ Por eso, la razón práctica, se identifica con las condiciones de inteligibilidad de la acción sensata, entendiendo ésta como la posibilidad de dar cuenta de manera inteligible a otro de sí mismo, en determinadas categorías de lenguaje y de valor de una comunidad.⁹⁶ La razón práctica tiene una función crítica que es desenmascarar las distorsiones alienantes del vínculo comunitario, incorporando la crítica de la ideología y, buscando las raíces de esas distorsiones en relaciones disimuladas entre trabajo, poder y lenguaje realizadas en los vínculos comunitarios. Si aplicamos la reflexión anterior a la Iglesia como comunidad cristiana que actúa en el mundo, esto implica que la Iglesia misma tenga una actitud autocrítica ante sus acciones en el mundo y sus teologías. También debe

⁹³ Ver Pérez, *Filosofía y Método de Bernard Lonergan*, 16.

⁹⁴ Ver Marín-Pogueres, *La moral autónoma*, 276.

⁹⁵ Ver Lonergan, *Método en Teología*, 115.

⁹⁶ Para Ricœur, la acción sensata permite explicar y ser explicada, es decir, permite colocar bajo la iluminación de ciertas disposiciones que tienen carácter de generalidad, lo que posibilita que sea comprendida en diversas instancias y condiciones culturales diferentes del lugar donde se origina. Ver Ricœur, *Hermenéutica y Acción*, 115-133.

hacerse cargo de revisar sus estructuras históricas anticuadas para entrar realmente en la era de verdadero *aggiornamento*, es decir a una actitud realista, llena de sentido y que responde a los nuevos datos (ver cap. II, n.2.4). En efecto, el Concilio Vaticano II ha permitido redescubrir las dimensiones festivas y simbólicas de la fe de la Iglesia a través de la liturgia, cumbre a la cual tiende su actividad;⁹⁷ esto supone desde la perspectiva histórica una significativa corrección y apertura de las estructuras que están íntimamente ligadas con toda clase de relaciones sociales, técnicas y culturales.⁹⁸

Volvemos a decir que en Habermas, la racionalidad que permite la realización de los vínculos comunitarios se llama la racionalidad comunicativa. La noción de “racionalidad comunicativa” es fundamental en la comprensión de la dialéctica del sujeto en el mundo de la vida. De hecho, al elaborar el contenido normativo de la idea del entendimiento en la racionalidad comunicativa, Habermas se refirió al concepto de mundo de la vida (*lebenswelt*) como aquello que permite a los individuos y a los grupos adoptar orientaciones racionales de acción.⁹⁹ En relación con los procesos comunicativos hacia el entendimiento, el mundo vital funciona como una reserva acumulada del trabajo de interpretación de las generaciones pasadas y contrapeso contra el riesgo de desacuerdo en el proceso de entendimiento. Los que pertenecen a las mismas colectividades sociales suelen compartir el mundo vital y por su acción comunicativa se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida.¹⁰⁰ Desde la perspectiva de los participantes en la acción comunicativa, se advierte que el conocimiento se orienta hacia el mundo objetivo físico, social o moral y subjetivo o estético. Por tanto, aquí no hay ruptura entre ciencia, moral y estética. Antes bien, se ve una radical unidad y su enraizamiento en una razón comunicativa que es específicamente humana, no razón instrumental.

En resumen, en una teología de la acción de índole integradora, el sujeto debe ocupar un puesto preponderante por su función en la constitución del bien social sobre la base del entendimiento. También, somos conscientes de que la noción de sujeto (histórico) por su

⁹⁷ Ver *Constitución sobre la Sagrada Liturgia (Sacrosanctum Concilium)*, n° 10.

⁹⁸ Ver *Lumen Gentium*, n° 1.

⁹⁹ Ver Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 70.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 104.

dialéctica en el mundo de la vida, constituye un desafío para pensarla teológicamente en determinadas realidades (política, laboral, económica, tecnológica, artística, social, etc.). Para ello, la visión antropocéntrica en una teología de la acción viene a ser una exigencia misma de su origen eclesiológico y de sus fuentes en una Iglesia a la que se ha confiado la manifestación del misterio de Dios, “que es el fin último del hombre, que descubre con ello al hombre el sentido de la propia existencia”.¹⁰¹ La preocupación por servir al hombre ha influido de modo tan decisivo en la atención dada al mismo y a su mundo que se han cambiado muchos aspectos en la vida social que han permitido a una reflexión teológica de la acción humana utilizar un lenguaje inteligible para el hombre de hoy y profundizar en los misterios salvíficos, especialmente en la dimensión evangelizadora a la luz de la fe y del conocimiento del mundo contemporáneo. Esta orientación permite también valorar la acción del hombre que a través de su inteligencia y su capacidad de amar, ha cambiado este mundo en el que se dan claramente los progresos; y también se dan los errores y la decadencia en medio del drama humano-histórico.

4.3 La dialéctica de la sociedad y las culturas en la acción humana

Para completar el aspecto dinamizador de la acción de la comunidad humana, vamos ahora a desarrollar el aspecto dialéctico de la sociedad y de las culturas. Comenzamos por decir que la dialéctica de la sociedad se entiende mejor en su conexión con la estructura invariante del bien humano que hemos desarrollado anteriormente (el bien particular, el bien social, el bien de orden y el valor). La razón es que el bien humano es algo que puede hallarse en cualquier sociedad humana; y si han de existir sociedades positivas sus promotores tienen que comprender la noción del bien que puede orientar la solución de muchos problemas humanos.¹⁰² Según una definición tradicional, la sociedad es concebida como “la colaboración organizada de los individuos para la consecución de un fin o de unos fines comunes”.¹⁰³ A partir de esta comprensión muy general, se distinguen diferentes clases de sociedades con su propia esfera y autoridad última; y entre las sociedades

¹⁰¹ *Gaudium et Spes*, nº 41.

¹⁰² Ver Lonergan, *Filosofía de la educación*, 60-65.

¹⁰³ Ídem., *Método en teología*, 344-346.

podemos mencionar a las iglesias, conocidas también como “sociedades perfectas”. Sin embargo, hay que tener en cuenta que lo social no es solamente todo contacto entre seres humanos en un territorio dado sino también la satisfacción comunitaria de las necesidades de todos los seres humanos mediante la cooperación y la estructuración social del bien. Así, pues, el fundamento de la sociedad es la comunidad humana dinamizadora del bien humano sobre un principio moral, religioso, o cristiano. El principio moral consiste en que los hombres son responsables individualmente de lo que hacen de sí mismos, y colectivamente del mundo en que viven. El principio religioso es el don que Dios hace de su amor. El principio cristiano asocia el don interior del amor de Dios a su manifestación exterior en Jesucristo y en aquellos que lo siguen.

La noción de “sociedad” es dialéctica y abarca diversas características específicas. Como comunidad humana la sociedad está compuesta de cinco elementos distintos pero interrelacionados: la espontaneidad intersubjetiva, las instituciones tecnológicas, el sistema económico, el orden político y cultural. La dialéctica social fundamental es entre la inteligencia práctica (tecnología, economía) e la intersubjetividad (relaciones sociales). Dentro de la practicidad, y una intersubjetividad más espontánea, constitutivas de la sociedad como comunidad humana.¹⁰⁴ La manera en que los cinco elementos constitutivos de la realidad social están de hecho relacionados entre sí en una sociedad dada, determina la medida en que esa sociedad tiende a favorecer el proyecto histórico positivo o estorba y prohíbe su realización. Más precisamente, el proceso del desarrollo o mal desarrollo de la persona como artista dramático, y el progreso o decadencia de la realidad social tienen que entenderse en sus relaciones recíprocas.

En efecto, se entiende que el deseo de hacer de la propia vida una obra de arte en el movimiento de la vida, se cumple más fácilmente cuando las condiciones sociales que constituyen el contexto de ese proyecto, estimulan el cambio personal, alientan el desarrollo y ejercicio de las facultades de la persona para entender, razonar y escoger responsablemente. El proyecto se impide en la medida en que las probabilidades de que ocurran el chispazo inteligente, el juicio razonable y la decisión responsable disminuyen, ya

¹⁰⁴ Ver Doran, *La teología y las dialécticas de la historia*, 304-306.

sea debido a condicionamientos psiconeuróticos, al absurdo social que se expande o, en el límite, a un control totalitario. Una sociedad se emancipará de las garras del azar, de condicionamientos, de evasiones de la inteligencia y del control, sólo en la medida en que las personas que la componen ejerciten su inteligencia, su racionalidad y su libertad responsable en la forja genuina de una obra de arte colectiva, conforme integran su mundo, sus relaciones con los demás y sus propias vidas.¹⁰⁵

¿Qué podemos decir sobre la dialéctica de la cultura? De hecho, la noción de cultura en el sentido empírico “es un conjunto de significaciones y valores que informan un determinado modo de vida”.¹⁰⁶ La cultura así entendida, abarca la totalidad de la vida de la sociedad: el conjunto de valores que lo animan y de desvalores que la debilitan. Así, los miembros de una misma cultura se reúnen con base en una misma conciencia colectiva.¹⁰⁷ Del hecho que la cultura de cada pueblo o étnico surge en el sentido que el hombre imprime en el mundo; la relación del hombre con el mundo, con la naturaleza y con sus hermanos está mediada también por la cultura. Podemos también considerar en este caso, la cultura como el universo humanizado que una comunidad crea consciente o inconscientemente; su propia representación del pasado y su proyecto futuro, sus instituciones y sus creaciones, sus costumbres y sus creencias, etc.¹⁰⁸ De esta forma, hablar de la dialéctica de la cultura es aproximarse a sus dos dimensiones fundamentales: los significados culturales y valores cotidianos que informan un estilo dado de vida; y el nivel reflexivo, que surge de las objetivaciones científicas, filosóficas y de las especializaciones eruditas (ciencias humanas y sociales).

En consecuencia, el producto de la praxis comunicativa en el mundo es ser constructora de cultura a partir de las maneras de interrelacionarse, de creer y de expresarse del hombre histórico.¹⁰⁹ En su dialéctica la noción de cultura se encuentra vinculada a una red de categorías tales como: la autonomía y la responsabilidad existencial, la intersubjetividad de relaciones personales, los valores, el mundo de vida, la practicidad y el movimiento

¹⁰⁵ Doran, *La teología y las dialécticas de la historia*, 307.

¹⁰⁶ Lonergan, *Método en teología*, 9.

¹⁰⁷ Ver *Documento conclusivo de Puebla*, n° 387.

¹⁰⁸ Ver Carrier, *Evangelización y cultura*, 25.

¹⁰⁹ Ver Parra, “Interacción del saber científico (...)”, 404.

humano de la historia. Todas estas categorías que ya hemos explicado anteriormente contribuyen al desarrollo de las culturas y a su dinamismo dialéctico. También, la cultura, en sus dimensiones tanto cotidiana (infraestructural) como reflexiva (superestructura), es la condición que hace posible la integridad de la dialéctica entre la intersubjetividad espontánea y las estructuras tecnológicas, económicas y políticas, creadas por la inteligencia práctica. El sujeto en cuanto práctico, inventa y desarrolla el capital, la tecnología, la economía y el estado.¹¹⁰

A modo de síntesis, la sociedad actual nos parece muy diferente a aquella en la cual se formuló la objeción de conciencia. Hoy en día se da una situación de pluralidad ética en las sociedades y las leyes responden a los consensos de las mayorías en torno a ciertos temas. Las leyes, a pesar de privilegiar ciertos valores no responden a un único patrón ético. Así, en las sociedades plurales, las convicciones personales o de grupos se pueden ver afectadas por determinadas leyes. En otras palabras, se puede producir un conflicto dialéctico entre la ley y la conciencia de algunos individuos. En este caso aparecerá claramente la dimensión dialéctica de las sociedades al perder de vista el equilibrio en las convicciones, en las decisiones inteligentes y las actividades que suelen ser de progreso para algunos miembros y de frustración para otros. Somos conscientes de que en una sociedad plural no se debe esperar que las leyes respondan a las convicciones éticas de un determinado grupo, sino que han de responder al consenso de la mayoría de sus miembros. En este sentido, Habermas exigiría la existencia de “un sistema de pretensión de validez” en las argumentaciones del por qué las normas sociales; esto tiene que ver con la afirmación de que se cumplen las condiciones de validez de una manifestación o emisión. Los miembros de la sociedad civil como oyentes no tienen más elección que aceptar la pretensión de validez, rechazarla, o dejarla en suspenso por el momento.¹¹¹

También podemos hablar con Habermas de la exigencia de “un discurso práctico” que tematice las normas debatidas de obrar; y, según esto, apunte a justificar la exigencia de exactitud problemática, incluso de esas normas. Como reglas del discurso práctico hay que hacer valer que: 1) cada sujeto capaz de hablar y de obrar puede tomar parte en el discurso;

¹¹⁰ Doran, *Teología y dialécticas de la historia*, 311-312.

¹¹¹ Ver Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 63.

2) cada quien puede replantear cada uno de los asertos; puede introducir cada uno de los asertos en el discurso; puede expresar sus actitudes, deseos y necesidades; 3) a ningún hablante se le puede impedir, por ningún tipo de coacción, dentro y fuera del discurso, percibir sus derechos establecidos en los números 1 y 2.¹¹² De este modo, la ética del discurso versa sobre cómo averiguar los principios de una comprensión comunicativa, desde la estructura de la argumentación discursiva, para los cuales debieran ser suficientes las normas del obrar. Por lo tanto, en nuestra sociedad, como ya hemos comentado, las leyes tienen que respetar unos irrenunciables éticos consensuados en torno a los derechos humanos que se reflejan en las constituciones de los estados. Esto implica que una cultura que pretenda proporcionar a sus miembros un comportamiento racional en todo sentido, tiene que fomentar, gracias a los más diversos procesos comunicativos, la apropiación de las consiguientes estructuras y de sus correspondientes competencias. Sólo por su subordinación a la síntesis superior de una cultura que no esté instrumentalizada, el hombre será capaz de hacer su contribución a la forja artística del mundo social. Esa cultura no instrumentalizada es la responsabilidad específica de la colaboración cosmopolita de la inteligencia, que constituye el contexto intelectual aun de una teología de la acción humana, que medie entre la significación y el papel de la fe cristiana, y la prevalente matriz cultural.

5. Aportes de una comunidad cristiana humanizadora a la construcción del mundo.

La noción compuesta de “comunidad cristiana” se utiliza aquí para hablar de una manera más amplia de la Iglesia cristiana “como la comunidad que resulta de la comunicación exterior del mensaje de Cristo, y del don interior del amor a Dios”.¹¹³ En efecto, la Iglesia cristiana es considerada comunidad de amor en el mundo tanto como sujeto y como objeto de la acción salvífica, signo e instrumento de la salvación.¹¹⁴ Se trata, pues, de la Iglesia de Cristo y del Espíritu de Cristo que la vivifica, la mueve y unifica como la comunidad de los fieles, convirtiéndola así en comunidad de salvación y mediadora de esta salvación en el

¹¹² Ver Engel, “la fe como práctica comunicativa”, En *Anamnesis*, Vol. 8, 150-151.

¹¹³ Lonergan, *Método en teología*, 347.

¹¹⁴ Ver Juan Pablo II, *Carta encíclica Redemptoris Missio*, n° 9.

tiempo.¹¹⁵ Por tanto, además de los signos, que pueden favorecer la vida comunitaria, tales como, convivencia, trabajar juntos, comer juntos, divertirse juntos, vivir juntos bajo un mismo techo, dormir juntos, rezar juntos; la comunidad cristiana es ante todo un salir de sí mismo, trascenderse en el otro, ser para el otro, servir dándose hasta la humillación y esto por la fuerza de la acción del Resucitado. Todo esto se expresa con una sola palabra: solidaridad.¹¹⁶

Queremos subrayar la importancia y el rol de la comunidad cristiana como comunidad específica, en la construcción del mundo. En este caso, enfocándonos en la noción de “comunidad” nos limitaremos a explicitar algunos aspectos de los aportes de la comunidad cristiana a la humanización del mundo por el Evangelio. Estamos convencidos de que en el interior de la comunidad cristiana va educando a las personas en un conjunto de significaciones comunes para que crezcan en experiencia, comprensión y juicio, y lleguen a encontrar por sí mismos que deben decidir por sí mismos acerca de lo que han de hacer de sí mismos. Así, pues, la comunidad cristiana debe promover la existencia como de seres humanos en el sentido pleno de la palabra.

5.1 La Iglesia comunidad-humana, imagen del Reino en el mundo

Dice la *Redemptoris Missio* que “hoy se habla mucho del Reino, pero no siempre en sintonía con el sentir de la Iglesia. En efecto, se dan concepciones de la salvación y de la misión que podemos llamar antropocéntricas, en el sentido reductivo del término, al estar centradas en torno a las necesidades terrenas del hombre”.¹¹⁷ Prosigue la RM “que en esta perspectiva el Reino tiende a convertirse en una realidad plenamente humana y secularizada, en la que solo cuentan los programas y luchas por la liberación socioeconómica, política y también cultural, pero con unos horizontes cerrados a lo trascendente (...). El Reino de Dios, en cambio, no es de este mundo, no es de aquí (Jn 18,

¹¹⁵ Ver Neira, *Edificar la Iglesia Hoy*, 41.

¹¹⁶ Idem, “*Evangelización y comunidad solidaria*”, 94.

¹¹⁷ Juan Pablo II, *Carta encíclica Redemptoris Missio*, n° 17.

36)”.¹¹⁸ Por eso, en el conjunto de nuestra propuesta de fundamentos para una teología de la acción humana, nuestra acepción de la noción de “Iglesia” como categoría fundamental, toma en cuenta su misión propia en el mundo, la misión de ser luz del mundo y sal de la tierra (Mt 5, 13). De hecho, aceptamos que “la Iglesia está efectiva y concretamente al servicio del Reino. Lo está, ante todo, mediante el anuncio que llama a la conversión; éste es el primer y fundamental servicio a la venida del Reino en las personas y en la sociedad humana”.¹¹⁹

De hecho, el Reinado de Dios en la tierra, hecho realidad en Cristo Jesús, sigue realizando en la misma Iglesia establecida por Él como “su cuerpo místico”¹²⁰ y en el Espíritu; y esto a pesar de las imperfecciones históricas como institución. De este modo, podemos hablar también de la Iglesia imagen del Reino como sacramento de salvación en la historia. En este sentido habla el Concilio Vaticano II en el decreto *Ad gentes* cuando dice: “la Iglesia, enviada por Dios a las gentes para ser el sacramento universal de la salvación, obedeciendo el mandato de su Fundador (Mc16, 15), por exigencias íntimas de su misma catolicidad, se esfuerza en anunciar el Evangelio a todos los hombres. Porque los Apóstoles mismos, en quienes está fundada la Iglesia, siguiendo las huellas de Cristo, predicaron la palabra de la verdad y engendraron las Iglesias”.¹²¹ De esto se deduce que la Iglesia peregrinante es misionera por su naturaleza, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y del Espíritu Santo, según el designio de Dios Padre que por “su excesiva y misericordiosa benignidad, creándonos libremente y llamándonos además sin interés alguno a participar con El en la vida y en la gloria”.¹²² A través del servicio eclesial en la comunión, el Espíritu provee de diversos dones a toda la Iglesia a través de los tiempos, vivificando las instituciones eclesásticas como alma de ellas e infundiendo en los corazones de los fieles el mismo impulso de misión del que había sido llevado el mismo Cristo de manera visible en su

¹¹⁸ Juan Pablo II, *Carta encíclica Redemptoris Missio*, n° 17b.

¹¹⁹ *Ibid.*, n° 20.

¹²⁰ Que la Iglesia es Cuerpo de Cristo de acuerdo con el Concilio Vaticano II (ver LG, 7; AG, 7; AA, 3; PC, 7; CD, 16, RM, 13 etc.), implica significatividad en su misión de ser sacramento de salvación y unidad en la pluralidad según el principio de la unidad y la comunión trinitaria. Ver González-Faus, *Nueva evangelización, nueva Iglesia*, 17-19.

¹²¹ Concilio Vaticano II, *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, Ad Gentes*, n° 1.

¹²² *Ibid.*, n° 2.

acción apostólica y de varios modos.¹²³ Así pues, la misión, pues, de la Iglesia como “ministro o servidora de la salvación”¹²⁴ se realiza mediante la actividad por la cual, obediente al mandato de Cristo y movida por la caridad del Espíritu Santo, se hace plena y actualmente presente a todos los hombres y pueblos para conducirlos a la fe, la libertad y a la paz de Cristo por el ejemplo de la vida y de la predicación, por los sacramentos y demás medios de la gracia. El fin propio de esta actividad misional es la evangelización e implantación de la Iglesia en los pueblos o grupos en que todavía no ha arraigado. De suerte que de la semilla de la palabra de Dios crezcan las Iglesias autóctonas particulares en todo el mundo suficientemente organizadas y dotadas de energías propias y de madurez.¹²⁵

Volvemos a repetir que como consecuencia de su misión, se trata obviamente de una Iglesia comunidad humana que “se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia”.¹²⁶ Esta Iglesia no existe para sí misma, sino para la humanidad y su práctica consiste en realizar el Reino de Dios, no sólo en el interior de sí misma (movimiento *ad intra* o conversión) sino también en el interior de todas las sociedades humanas (movimiento *ad extra* o misión y redención). Por eso, la actividad misional de la Iglesia tiene también una conexión íntima con la misma naturaleza humana y sus aspiraciones con miras a hacer descubrir a los hombres la verdad genuina de su condición y de su vocación total, porque Cristo es el principio y el modelo de esta humanidad renovada, llena de amor fraterno, de sinceridad y de espíritu pacífico, a la que todos aspiran. Aspiraciones que por el testimonio evangélico, “trascienden toda particularidad de raza y de nación, y por tanto nadie y en ninguna parte puede ser tenido como extraño”.¹²⁷ La Iglesia es a la vez escatológica e histórica y esta dualidad es tensa, es decir, “la Iglesia nace de la llegada de la escatología que tiene lugar en la resurrección de Jesús. Pero nace porque la escatología no ha llegado aún hasta todo el Cuerpo de Cristo”.¹²⁸ Por lo tanto, “el tiempo de la actividad misional discurre entre la primera y la segunda venida del Señor, en que la Iglesia, como la mies, será recogida de los cuatro vientos en el Reino de Dios. Es, pues, necesario predicar

¹²³ Concilio Vaticano II, *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, Ad Gentes*, n° 4.

¹²⁴ Ver Tillard, *Iglesia de Iglesias*, 262.

¹²⁵ Ver *Ad gentes*, n°s 5 y 6.

¹²⁶ Ver *Gaudium et Spes*, n° 1.

¹²⁷ Concilio Vaticano II, *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, Ad Gentes*, n° 8; n°s 19 y 21.

¹²⁸ González-Faus, *Nueva evangelización, nueva Iglesia*, 24.

el Evangelio a todas las gentes antes que venga el Señor (Mc 13,10)”.¹²⁹ En este sentido, podemos afirmar que el proyecto histórico de Jesús por el Reino, durante su vida y acciones terrenas, el contenido histórico de su mesianismo, experimentado luego como su señorío en las comunidades apostólicas, se focalizan en la creación de una “comunidad de contraste”¹³⁰, de alternativa frente al mundo. Este proyecto básico atribuido a Jesús se perfila aún mejor en la medida en que empieza a realizarse en el círculo de los discípulos. A su alrededor, se va agrupando la nueva familia, vinculada por la aceptación de todos, y la ejecución comunitaria de la voluntad de Dios. Se trata pues de un nuevo *ethos* social y comunitario, que se arraiga en una nueva relación con Dios a través del seguimiento de Jesús, y del cual se excluye totalmente cualquier espíritu de dominación y de violencia. Se construye así, en la historia, la iglesia como comunidad humana e imagen del Reino; el pueblo escatológico de Dios; una sociedad o comunidad de contraste¹³¹ que se edifica a sí mismo contra los anti-valores sociales para establecerse como un espacio de soberanía del amor de Cristo; una comunión que construye su propio espacio vital en el que se vive y se convive de forma distinta que en el resto del mundo. Por lo tanto, la Iglesia debería constituir la mejor comunidad terapéutica del mundo.¹³² Considerada desde estas perspectivas, la Iglesia es protagonista de la historia y ejerce un nuevo modo de estar en el mundo actual.

A diferencia de cualquier otra, la Iglesia es una comunidad cristiana la cual enfatiza la aceptación de todos, el perdón, la compasión y la gracia; es decir, enfatiza un amor incondicional y divino. Estas cualidades nacen del hecho de que todos sus miembros han recibido la aceptación, el perdón, la compasión y la gracia de Cristo. De este modo, ante los elementos de alienación, de distorsiones y de ideología que destruyen la comunidad, el amor sacrificado (la caridad cristiana), reconcilia al hombre alienado con su verdadero ser, y repara el daño causado por la alienación y agravado por la ideología, con miras a la búsqueda del bien humano social. Este proceso se realiza en la Iglesia y en la sociedad humana en general.¹³³ Al decir que la Iglesia está al servicio del bien humano, estamos

¹²⁹ Concilio Vaticano II, *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, Ad Gentes*, n° 9.

¹³⁰ Ver Neira, “*Evangelización y comunidad solidaria*”, 82-83.

¹³¹ Ver Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería. Dimensión comunitaria de la fe cristiana*, 134.

¹³² Ver Atkinson, *Diccionario, ética cristiana y teología Pastoral*, 80.

¹³³ Ver Lonergan, *Método en teología*, 347- 349.

diciendo que ella debe abrirse a la humanidad y no hay lugar en ella para el exclusivismo, pues, está al servicio del pueblo escogido de Dios y es instrumento para el Reino.¹³⁴ El espíritu del Resucitado es la fuerza que la lanza a la misión de hacerse cercana a las situaciones de la mayoría de nuestros pueblos. Como Cristo, la Iglesia, instrumento del Reino de Dios, tiene que llenarse de misericordia como el Dios del Éxodo inclinarse para escuchar los gritos del pueblo oprimido. Por tanto, un gran ofrecimiento de la comunidad cristiana a la construcción de un mundo más humano es la dimensión del Reino aportada y predicada por Cristo. La Iglesia como comunidad humana en su acción histórica es también la imagen del Reino en su cumplimiento transhistórico de origen divino y trinitario.¹³⁵

Ahora bien, la acción común de las personas divinas en la formación de la Iglesia (origen trinitario), inaugura en la tierra el reino de los cielos y confiere también la misión a la Iglesia nacida del anuncio de la buena nueva de la llegada del Reino de Dios.¹³⁶ Por eso, aquí queremos retomar la reflexión que hemos iniciado en el capítulo anterior (ver cap. II, 2.2.1), preguntándonos: ¿Qué es el Reino de Dios que la Iglesia debe ser imagen en medio del mundo? Hemos señalado que para algunos pensadores, podemos hallar pistas de respuestas en la parábola del grano de mostaza (Mc 4, 30-32), en la cual se señala la escala de valores del pensar del mismo Jesús y de la Iglesia apostólica: el Reino de Dios es como una semilla. Por tanto en la explicación de la parábola por Jesús, la semilla es entendida como la Palabra de Dios o el Evangelio (Mc 4,14); y además, sembrarla es obra ya de la iglesia apostólica. Es lo que la *Lumen Gentium* sintetiza de esta manera: “El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación. Pues nuestro Señor Jesús dio comienzo a su Iglesia predicando la buena nueva, es decir, el Reino de Dios, prometido muchos siglos antes en las Escrituras: Porque el tiempo está cumplido, y se acercó el Reino de Dios (Mc 1,15; Mt 4,17). Ahora bien, este Reino comienza a manifestarse como una luz delante de los hombres, por la palabra, por las obras y por la presencia de Cristo. La palabra de Dios se compara a una semilla, depositada en el campo (Mc 4,14): quienes la reciben con fidelidad y se unen a la pequeña grey (Lc12, 32) de Cristo, recibieron el Reino (...). Por eso la Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador, observando fielmente sus preceptos

¹³⁴ Ver Vela, “¿Qué sabemos sobre Nueva Evangelización?”, 21.

¹³⁵ Ver *Lumen Gentium*, n° 4.

¹³⁶ *Ibid.*, n°s 2-4.

de caridad, de humildad y de abnegación, recibe la misión de anunciar el Reino de Cristo y de Dios, de establecerlo en medio de todas las gentes, y constituye en la tierra el germen y el principio de este Reino”.¹³⁷

Sin embargo, el Reino de Dios que Jesús anunció como idéntico a Palabra de Dios, es la soberanía de Dios Creador sobre la creatura.¹³⁸ Por eso, el anuncio del Reino de Dios, es a la vez la acción creadora de Dios. En el anuncio de la Iglesia apostólica, esta acción creadora se transforma en Buena Nueva (Evangelio) para todos. De este modo, la Iglesia apostólica entendió que el Reino de Dios anunciado por Jesús es Cristo mismo resucitado que vive en cuanto Señor en el cristiano.¹³⁹ En efecto, “Cristo, en cuanto evangelizador, anuncia ante todo un reino, el reino de Dios, tan importante que, en relación a él, todo se convierte en lo demás, que es dado por añadidura”.¹⁴⁰ Y, la llegada del Reino de Dios es el núcleo del mensaje de Jesús: Dios quiere ejercer en el mundo su presencia viva e inmediata. Por lo tanto, la espera del Reino que es a la vez, la esperanza cristiana no debe refugiarse en la vida interior, sino debe animar la lucha contra la injusticia y la opresión de los pobres.

En síntesis, el mundo de la vida como realidad humana, cuando esté dejado a su propio límite y considerado como un mundo de pecado, un mundo de placer, interpela la atención de la Iglesia de Cristo, cuya misión es ser imagen del Reino para el mundo. Debemos aclarar que la Iglesia no quiere interactuar con una idea de mundo o un mundo considerado solamente como materia. El mundo con el cual la Iglesia cristiana quiere interactuar es “la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación”.¹⁴¹ Por tanto, si el pecado del mundo implica la destrucción del hombre y de su trascendencia, incumbe también a la Iglesia en su divina originalidad, a defender al

¹³⁷ *Lumen Gentium*, n° 5.

¹³⁸ Ver Baena, “Evangelización y Evangelio”, 36-37.

¹³⁹ *Ibid.*, 41-43.

¹⁴⁰ Pablo VI, *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*, n° 8.

¹⁴¹ *Gaudium et Spes*, n° 2.

mismo hombre con toda su fuerza a causa de su fe, y si es necesario llevar su defensa hasta el martirio. Esto hace parte también de la misión de la comunidad específica de Cristo que venimos de perfilar arriba; una misión ligada a la Palabra sembrada, signo transparente o modelo vivo de la comunión de amor en Cristo que se anuncia y se esfuerza por realizar.¹⁴² En fin, toda la actividad de la Iglesia debe verse como expresión de un amor que busca el bien integral del ser humano; que busca su evangelización mediante la Palabra y los Sacramentos con miras a su promoción en los diversos ámbitos de la actividad humana. Por tanto, el amor es el servicio que presta la Iglesia para atender constantemente los sufrimientos y las necesidades, incluso materiales, de los hombres.¹⁴³

5.2 La Iglesia comunidad-humana imagen del Espíritu de Cristo en el mundo

Quince años después de la publicación de exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, el papa Juan Pablo II de feliz memoria, constata en la *Redemptoris Missio* que “la misión de Cristo Redentor, confiada a la Iglesia, está aún lejos de cumplirse”.¹⁴⁴ De hecho una evaluación global de los siglos pasados de la humanidad demuestra que la misión de la iglesia está aún en los comienzos y que debemos comprometernos con todas nuestras energías en su servicio desde un propósito interno para la renovación de la fe y de la vida cristiana.¹⁴⁵ En efecto, como imagen del Espíritu de Cristo en el mundo, la Iglesia para continuar la obra salvífica de Cristo en el mundo, una misión basada en el sacrificio de la cruz, tiene al Espíritu Santo como protagonista de su misión el cual sigue siendo el protagonista trascendente de la realización de esta obra en el espíritu del hombre y en la historia del mundo.¹⁴⁶ El Espíritu hace misionera a la Iglesia infundiéndole una serena audacia que la impulsa a testimoniar a Jesús con toda libertad. También hay que recordar que la misión de la Iglesia, al igual que la de Jesús, es obra de Dios por el Espíritu del Resucitado.

¹⁴² Ver Celam, *Documento Conclusivo de Puebla*, n^{os} 272-273.

¹⁴³ Benedicto XVI, *Deus caritas est*, n^o 19.

¹⁴⁴ Juan Pablo II, *Carta encíclica Redemptoris Missio*, n^o 1.

¹⁴⁵ *Ibid.*, n^o 2.

¹⁴⁶ *Ibid.*, n^{os} 21 y 24.

Todas nuestras afirmaciones anteriores nos impulsan a asumir que es el Espíritu de Cristo resucitado, la fuerza que transforma el corazón de la Iglesia-comunidad humana para que sea en el mundo testigo del amor del Padre para humanidad. Considerada así, la comunidad cristiana es el lugar en donde el hombre se libera de la búsqueda de intereses movidos únicamente por la razón instrumental, para luchar en favor de los derechos humanos y la defensa del prójimo. Desde este punto de vista, la comunidad cristiana se identificará de verdad como comunidad de personas reunidas en Cristo, guiadas por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el Reino del Padre. Se reconocerá como receptáculo de la Buena Nueva de la salvación para comunicarla a todos. En este sentido, precisa el Papa Benedicto XVI que, la naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (*kerygma - martyria*), celebración de los Sacramentos (*leiturgia*) y servicio de la caridad (*diakonia*). Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra”.¹⁴⁷ Así, la Iglesia evangeliza, en primer lugar, mediante el testimonio global de su vida y después, se esforzará por constituirse como Cuerpo místico de Cristo y Pueblo de Dios, Templo e Imagen del Espíritu del Resucitado.¹⁴⁸ Este compromiso evangelizador de la Iglesia consiste en “el esfuerzo orientado al anuncio del Evangelio a los hombres de nuestro tiempo, exaltados por la esperanza pero a la vez perturbados con frecuencia por el temor y la angustia, es sin duda alguna un servicio que se presenta a la comunidad cristiana e incluso a toda la humanidad”.¹⁴⁹ En otras palabras, se trata de un esfuerzo de la Iglesia para encarnarse en el tiempo y en el espacio por el Espíritu.¹⁵⁰

A continuación, la Iglesia como comunidad cristiana debe ser el lugar donde la autoridad se ejerce con el espíritu del Buen Pastor; donde se viva una actitud diferente frente a la riqueza; donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad. Y, sobre todo, donde inequívocamente se manifieste que, sin una radical comunión con Dios en Jesucristo, cualquier otra forma de comunión puramente humana resulta en último incapaz de sustentarse, y termina fatalmente volviéndose contra el mismo hombre. En otras palabras,

¹⁴⁷ Benedicto XVI, *Deus caritas est*, nº 25.

¹⁴⁸ Ver *Lumen Gentium*, nº9-17.

¹⁴⁹ Pablo VI, *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*, nº 1.

¹⁵⁰ Ver Juan Pablo II, *Carta apostólica Novo Millennio Ineunte*, nº 3.

la Iglesia en su misión en el mundo debe ser imagen del Espíritu de Cristo. Es el espíritu de Cristo es quien comunica a sus miembros la filiación divina y los educa a la vida filial enseñándoles a llamar a Dios: *Abba* (Rm. 8, 15-16). Es necesario atreverse y tener audacia para llamar “Padre, papá” al trascendente Señor del universo, para hablar confiadamente ante el misterio tremendo y fascinante de que hablan los tratados de religión.

La relación definitiva con el Padre se la da al hombre el Espíritu Santo. Luego, comunicado por Jesús en su Iglesia, el Espíritu Santo nos mueve a creer en Jesús, a pertenecerle, porque nadie es de Cristo si no tiene el Espíritu de Cristo (Rm 8, 9) y nadie proclama a Cristo como Señor de su vida si no es movido por el Espíritu Santo (1 Co 12, 3); y nadie acepta que Jesús es el Verbo encarnado de Dios si no es guiado por el Espíritu Santo (1 Jn 4, 2). Por lo tanto, todo verdadero conocimiento de Jesús debe basarse en la guía del Espíritu y ser iluminado con su luz. Por eso, será siempre la comunidad de los discípulos de Cristo reunida por el amor y la fuerza del Espíritu la única que nos ayuda a comunicar nuestra vida al igual que el Padre la comunicó a su Hijo.

En síntesis lo que queremos decir es que el Espíritu hace la comunión y da sus bienes de comunión, de salvación, de vida en Dios a la Iglesia por la muerte y resurrección de Cristo. A su turno, la Iglesia vuelve a ser realmente lo que indica su nombre *ecclesia*, es decir, comunidad de servicio al prójimo que llamada por Dios y por la fuerza del Espíritu se hace cercana a sus miembros. Ella es reunida por la fuerza del Espíritu del resucitado, y es un regalo que nos hace Dios. En la Iglesia el hombre se goza del bien de los sacramentos que son presencia y amor de Dios que reconcilia, que fortalece, que transforma y que une. Se recibe también el bien de María, como Madre modelo y figura de la Iglesia, quien creyó por el anuncio que sería la Madre de Dios en la obediencia de su entrega.¹⁵¹ En la Iglesia, se recibe el bien de los Apóstoles y sucesores de Pedro que por la fe abandonaron todo para seguir al Maestro y fortalecen en la fe a sus hermanos (Mt 10, 28).

En la Iglesia se recibe como bien todo aquello que nos trae el Espíritu y que ha querido ser constituido por Jesucristo. El Espíritu nos comunica en la Iglesia, bienes espirituales que

¹⁵¹ Ver Benedicto XVI, *Carta apostólica Porta Fidei*, n° 13.

nos enriquecen y nos hacen construir comunidades de vida de fe. Finalmente y a pesar de que en las páginas anteriores no hemos sentido la necesidad de desarrollar la noción de inculturación, nos parece importante subrayar aquí que la misión de la Iglesia de ser imagen del Espíritu de Cristo que en este mundo nos regala una verdadera inculturación del mensaje de Cristo para una Nueva Evangelización. No sólo por cuanto la inculturación del evangelio significa una apropiación creativa de los sentidos y valores de cada cultura, en su dimensión antropológica; sino también desde el supuesto teológico de que la acción del Espíritu de Cristo está vigente en ellas, aún en forma independiente del proceso de evangelización (*semina verbi*). De ser así, la comunidad con fortaleza suficiente dirá “¡no!” frente a posiciones culturales incompatibles con el evangelio; y dirá “¡sí!” por la apertura necesaria para aprender a mirar desde el otro; con el amor humilde que reconoce la acción de Dios donde quiera que aparezca, en el corazón y en la vida de cualquier ser humano.

5.3 El kerigma como acción comunicativa de la Iglesia en el mundo

De cara a la historia, la Iglesia está invitada a caminar con los hombres en busca de la verdad y la felicidad. Por eso, el anuncio de la buena Nueva que hace parte de su misión de ser sacramento de salvación en la historia, se encarna en las tragedias y alegrías de la comunidad humana para manifestar en ella la presencia de Cristo. De este modo, la Iglesia comunica y vivifica la esperanza de la gloria de Dios para aquellos que padecen situaciones de opresión y de pecado. En óptica, hemos resaltado en varias oportunidades y de distintas maneras que la comunidad cristiana como comunidad humana – que resulta de la comunicación exterior del mensaje de Cristo, y del don interior del amor a Dios por el Espíritu –, hace entrar el bien humano en la dinámica histórica del hombre en camino hacia la perfección plena ofrecida por Cristo. Ahora bien, podemos añadir que como seguidora de Cristo en la tierra, la comunidad de los cristianos recibe la misión de prolongar la acción del maestro con el anuncio del kerigma desde la dinámica del Reino que se acerca y de la conversión. En su sentido pleno, el anuncio del kerigma es la continuidad del decir de Jesús durante su misión terrestre. Apoyando en el numeral 23 de la *Redemptoris Missio* encontramos una descripción bíblica del curso del kerigma en los sinópticos de la siguiente

manera: Marcos presenta la misión como proclamación o Kerigma (Mc 16, 15) con el objetivo de guiar a sus lectores a repetir la confesión de Pedro: “Tú eres el Cristo” (Mc 8, 29)” y proclamar, como el centurión romano delante de Jesús muerto en la cruz: “Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios” (Mc 15, 39). En Mateo el acento misional está puesto en la fundación de la Iglesia y en su enseñanza (Mt 28, 19-20; 16, 18). En él, pues, este mandato pone de relieve que la proclamación del Evangelio debe ser completada por una específica catequesis de orden eclesial y sacramental. En Lucas, la misión se presenta como testimonio (Lc 24, 48), cuyo objeto ante todo es la resurrección. El misionero es invitado a creer en la fuerza transformadora del Evangelio y a anunciar lo que tan bien describe Lucas, a saber, la conversión al amor y a la misericordia de Dios, la experiencia de una liberación total hasta la raíz de todo mal, el pecado. De esta forma, el anuncio del kerigma cumple con lo que se dice: es a saber lo *performativo* del decir que es el comienzo de la realización del hacer.¹⁵²

A continuación, ante la acción eficiente del hombre, la fe de la comunidad cristiana llama a la conversión del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, para que en su capacidad creadora, el mismo hombre llegue a dar testimonio de esa semejanza. En este sentido, la predicación del kerigma implica la auto-conversión y la dimensión de la fe como praxis, y es trasversal a todo el proceso del actuar humano en el mundo. Se entiende aquí que la reconstitución de las relaciones como elementos constitutivos de la sociedad, se llevará a cabo por las personas que han desarrollado en sí mismas las capacidades de un actuar que verdaderamente frene y revierta la decadencia social desde sus raíces. Estas capacidades consisten precisamente en un cierto desarrollo de la inteligencia y de la libertad de las personas humanas que son las fuentes tanto del progreso social como de una protección indispensable del poder abrumador de la ambigüedad del mal. Por eso, la Iglesia incentivada por su vocación en el mundo, por la predicación a la sociedad de la provisionalidad escatológica, opta por la construcción del bien humano social y por el valor de responsabilidad de los actores en la acción humana y en las interacciones intersubjetivas. De este modo, el aporte viable de una comunidad cristiana es una acción dialógica, comunicativa y hermenéutica en la sociedad sin olvidar los sufrimientos ajenos, los

¹⁵² Ver Ricoeur, *El discurso de la acción*, 98-99.

sufrimientos de las víctimas en general.¹⁵³ Precisamos de paso que la acción dialógica y comunicativa de la comunidad cristiana no significa específicamente transmitir una información, sino se refiere antes que todo al lenguaje en su dimensión pragmática liberadora, el lenguaje que hace o produce algo: es comunicar entre (...) hacia la comprensión mediante actos de entendimiento de los interlocutores. Esta explicación anterior también puede ser enriquecida por las reflexiones de Habermas en su teoría de la acción comunicativa.¹⁵⁴ También, desde allí, entendemos por qué Jesús León C. en su tesis doctoral, cuando habla de la recepción teológica del paradigma de la acción comunicativa, dice: “una teoría del alcance y significación de la acción comunicativa no puede ser indiferente a la teología”.¹⁵⁵ En efecto, la acción de Dios explicada por los profetas en su significado comunicativo es la articulación de la Revelación trascendente de un Dios que nos habla al corazón de nuestra historia. Un Dios que se auto-revela al hombre por medio de su Hijo Jesús Cristo quien sigue actuando a través de su Iglesia, y provee a cada acontecimiento de una palabra interpretativa concomitante, que sirve de guía para la comprensión de los acontecimientos futuros. Después, dentro de la Iglesia cristiana, diversos sujetos (los discípulos, las comunidades, etc.) aportan al acontecimiento, y lo anuncian a su destinatario oralmente, lo que confiere a la predicación del Evangelio su dimensión intersubjetiva de comunicación de la propuesta central del Reino de Dios.

Ahora bien, la dialéctica del sujeto actuante y el dinamismo en la construcción del bien humano hacen que la reversión de la decadencia social, el rechazo del mal obrar en la acción humana, no pueden sostenerse con los solos recursos humanos. La comunidad cristiana en este caso está invitada a ejercer el rol de auto-mediadora del mensaje de Cristo desde la recuperación crítica de la Tradición, hasta su re-apropiación en el presente. Por lo tanto, la recepción cristiana del mensaje evangélico, debe ser comunicada también a las generaciones futuras en forma de un llamado a convertirse del pecado al amor del Padre, para vivir plenamente los valores de la fraternidad, la justicia y la equidad social. Por esta razón la Iglesia como comunidad humana específica goza del derecho, más aún, del deber, de proclamar la justicia en el campo social, así como la denuncia de las situaciones de

¹⁵³ Ver Metz, *Dios y tiempo. Nueva teología política*, 206.

¹⁵⁴ Ver Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, 366-367.

¹⁵⁵ León, *Recepción teológica del paradigma de la acción comunicativa*, 67.

pecados y de injusticia social que ponen en riesgo los derechos humanos fundamentales y su misma salvación. De hecho, la comunidad eclesial no es la única responsable de la predicación de la justicia social en el mundo; sin embargo, tiene la responsabilidad propia y específica, que se identifica con su misión de testimoniar al mundo la vivencia del amor fraterno con toda justicia tal como se contiene en el mensaje evangélico. Hoy se habla con mucha frecuencia de la necesidad de la nueva evangelización para la transmisión de la fe y para llevar al hombre a redescubrir la alegría de creer y volver a encontrar el entusiasmo de comunicar. Para ello, dentro de las comunidades cristianas, la fe debe ser vivida como experiencia de un amor que se recibe y se comunica como experiencia de gracia y gozo.¹⁵⁶ A partir de este momento, el *kerigma* considerado como la acción comunicativa de la Iglesia cristiana al mundo, será el corazón de esta nueva evangelización que propone una superación de las barreras culturales y lingüísticas para que la fuerza salvífica del misterio pascual sea asequible a toda la comunidad humana.

Esta reflexión anterior da razón a Habermas cuando deja entender en sus reflexiones que la acción comunicativa conlleva una superación de la epistemología, como última forma de la teoría crítica del conocimiento y de la razón centrada subjetivamente, y se logra mediante el giro lingüístico.¹⁵⁷ En el marco de la comunicación del *kerigma*, el giro lingüístico podría ser una de las actitudes de la nueva evangelización que permita resolver las tensiones entre ciencia, tecnología y cultura, y poner como punto de referencia la comunicación intersubjetiva como campo propio de la cooperación social. A partir de este novedoso sentido de interacción social, que se origina en la constitución misma del mundo de la vida y de los diversos saberes, se plantea como posible una nueva teoría social – en nuestro caso nuevos proyectos pastorales – con pretensiones explicativas y propositivas, basadas en un ejercicio de descontextualización y re-contextualización del mensaje por parte de quienes participan en la comunicación: los agentes pastorales.

El Antiguo Testamento al subrayar que Dios se revela como el liberador de los oprimidos y el defensor de los pobres en Israel, presenta a la vez la exigencia de practicar la fe y la justicia entre todos los hombres salvados por Él. En este caso, sólo en la observación de los

¹⁵⁶ Ver Benedicto XVI, *Carta apostólica Porta fidei*, n^{os} 4 y 7.

¹⁵⁷ Ver Gutiérrez, *El trabajo filosófico de hoy en el continente*, 275.

deberes de justicia se reconoce verdaderamente al Dios liberador de los oprimidos. En el Nuevo Testamento, Jesús, por sus acciones en favor de los abandonados, los marginados de la sociedad de su tiempo, y por su predicación, cambia la visión de la relación de Dios con los hombres: Dios se hace cercano a los sufrimientos de sus hijos. De hecho, con su predicación Jesús proclamó la paternidad de Dios hacia todos los hombres y reafirmó la intervención de la justicia divina en favor de los pobres y oprimidos (Lc 6,21-23). De esta manera, Jesús mismo se hizo solidario con todos; así como el Padre nos da bienes, el Hijo imita al Padre y nos comunica sus bienes: la salvación, la vida nueva y la vida eterna, etc.¹⁵⁸

Después del regreso del Hijo al Padre, la comunidad de los seguidores de Cristo, desde sus orígenes, vivió y comprendió que el acontecimiento Pascual es una llamada a la conversión a la fe en Cristo y al amor fraterno; esta conversión tiene su cumplimiento en la ayuda mutua y en el servicio al prójimo, que implica el cumplimiento de los deberes de justicia. En esta forma la situación actual del mundo, vista a la luz de la fe, nos invita a volver al núcleo mismo del mensaje cristiano, creando en nosotros la íntima conciencia de su verdadero sentido y de sus urgentes experiencias. La misión de predicar el Evangelio en el tiempo presente requiere que nos empeñemos en la liberación integral del hombre ya desde ahora, en su existencia terrena. Así, la Iglesia como agente social inmerso en la sociedad anuncia la Palabra de Dios al mundo, a los que todavía no conocen al Verbo, Palabra de Dios; pero también a aquellos que han sido bautizados pero necesitan una nueva evangelización para redescubrir la Palabra.¹⁵⁹

El *kerigma* como acción comunicativa de la Iglesia en el mundo la compromete a anunciar la Palabra de Dios a las culturas; y propiciar que los medios de comunicación social usen todas las posibilidades técnicas para la divulgación de la Palabra y la inculturación de la Sagrada Escritura con miras a incrementar la predicación a la sociedad de la provisionalidad escatológica. ¿Qué corresponde entonces en propiedad a la comunicación kerigmática? Iluminar, orientar y programar, a nivel de lo particular, situacional y concreto, el proceso mismo de encarnación del Mensaje en su ámbito personal, social y cultural, político y económico, etc. En otras palabras: acompañar y sostener el proceso histórico

¹⁵⁸Ver Secretariado de Pastoral Social, *Hacia una teología de comunicación cristiana de los bienes*, 19-20.

¹⁵⁹ Benedicto XVI, *Exhortación apostólica Verbum Domini*, n^{os} 90-98.

continuo de auto-constitución de la Iglesia en situación, y su responsabilidad redentora en el entorno social con todos los problemas teóricos y prácticos que ello plantea.

En fin de cuentas, el punto final del anuncio es “la contemplación del rostro de Cristo” y el testimonio histórico de los Apóstoles que tuvieron la experiencia viva de Cristo, la Palabra de vida, lo vieron con sus ojos, lo escucharon con sus oídos y lo tocaron con sus manos (1 Jn 1,1).¹⁶⁰ De igual forma, la Iglesia sigue manifestando el reino de Dios en la persona de Jesucristo, sirviendo a la comunidad humana y llevándola a la senda de la redención por el misterio pascual.

5.4 La pregunta cristiana por un cambio de paradigma en las relaciones sociales

El trasfondo de este tema es la función de comunidad de los cristianos como artífice de un “cambio de paradigma” ante lo que se ha definido en América Latina como un “cambio de época” cuyo nivel más profundo es el cultural.¹⁶¹ Para los Obispos de América Latina y del Caribe en Aparecida, el “cambio de época” se entiende como un cierto desvanecimiento de la concepción integral del ser humano, de su relación con el mundo y con Dios en beneficio del surgimiento de una sobrevaloración de la subjetividad individual que debilita los vínculos comunitarios, y que propone una radical transformación del tiempo y del espacio, dando un papel primordial a la imaginación.¹⁶² También se constata que se ha dejado de lado la preocupación por el bien común para dar paso a la realización inmediata de los deseos de los individuos, a la creación de nuevos y, muchas veces, arbitrarios derechos individuales, a los problemas de la sexualidad, la familia, las enfermedades y la muerte. En general, el cambio de época tiene que ver también con los enormes y acelerados cambios en diversos campos del saber y de la tecnología humana, sobre todo la informática y la genética humana. Es el mapa de las actividades humanas humanizadoras, pero también deshumanizantes.

¹⁶⁰ Ver Juan Pablo II, *Carta Apostólica Novo Millenio Ineunte*, n° 17.

¹⁶¹ Celam, *Documento Conclusivo de Aparecida*, n° 44.

¹⁶² *Ibid.*, n° 44b y 185.

La dialéctica de este cambio de época supone captar y valorar cristianamente la presencia de la gracia crística en nuestro momento histórico, puesto que el aspecto práctico parecía relevante. En este sentido la comunidad cristiana está invitada al “optimismo tecnológico y a la responsabilidad moral”.¹⁶³ Se invita al optimismo teológico, porque efectivamente la ciencia y la técnica han ampliado infinitamente las posibilidades de intervenir en la realidad, y eso equivale a decir que es la libertad humana la que se ha ampliado. Se invita a la responsabilidad moral porque necesitamos urgentemente de una tecnología moral para modelar esa sociedad y ese hombre nuevo que queremos. Este aspecto supone la necesidad de un cambio de paradigma en las relaciones humanas y sociales.

Queremos recordar aquí que el grito por un cambio de paradigma en las relaciones comunicativas y sociales fue uno de los aportes de Habermas a la sociedad postmoderna. La propuesta del cambio de paradigma habermasiano está movida por el interés de determinar el valor que puede tener para la sociedad la mediación comunicativa en las relaciones humanas y sociales que han sido afectadas por un grado inaceptable de subjetivación y que a menudo han sido instrumentalizadas. Por lo tanto, el cambio de paradigma habermasiano pide pasar de una racionalidad instrumental a la comunicativa como interacción intersubjetiva y entendimiento de los actores; asegura la unidad del mundo objetivo, la cooperación social de varios sujetos libres por la interacción comunicativa generadora de opinión de consenso, de voluntad común y acción cooperativas frente a los conflictos sociales.¹⁶⁴ Desde toma de posición de la comunidad eclesial ante la acción humana, la reflexión anterior es válida para fomentar relaciones sanas y productivas dentro de las comunidades cristianas y en la sociedad en general.

En esta forma se afirma que hoy se demuestre no es posible hacer teología sin una efectiva voluntad de diálogo con los discursos extra-teológicos que tocan temas afines, supuesta la gran especialización de los saberes.¹⁶⁵ Dicho diálogo puede servir de puente para aliviar la tensión en la relación entre el cristianismo y la sociedad civil en lo que se refiere a la

¹⁶³ Ver Viara (De), “Teología y nuevo paradigma tecnológico”, 4.

¹⁶⁴ Ver Engel, “La fe como práctica comunicativa”, 148.

¹⁶⁵ Ver Parra, “Hacia la legitimación del creer”, 290.

ética.¹⁶⁶ En efecto, la tensión a la cual nos referimos, sobrevino a causa del primer cambio de paradigma que se produjo en el cristianismo en el momento en que se convirtió en religión oficial del Imperio y dejó de ser una minoría tolerada y a menudo perseguida. Con esto, el poder político vio en el cristianismo un elemento cohesionante de un imperio decadente, y un factor de unidad sociopolítica. El hecho de adquirir *estatus* oficial supuso un fuerte cambio en la comunidad cristiana con movimientos de reforma que se oponían a ese *estatus* sociopolítico que se percibía como contrario al evangelio; al mismo tiempo se ofrecía la posibilidad de concretar la ética cristiana en leyes positivas elaboradas por los legisladores y aprovechar el poder coercitivo de éstos para aplicarlas. Este primer intento de la comunidad cristiana por un cambio de paradigma en las relaciones sociales fracasó al querer hacer real la ciudad de Dios aquí en la tierra.

Hoy la misma comunidad cristiana se pregunta otra vez por un cambio de paradigma. Esta vez, el planteamiento halla su inspiración en los esfuerzos de los cristianos de la comunidad primitiva, por mantener la fidelidad a Jesús en un mundo concreto; y de ahí la necesidad de discernimiento. Esta fidelidad era, pues, generadora de un sistema ético diferente a la corriente de pensamiento predominante dentro del Imperio; un sistema que permite la salida del Imperio hacia la creación de una nueva humanidad sostenida por la palabra misericordiosa de Dios.¹⁶⁷ Antes de que el cristianismo adquiriese el estatuto de religión oficial del Imperio, fue una minoría religiosa dentro de un ámbito extraordinariamente plural en cuanto a creencias y culturas. En esta situación, los cristianos tenían claro que las leyes del Imperio no reflejaban sus valores y tuvieron que tolerar comportamientos y actitudes que consideraban males que había que evitar. Ante esto, la comunidad cristiana primitiva adoptó una actitud que acentuaba su identidad en oposición a los paganos y subrayó el carácter universal del mensaje de Jesús que invita a la conversión. Habían abrazado el seguimiento de Jesús como camino de salvación, y el Espíritu de Jesús los llevaba a establecer comunidades fraternas donde se intentaba vivir según la memoria del estilo de Jesús. Así, ante cuestiones nuevas que aparecían en la vida dentro de la comunidad o en las relaciones con los otros que no eran cristianos, se preguntaban ¿qué hacer, qué escoger para ser más fieles al Espíritu de Jesús?

¹⁶⁶ Ver Carrera, *Una relación difícil: cristianismo y sociedad desde la perspectiva ética*, 5.

¹⁶⁷ González-Antonio, *Reinado de Dios e imperio: ensayo de teología social*, 111.

Podemos hacer un paréntesis para identificar algunos aportes importantes de un autor francés, Michel De Certeau¹⁶⁸ quien nos puede dar algunas pistas de respuestas a la pregunta precedente. Su aporte consiste en llevar al cristiano a descubrir el verdadero significado de sus acciones, a tomar consciencia que las inscripciones no son portadoras de verdades inexorables, sino un lugar donde se inscriben las experiencias cristianas. La escritura no es un medio eficaz para conservar en objetividad y en verdad un acontecimiento. Una vez que un acontecimiento (un suceso) se transforma en escritura, se fija en un lugar y se hace historia. Eso refleja bien “el juego de la tradición evangélica” que consiste en hacer de un desplazamiento la condición de una práctica. Sin embargo, hay que rescatar no sólo el lugar desde donde habla y actúa el creyente; sino también las cuestiones que la voz ha introducido, de modo que avancen hasta llegar a la condición del locutor. Esta nueva comprensión nos invita a un cambio de paradigma en la acción cristiana. Podemos identificar desde la propuesta de Michel De Certau, dos direcciones entre las que oscila este cambio de paradigma: la acción y el discurso del creyente. Se trata de la pertenencia a un cuerpo eclesial (un lugar histórica y socialmente organizado) que, a través de la escritura, expresa un deseo en un sistema de lenguaje.¹⁶⁹ De aquí se deduce que hay dos opciones: un lugar de sentido (una iglesia que autoriza) y las prácticas significantes o escrituras correspondientes.¹⁷⁰

En efecto, en cuanto hay una intervención de cristianos en la vida social, un espíritu cristiano penetra en las tareas, sea por motivaciones (militancia, testimonio, etc.), sea por una moralización de las conductas (abnegación, generosidad, perdón, etc.), sea finalmente por la elección de tareas privilegiadas. Estos diversos elementos constituyen un estilo cristiano. En esto consiste la seducción cristiana por las tareas que restauran más o menos abiertamente una visión global o un discurso del sentido. Sin embargo, este estilo cristiano

¹⁶⁸ Michel De Certeau se apasiona por buscar en las lógicas de la acción rasgos de creatividad que ningún sistema político, económico llegaría a desvanecer. En esta forma Michel De Certeau da prioridad a la escritura gracias a la cual se asegura la continuidad y la eternidad, pues, se escribe para no dejar desvanecer un acontecimiento. Sin embargo, la escritura no es una visión única y unitaria sino una resistencia, una diferencia, un juego y una estrategia. La escritura lleva a las aventuras y viajes peligrosos por los cuales el escritor resiste a los hechos unidimensionales con el poder impetuoso de la verdad. En la escritura, el escritor no se perpetúa en la inmovilidad; al contrario, toma con carácter la aventura y la prueba en búsqueda de verdades discordantes e identidades fragmentadas. Ver Certeau (De), Michel, y Domenach, Jean Marie. “Una gota de agua en el mar”. En *El estallido del cristianismo*. Buenos Aires: Sudamericana, 1976, 75-94.

¹⁶⁹ Ver Certeau (De), “Una gota de agua en el mar”, 77.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 78.

se explica por determinaciones culturales, sociales y psicológicas normales. Por eso, el estilo cristiano inspirado en el evangelio debe evitar de transformarse en obstáculo a la creatividad del ser humano.¹⁷¹ La intervención cristiana en las prácticas, supone dos aspectos formales: el modo de actuar (en los límites de un supuesto que recibe de la sociedad); y la necesidad de actuar (es decir una relación entre la tradición evangélica y un actuar efectivo). Este modelo oscila entre “el seguir a Jesús” (lo que indica un adelantamiento que abre al nombre de Jesús), y la conversión” (lo que una transformación de las conciencias y las conductas).¹⁷² La invitación a seguir a Jesús reclama una decisión que se muestra como renovadora en la objetividad de las situaciones y posibilita un cambio en el creyente.

Desafortunadamente, las prácticas cristianas están determinadas por las condiciones no cristianas de su producción, y lugares y comportamientos que no son propios. En el juego evangélico entre la llamada y la respuesta, la relación consiste en el “hacer signo” que posibilita el “volverse”. La conducta de Jesús y de los discípulos, está cualificada por estas acciones que a la vez expresan movimiento “romper, abandonar, partir renunciar y dejar”.¹⁷³ La irrupción de Jesús no se da en función de la irrupción de un nuevo lugar, sino en un cambio de la fijación de “estar-ahí” a la movilidad de “seguir”. Jesús, sin poder, itinerante, entregado y desnudo, introduce el no lugar a la diferencia de un sistema de lugares. Ahí, el acto de creer mediado por el “venir o seguir” necesita una separación, un salir de su lugar, ser desarmado por este exilio fuera de la identidad y del contrato para ser entregado a la voz del otro.¹⁷⁴ En síntesis, el cambio de paradigma ante las preguntas del mundo de hoy nos lleva a comprender que la característica de la acción cristiana se inscribe en el movimiento que va y viene, que posibilita el nombre de Jesús transeúnte considerable, porque nada puede asegurar el acto de creer, que se inscribe unas veces en prácticas sin nombre propio. La teología, en especial una teología de la acción debe tomar en serio estas observaciones para superar el dogmatismo y a veces el autoritarismo de cualquier índole.

¹⁷¹ Ver Certeau (De), “Una gota de agua en el mar”, 80.

¹⁷² Ibid., 83.

¹⁷³ Ibid., 89.

¹⁷⁴ Ibid., 93-94.

En sintonía con lo anterior, queremos subrayar rápidamente que el teólogo Hans Kung¹⁷⁵ avanza en el *Ser cristiano*,¹⁷⁶ que lo cristiano es un modo de vida que parte de Cristo Jesús que han de vivir han de vivir personas de mentalidades y épocas diversas, nuevas siempre y peculiares. Ser cristiano, implica, no sólo la enseñanza y doctrina cristiana, sino el obrar cristiano y comportarse como cristiano.¹⁷⁷ Lo “cristiano” está integrado por un núcleo incuestionable y permanente y por formas y modos accidentales con los que el tiempo y la historia lo han ido recubriendo. Por eso floreció un cristianismo inicial apostólico, un cristianismo constantiniano, medieval, postridentino y barroco. En esto no cabe retroceso.¹⁷⁸ Solo así se pudo convertir en realidad viva para cada uno de los momentos de la historia. Nuestro tiempo necesita eso mismo: un evangelio y un cristianismo vivos, aptos para el hombre de hoy.

De todos modos quedan pendientes varias preguntas: ¿podrá ser cristiano el hombre de nuestro tiempo? Y en caso afirmativo ¿de qué forma? El mismo Hans Kung contesta: “siguiendo a Cristo Jesús, el hombre puede en el mundo actual, vivir, actuar, sufrir y morir realmente como hombre: sostenido por Dios y ayudando a los demás en la dicha y en la desdicha, en la vida y en la muerte”.¹⁷⁹ Kung trata también de completar su respuesta a los interrogantes anteriores en su libro titulado: *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*.¹⁸⁰ De hecho en unos de sus escritos sobre la mundanidad e historicidad

¹⁷⁵ Hans Kung, (1928), teólogo suizo afincado en Tubinga, Alemania, desde finales de los años cincuenta del siglo pasado. Se caracteriza por la búsqueda de la identidad cristiana a la luz de la conciencia crítica, que es uno de los signos de la modernidad. Aporta con su trabajo a favor del ecumenismo con las Iglesia cristianas; el diálogo y la paz entre las religiones; la construcción de una ética mundial en tiempo de globalización y por estar siempre en frontera.

¹⁷⁶ Es un libro que ha sido escrito para aquellos que quieren sinceramente informarse de lo que es el cristianismo, y en qué consiste propiamente ser cristiano. El libro pretende detectar lo permanente: lo que distingue a la Iglesia de las otras religiones y de los modernos humanismos y lo que ella tiene en común con las demás Iglesias cristianas. Ser cristiano es una de las cristologías que más ha contribuido a recuperar al Jesús histórico y a la reformulación de los dogmas cristológicos en perspectiva histórica en los climas culturales. Ver Kung, Hans. *Ser cristiano (Christ Sein)*, 1974). Trad. de J. M. Bravo Navapetro. Madrid: Cristiandad, 1977.

¹⁷⁷ Ver Kung, *Ser cristiano*, 16.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 33-35.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 759.

¹⁸⁰ Se trata de un libro concebido como complemento de *Ser cristiano* que fue creciendo en un intento de profundizar en el problema de Dios y abordar a fondo la confrontación con el ateísmo y el nihilismo. Plantea el problema de Dios siguiendo los pasos del pensamiento moderno europeo a través de filósofos como Descartes, Pascal, Kant, Hegel, Feuerbach, etc. Ver, Kung Hans. *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madrid: cristiandad, 1979.

de Dios, Küng llama al cambio de paradigma en el cristianismo, el “cambio de rumbo”.¹⁸¹ Comenta que dada la unidad del mundo y del hombre, es preciso buscar también una cooperación dialógico-crítica nueva y razonable de la teología con la filosofía moderna y con el pensamiento moderno en general. ¿No se impone también en este punto un radical cambio de rumbo de la Iglesia y de la teología? ¿No está ya en marcha la sustitución del viejo paradigma? Lo que comenzó a perfilarse en el paso del siglo XVIII al XIX tiene que consumarse a finales del siglo XX; no sólo de palabra y a regañadientes, sino de manera práctica y coherente. Hoy se hace necesario un cambio coherente, metódico, de pensamiento: no sólo en lo que respecta a la anticuada imagen del mundo, sino también en lo que respecta a la anticuada imagen de Dios (siempre condicionada por la correspondiente imagen del mundo). Y este cambio no debe demorarse por más tiempo, no sólo en la teología en su totalidad; también en la predicación concreta y en las clases de religión debería resultar claro y patente que el hombre actual no está obligado a imaginar o a concebir a Dios de la misma forma que el hombre antiguo o medieval.¹⁸² En definitiva, el cristianismo debe reactivar la esperanza en la vida eterna, lo cual implica activar las dimensiones fundamentales de la existencia humana como saber que este mundo no es lo definitivo, y que todo lo que existe tiene un carácter transitorio; y, en esta forma, poder trabajar por un mundo mejor; poder dar sentido a la propia vida y a la de los demás.¹⁸³

Desde estas perspectivas anteriores, el nuevo grito por un cambio de paradigma en las relaciones sociales tendrá la virtud de abrir la fe cristiana al compromiso político; en otras palabras, invitará a tomar conciencia de que las estructuras del poder político no pertenecen únicamente al ámbito privado, sino que el amor, la compasión y la justicia tienen que traducirse en ordenamientos jurídicos que las hagan posibles. Para ello, el cambio de paradigma en la comunidad cristiana de hoy, debe tener por centro y dirección la expresión del amor irrestricto de Dios. No se trata solamente del amor (*ahèb*) que se extiende únicamente a su mismo grupo de misma religión; sino se trata del amor (*agapè*) predicado por Jesús: un amor que resume toda la ley y los profetas e invita a amar hasta su

¹⁸¹ Ver Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, 256.

¹⁸² *Ibid.*, 257.

¹⁸³ *Ídem.*, *¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana*. Madrid: Cristiandad, 1982.

enemigo.¹⁸⁴ De este modo, el amor no procede de una iniciativa humana, sino de una acción potenciada por el Espíritu Santo y expresada en un compromiso personal y decidido hacia los otros.

Finalmente la comunidad cristiana en su pregunta por un cambio de paradigma en las relaciones sociales de hoy, debe evitar “la pérdida de memoria” que desatiende sus propias tradiciones, introduciendo un distanciamiento de sus propios orígenes y una insensibilidad ante el grito del sufrimiento, y la demanda de justicia universal.¹⁸⁵ Queremos subrayar que la comunidad cristiana tiene que recordar que en sus orígenes era una comunidad en medio de un Imperio culturalmente plural, donde primero fue tolerada, y después perseguida, para volver a ser tolerada y, finalmente, tener un estatus oficial durante siglos.¹⁸⁶ Actualmente las comunidades cristianas se encuentran en medio de una sociedad plural en la que tienen que convivir con otras creencias y sobre todo con otras convicciones éticas. Esta situación las obliga a replantear muchas cosas superando su auto-comprensión monocultural hacia una visión universal culturalmente policéntrica.¹⁸⁷ Esta actitud requiere una adaptación que no será fácil para las comunidades eclesiales que tienen que vivir una cierta desorientación ante la emergencia de una pluralidad ética y cultural que muchas veces cuestiona las formas y valores de las comunidades tradicionales.

Esta visión multi-céntrica podría ser un eje o guía transversal para una teología de la acción en el mundo de hoy. La eclesiología en este caso considerará la misión misma de la Iglesia como un proceso en que hay que cruzar fronteras y pasar de los paradigmas exclusivistas a los paradigmas que valoran la dimensiones “*inter* y *pluri*” en las relaciones de conocimiento. En este momento se hace la transición de una espiritualidad asegurada y concentrada en un lugar, a una espiritualidad misionera, íntegra y completa. Tal ha sido el espíritu de los cuatro evangelios, subraya la *Redemptoris Missio*: “en la unidad fundamental de la misma misión de la comunidad cristiana, testimonian un cierto pluralismo que refleja experiencias y situaciones diversas de las primeras comunidades cristianas; este pluralismo

¹⁸⁴ Ver Joseph, *El pequeño diccionario de la Biblia*, 40-42.

¹⁸⁵ Ver Habermas, *Israel o Atenas: Ensayo sobre religión, teología y racionalidad*, 172.

¹⁸⁶ Ver Carrera, *Una relación difícil: cristianismo y sociedad desde la perspectiva ética*, 6-10.

¹⁸⁷ Ver Habermas, *Israel o Atenas*, 172c.

es también fruto del empuje dinámico del mismo Espíritu; invita a estar atentos a los diversos carismas misioneros y a las distintas condiciones ambientales y humanas. Sin embargo, todos los evangelistas subrayan que la misión de los discípulos es colaboración con la de Cristo (...).¹⁸⁸ Esto nos parece que el Concilio Vaticano II supuso un ensayo de respuesta a la presencia del cristianismo en un mundo nuevo marcado por la democracia, la pluralidad y la preeminencia de lo secular. Según las directrices fundamentales del Concilio, un verdadero cambio de paradigma a todos los niveles de la vida socio-ecclesial tiene que ver con nuestra tarea de construir el Reino de Dios desde esta tierra, un Reino que no disminuye el bien temporal de ningún pueblo; antes, al contrario, fomenta y eleva todas las capacidades humanas en lo que tienen de bueno como semillas de la Palabra.¹⁸⁹ De este modo las comunidades cristianas, uniendo la luz de la Revelación al saber humano para iluminar el camino emprendido por la humanidad, rechaza en forma absoluta el mal humano, y a la vez, reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo de vida común. Sin embargo, esto no puede hacerse sin un prudente y sincero diálogo como camino seguro para llegar a Jesús y por Él al Padre amando a sus hermanos sin distinciones, de razas, colores y credos.

¹⁸⁸ Juan Pablo II, *Carta encíclica Redemptoris Missio*, n° 23.

¹⁸⁹ Ver *Lumen Gentium*, n° 13; y *Ad Gentes*, n° 11.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hace poco tiempo los teólogos de todas las partes del mundo han hecho un reconocimiento meritorio a los 50 años del Concilio Vaticano II (1962-2012). También ellos han pasado revista su aplicación, según algunos, o su recepción, según otros, en la vida *intra* y *extra* eclesial. Sin embargo, no hemos caído en la cuenta de que los modelos teológicos post-vaticanos, pese a su voluntad de llevar adelante una reflexión sobre las mediaciones entre fe y praxis, sobre identidad cristiana y relevancia histórico-social; si estos modelos no parten de una nueva epistemología de la acción del hombre en el mundo y de la mediación de una praxis social para descubrir las líneas operativas contra la opresión y la injusticia, de acuerdo al plan de Dios, estamos todavía lejos de concretizar el llamado del Concilio Vaticano II en sus profundos deseos de una verdadera teología socio-política y de una praxis liberadora (ver cap. II, 2.1). En otras palabras, la recepción del Vaticano II quedaría aún pendiente, y sin incentivar los intereses comunes de la gran comunidad teológico-pastoral.

En esta búsqueda de aproximación del Concilio a la actividad humana se ubica nuestra propuesta de teología de la acción con la noción de praxis como categoría complementaria; y se relaciona con la visión de una teología de la historia arraigada en la fe en el Crucificado-Resucitado. Por esta misma razón la categoría central de la elaboración de los cuatro capítulos anteriores, ha sido la noción de *imago Dei* desarrollada desde la teología bíblica del Nuevo Testamento con una recapitulación del Antiguo Testamento: el hombre que actúa lo hace en calidad de imagen de su Creador en Cristo, que es la verdadera Imagen de Dios (*imago Christi*). Nuestra noción de *imago Dei* no ha sido empleada solamente desde una comprensión cronológica, sino escatológica, a través de un proceso de *memoria passionis* y de profecía análoga a la que tuvo lugar en Israel; y en la conciencia de los primeros testigos del Resucitado. De este modo, la reflexión que hemos hecho sobre una teología de la acción en el contexto de la historia de salvación y de la rememoración (*memoria passionis*), subrayó que la salvación del hombre en sus actividades debe tener en cuenta su relación con el prójimo en sus situaciones de alegría o de sufrimiento en el

presente. Esta relación con el prójimo es la exigencia misma de la Pasión de Cristo, prueba de su amor para todos.

Tal como lo hemos desarrollado en el texto (ver cap. III, 3.3), la valoración del otro en una teología de la acción, permite una dimensión histórica del hombre que se conecta bellamente con la idea de una teología que apela al nexo indisoluble entre *ratio* y *memoria*, expresado en la fundamentación de la *razón comunicativa* como herencia de una *razón anamnética*. Por eso, el paradigma de instrumentalización de la subjetividad humana se ha sustituido por una mediación comunicativa y por las posibles incidencias de esa mediación en la misma teología. Se pasa así de una racionalidad instrumental a una comunicativa como interacción intersubjetiva y entendimiento de los actores; asegurando así la unidad del mundo objetivo, la cooperación social de sujetos libres, de voluntad común y de acción común ante los conflictos sociales. En lo anterior la reflexión de Jürgen Habermas en su teoría de la acción comunicativa nos ha sido de gran ayuda.

Se ha dado importancia en esta fundamentación de una teología de la acción a los aportes de los discursos *extrateológicos* partiendo de algunas categorías generales (antropológicas) compatibles y coherentes con una visión cristiana (categorías teológicas especiales) que sitúen a la teología en los contextos socioculturales contemporáneos del quehacer teológico. Se trata de proponer una matriz antropológico-teológica, una auto-comprensión del sentido de la acción del hombre en su condición de ser creado a imagen y semejanza de Dios. Además, desde una relectura teológica de la acción de un Dios intrínsecamente trinitario – que se revela al hombre a través de sus acciones redentoras en su Hijo por el Espíritu y en las acciones de la misma creatura –, se propuso superar una visión de acción humana precaria y estrecha, para sugerir un nuevo camino expresado en términos teológicos.

Se ha reiterado que la fe es esa única realidad humana concreta, esa dimensión ulterior que sana las raíces de nuestra decadencia, personal y social, y que nos propicia un actuar intramundano de Dios en nuestro obrar humano; y la posibilidad de elevar nuestro progreso hasta los confines de la vida intra-trinitaria.

Nuestro objetivo de partida consistió en proponer una fundamentación teológica de la acción desde el dinamismo teológico-antropológico de la acción humana como objeto de estudio en el proceso de la elaboración teológica; y precisar nuestra propia comprensión como horizonte válido de propuesta de fundamentos para la misma. Creemos que a lo largo de nuestro escrito, hemos logrado cumplir este propósito a través de la identificación y la relación de varias categorías teológicas especiales y la relevancia de la dimensión histórico-cultural de la acción humana desde los aportes de otras teologías; integrando, además, la ayuda hermenéutica de la *Gaudium et Spes*, más particularmente en su tercer capítulo; también de la *Lumen Gentium*, la *Redemptoris Missio*, la *Sacrosanctum Concilium* y la *Ad Gentes*, etc., de manera indiferenciada en el capítulo IV.

Como realización, hemos avanzado en los objetivos propuestos partiendo de dos procesos metodológicos complementarios: el aporte metódico Ionergiano que nos ha propiciado una articulación del ordenamiento dinámico de nuestra reflexión sobre la acción humana; y, el método fenomenológico correspondiente a la analítica existencial de la acción humana como fenómeno revelador del sujeto actuante. Por tanto desde una interpretación de la función dialéctica hemos sacado a la luz algunos conflictos en lo referente a la interpretación y comprensiones de la acción humana; y, de la comunidad humana que actúa para transformar las sociedades, las culturas y el mundo en general. La acción humana como fenómeno y como acto de conciencia intencional está dirigida a los fenómenos sociales del sujeto histórico en el ejercicio de su libertad y su responsabilidad para transformar el mundo.

Ante el problema del pluralismo de la acción humana, nuestra reflexión utiliza la dialéctica de las interacciones, para lograr una interpretación en términos sociales y teológicos. Por esta razón, el fundamento teológico de la acción humana encuentra su dinamismo en la preocupación misma de los sujetos actuantes por definir la naturaleza de su acción en el futuro de las sociedades. Se trata de una noción de acción humana que se percibe no sólo como actividad del hombre en el seno del mundo, sino también como hechos, praxis, actos, movimientos, etc.

Al tratarse de una reflexión teológica sobre la acción humana se han explicitado claramente las nociones o categorías que identifican la acción de Dios en el mundo (personas, comunidades, historia, pecado, gracia, escatología, salvación, redención, etc.). En esta visión, nuestra realidad humana es una integración de la realidad divina y la realidad humana: siempre está presente el dinamismo de la gracia que continuamente está potenciando la transformación positiva de nuestra realidad humana, individual y social.

El proceso de realización de una propuesta de fundamentación de una teología de la acción realizado en este trabajo ha estado orientado a identificar la elaboración de una teología de la acción con sus propuestas plurales e interdisciplinarias. Estas propuestas invitan a integrar diferentes filosofías y teologías de la acción; en este sentido – en una propuesta metódica plural –, he querido dar alguna relevancia al paradigma de la acción comunicativa. La teología de la acción es una propuesta teológica en curso sobre una realidad compleja y cambiante que está abierta a nuevos aportes de reflexión que le vayan dando poco a poco una mayor relevancia; por esta razón, el aporte de esta tesis es también una invitación a otros investigadores a elaborar nuevas propuestas que contribuyan a una mejor comprensión teológica de esta realidad compleja que denominamos “acción humana”.

El ángel animaba al profeta Elías a seguir su camino hacia el monte Horeb, diciéndole “levántate y come pues todavía te queda un largo camino por recorrer” (1R19, 7). Algo semejante podemos decir a los teólogos que están elaborando nuevas visiones en el ámbito de la acción humana. Como tema teológico no aparece mucho en este momento en los diccionarios y ficheros bibliográficos; pero es un nuevo paradigma que está naciendo en la teología actual. El aporte teológico de mi trabajo ha tomado como centro de interacción y correlación la categoría de *Imago Dei/Imago Christi*.

Este trabajo quiere contribuir a la reflexión teológica de nuestro tiempo mediante su ubicación como una comprensión actual del encuentro de Dios-Amor con el ser humano *imagen de Dios Trino*, a través de su Hijo Jesús; y la experiencia humana transformada por su gracia en la criatura. Se ha planteado teológicamente la cuestión de Dios que conlleva la

cuestión del ser humano como *imago Dei* en el Antiguo Testamento; y sobre todo como *Imago Christi* en el Nuevo Testamento. El principio fundamental de esta teología de la acción es su carácter de la Palabra eficaz de Dios: *Jesús-Verbo-humanado* que habitó entre nosotros, y cuya predicación se transforma en una acción creativa y transformante. Se concluirá afirmando que la misión de Jesús, el decir de Jesús; y después, el de sus Apóstoles y de la Iglesia, es el comienzo de la realización del Reino de Dios. Por lo tanto, la vocación humana a ser *imago Christi* se revela en la tesis como un elemento característico de una humanización constante del mundo con la corresponsabilidad de la creatura en la acción humana. Metodológicamente se afirma la importancia del planteamiento de las categorías generales (antropológico-filosóficas) como complementarias de las especiales (teológicas) en una teología de la acción.

Otro aporte de esta investigación consiste en su actualidad cultural y su planteamiento fenomenológico que ofrece insumos complementarios para los fundamentos de una Teología de la Acción basada en la acción humana en el mundo y en la sociedad. Se amplía así una reflexión en relación con nuestro “acto de ser” que es la “acción” que se encarna históricamente en el servicio al prójimo, y mantiene viva la energía de la caridad como dinamismo comunitario. Esto significa que el fundamento de la teología de la acción humana que presentamos, hace parte del encuentro del hombre con el hombre y del hombre con Dios; y gracias al lenguaje se hace público, es decir, común. Por esta razón nos ha parecido conveniente acudir también a los planteamientos de Habermas que nos ayudan a descubrir que la acción humana por ser común es también comunicativa. El sujeto actuante o el participante en interacciones con otros sujetos, transmite una determinada imagen de sí mismo al poner de manifiesto su propia subjetividad.

Hemos elaborado sólo de una propuesta dentro de la posibilidad de muchas otras propuestas válidas; metodológicamente es un intento de articulación – que espero que haya sido coherente- de categorías antropológicas propias de la filosofía y de las ciencias humanas y sociales (que la teología integra); y de categorías especiales de la teología que provienen de la revelación y la fe cristianas.

Hay muchos aspectos y temáticas que quedan necesariamente abiertos, que podrán ser objetos de estudios particulares en una teología de la acción para el mundo de hoy, y más particularmente para América Latina. Quiero subrayar tres temas que quedan abiertos a ulteriores investigaciones:

En primera instancia un desarrollo más consistente de la dimensión comunicativa de la acción humana en relación con la teología en este nuevo milenio de desarrollo tecnológico y técnico.

En segunda instancia, una teología del prójimo. En esta tesis he tratado de resaltar la importancia de una teología del prójimo para la realización las tareas humanas responsablemente. Creo que el desarrollo de esta temática en el sentido de valorar la relación con el prójimo (incluso el medio ambiente, la naturaleza y el cosmos) como interlocutor válido y valioso puede aportar mucho a una teología de la acción para nuestro mundo. Nuestra relación con el mundo y nuestra relación con nosotros mismos, pasan siempre a través de nuestra relación con el prójimo, y se dinamizan por medio del lenguaje, hasta lograr un entendimiento común en la construcción de nuestro mundo. Una temática así, puede ser de mayor relevancia en América Latina ante los graves problemas sociales, culturales, climáticos y de medio ambiente que surgen continuamente.

En tercer y último lugar, sería interesante en el marco de una teología de la acción una interpretación o más bien un estudio interdisciplinario del aporte de las ciencias (físicas, sociales, humanas, matemáticas y otras ciencias), en sus grandes descubrimientos, y sus interacciones sobre la actividades humanas en el mundo; y sobre la misión de la Iglesia de hoy en este campo.

Espero que esta propuesta de fundamentos para una teología de la acción que he elaborado, pueda generar diálogos fecundos y creativos alrededor de otros temas tan importantes en nuestra cultura globalizada actual, y en nuestras culturas particulares latinoamericanas; y más específicamente en la haitiana a la cual pertenezco por nacimiento y educación.

ANEXO:**RECONSTRUIR LA VIDA:
NUEVO SIGNIFICADO DE UNA TEOLOGÍA DE LA ACCIÓN EN HAITÍ**

Con el paso terremoto del 12 de enero de 2010 en Haití, tuvimos la impresión de que se había perdido los 200 años de independencia política, social y religiosa de un país que en otros tiempos se llamó la perla de las Antillas. Con todo, gracias a la solidaridad internacional y a la fuerza vital de los haitianos, la primera nación negra ha sabido y salvaguardar su existencia geográfica. A nivel político, se ha logrado una concientización y una frágil alianza alrededor de un presidente-cantautor, Michel Matelly, una figura muy popular en medio de la juventud haitiana. En lo social, la situación del pueblo haitiano y en especial de las víctimas del terremoto, en vez de mejorarse, parece haber empeorado. Pese a los grandes esfuerzos para sacar a la gente de la calle, el panorama que se puede contemplar en los barrios de la capital haitiana son las condiciones infrahumanas de miles de personas que están buscando su supervivencia. El proceso de reconstrucción ha empezado tímidamente con la realización de algunas obras visibles; sin embargo la mayoría de la gente ha iniciado por su cuenta la reconstrucción de sus viviendas sin las más mínimas normas de seguridad.

En medio de este caos situacional la evangelización sigue su curso en Haití buscando una explicación a todo lo acontecido. Cuando no hay responsable, hay que buscar uno; en este contexto, los vudúistas (adeptos del vudú haitiano) son considerados por los cristianos como responsables de inflamar la cólera de Dios sobre Haití. Se puede desde ahora presentir una guerra fría contra los practicantes del vudú, y si no se convierten pagarán con sacrificio. Nuestra presente reflexión promueve un grito de unidad para reconstruir la vida en Haití. Nuestra hipótesis es que esta reconstrucción del mundo de la vida en Haití debe ser apoyada por una reflexión teológica de la acción que re-signifique el tema de la salvación en el pueblo haitiano y promueva una praxis transformadora y reconciliadora. De este modo, el nuevo significado teológico de la acción, permitirá a la iglesia local, re-leer las calamidades en Haití como un *kairos* o una oportunidad en medio de la crisis. Es decir,

lejos de promover solamente una praxis de interés instrumental, Haití necesita de una acción praxis solidaria, más humana, más responsable que mire hacia la redención aportada por Cristo. El primer punto de este anexo introduce una breve comprensión del vudú en Haití. El segundo punto sintetiza y a la vez comenta los primeros intentos de acercamiento de la iglesia católica haitiana al Vudú. Y, el último punto invita a una verdadera evangelización del vudú apoyada por una reflexión teológica que considera la acción salvífica de Dios en medio del pueblo haitiano hoy; y esto desde una iluminación a partir de la categoría de acción en el mundo propuesta por Vaticano II. Nuestra conclusión será a modo de balance.

1. Breve comprensión del vudú en Haití

Como ya lo sabemos, la conquista del Nuevo Mundo trajo consigo el genocidio de los indígenas en muchos lugares; y también la llegada de los primeros esclavos negros como solución para sustituir el trabajo de los indígenas. Estos últimos fueron hechos prisioneros y esclavos en África, arrancados de sus tierras, de sus culturas y prácticas religiosas. Al llegar al Nuevo Mundo, sus tradiciones se convirtieron en fuente de supervivencia y a la vez de resistencia contra los colonizadores españoles y franceses. En el caso de Haití, la práctica del vudú (se escribe también *vodoun o voodoo*) por los esclavos, representa esta dinamismo de supervivencia y de lazos entre los diversos grupos africanos en estas tierras lejanas de sus orígenes. Eso significó que el Vudú en sus comienzos tuvo una función cultural unificadora y comunicadora entre los africanos de diversas razas de África en su determinado modo de vida; y, luego se prolongó en una función religiosa en sus expresiones de relación con la divinidad, las deidades y los espíritus llamados “loas”. Hoy la expresión cultural de vudú es muy visible en los momentos de regocijo, especialmente en bailes de máscaras en las calles (comúnmente llamados carnaval) donde los *majors jon* y grupos *Raras* (o raíces) invitan a todos a bailar al ritmo de *Dawomey, Rada, Petro, Guedé, etc.* Además, las conmemoraciones populares y religioso-espirituales hacen revestir de significado las fiestas culinarias a los espíritus de los muertos; y las transforman en películas de terror con sus invocaciones, y en un tribunal de justicia para las víctimas de la sociedad haitiana. Toda

esta realidad es como un areópago para la evangelización y predicación de la iglesia católica haitiana que se encuentra ante el sincretismo inevitable de estas festividades que tienen como origen el vudú.

2. Los primeros intentos de una “evangelización” del vudú haitiano

Una simple relectura de la historia de la iglesia haitiana nos hace caer en la cuenta de que los primeros intentos de la evangelización del vudú partieron de la identificación de este fenómeno religioso con la brujería. Cincuenta y seis años después de su independencia, Haití firmó el Concordato con la Santa Sede en 1860, fecha que se sitúa en corazón de los movimientos eclesiales; y que hizo resurgir en los ámbitos católicos una cacería de brujas. Veamos a continuación y en forma breve qué dirección han tomado los intentos de la iglesia católica desde los comienzos de la evangelización para “salvar” del vudú al pueblo haitiano. El contexto paradójico de conquista, de esclavitud y de trabajo forzoso en la isla de Haití, fue el mismo que favoreció los primeros acercamientos de evangelización de los esclavos. Por otra parte, el maltrato por parte de los propietarios de esclavos con la complicidad de algunos misioneros, constituyeron factores históricos que hicieron que los negros provenientes de África se volvieran impenetrables a las virtudes del cristianismo; en cambio revalorizaron sus prácticas ancestrales y sus creencias.

Quiero rememorar dos momentos claves en lo que se refiere a los primeros intentos de la evangelización del Vudú.

2.1 De la campaña anti-supersticiosa hasta 1986

Después de la independencia de Haití, el 1° de enero de 1804, y a lo largo de su tumultuosa historia tan apasionante como ignorada hasta 1941, los vuduistas desarrollaron y mantuvieron unas mínimas organizaciones sociales clandestinas, que reemplazaron a las inexistentes estructuras estatales. En esta época, los *hugans* (o sacerdotes del vudú) y sus

ayudantes (*housis*), proporcionaban medicinas naturales y consuelo espiritual a los sectores más empobrecidos de la sociedad haitiana; canalizaban la solidaridad popular e, incluso, llegaron a suplir las funciones de una justicia inexistente. Por parte de la iglesia haitiana se llegó en 1941 a que su rechazo categórico al vudú tomara la forma de campaña contra la superstición; lo cual desató una cruel persecución contra de los vuduistas.¹ En esta forma, para la iglesia católica en esta época, además de las sanciones sacramentales infligidas a los vuduistas, la campaña contra la superstición representó el dinamismo más eficaz para ir logrando la salvación al vudú haitiano. A pesar de toda esta campaña, a nadie se le oculta que una gran cantidad de haitianos que se dicen católicos, han seguido practicando el vudú en secreto.

En 1957, Haití conoció el inicio de la dictadura de los Duvalier con la toma del poder de François Duvalier. Su posición nacionalista permitió que la práctica del vudú resurgiera en un verdadero matrimonio con el poder. Durante más de 14 años la influencia de la iglesia católica en cuanto a la evangelización del vudú se quedó en su mínima expresión y se limitó a las sanciones sacramentales. Antes de su muerte, François Duvalier escogió a su hijo Jean-Claude como su sucesor vitalicio en el poder. Durante su administración, Jean Claude mantuvo la alianza entre el vudú y el poder; en esto encontró una forma de alimentar el miedo en sus colaboradores y en el pueblo, y gozar de una fiel obediencia. En esta época, la práctica del vudú floreció en el país y muchos se sirvieron de su poder y del miedo que inspiraba para obtener poder. Esta coyuntura fue muy difícil para una iglesia haitiana que se identificaba muy bien con el propósito de ser sacramento de salvación siguiendo las orientaciones del Vaticano II. De acuerdo con lo anterior, en los comienzos de los años 80, la iglesia se apersonó de las reivindicaciones del pueblo haitiano en contra de la dictadura de Jean-Claude Duvalier quien tuvo que abandonar el poder el 7 de febrero de 1986; el triunfo para la iglesia haitiana fue total.

¹ Casimir, *Haití acuérdate de 1804*, 134.

2.2 De la caída del poder de los Duvalier hasta hoy

En su regocijo por caída del poder de Jean Claude Duvalier, la iglesia haitiana aprovechó para dar un golpe duro al vudú propiciando directamente o indirectamente la cacería de los *hugans* casi por cuatro años consecutivos (1986 -1990). El silencio de la iglesia haitiana ante los abusos en contra los templos de vuduistas, indicaba una cierta complicidad en el programa de los *dechoukaj* – que significa los que arrancan de raíz –; los vuduistas estuvieron en cabeza de la lista. Sin embargo, después de la euforia de la caída de la dictadura de los *Duvalier*, y las persecuciones de los vuduistas, en 1991, las primeras reivindicaciones de los vuduistas en Haití fueron dirigidas en el sentido de un reconocimiento del vudú como una religión oficial del país. Los autores intelectuales de estas reivindicaciones sostienen que en la práctica del vudú los adeptos son también tocados por el *mysterium fascinans et tremendum*² del Maestro Supremo o *Grand-Maître*. Sin embargo la mentalidad popular tanto haitiana con extranjera, fomentada por una visión del cristianismo considera más el vudú como una forma de brujería. Por esto, la iglesia haitiana, en varios lugares reconocidos como zonas de mayor presencia del vudú (Gonaives, Saint-Marc, Plaine du Nord, Trou-du-Nord; Côte-Sud, Léogane, etc.), lucha siempre en contra de este tipo de hibridación cultural que se expresa en los cantos y en la danza prolongados, que se vinculan con la magia negra – manipulación de muñecos –, utilización de objetos y sustancias nocivos, etc.

En contra de esta mentalidad de rechazo del vudú, los vuduistas insistan en reclamar del Estado haitiano el reconocimiento oficial de sus prácticas religiosas. Por esta razón desde 1993, se constatan de manera paralela a las fiestas católicas de la conmemoración de los santos y de los difuntos (1-2 de noviembre), el miércoles de ceniza, etc., grandes exhibiciones públicas del vudú en Haití. Son días de invocación de los espíritus de los muertos y de los grandes espíritus como *Dambala*; *Legba*, *Herzulie*, al ritmo del *Congo* y

² Según la expresión de Rudolf Otto (1869-1937) en su obra clásica: *Lo santo (Das Heilige)*. “El *mysterium tremendum* (tremendo misterio) puede ser sentido de varias maneras. Puede penetrar con suave flujo el ánimo, en la forma del sentimiento sosegado de la devoción absorta. Puede pasar como una corriente fluida que dura algún tiempo y después se ahíla y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo el espíritu en lo profano. Puede estallar de súbito en el espíritu, entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobo, al éxtasis”. Ver Otto, *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, 13.

del Petro. Con la caída de Aristide en 1991, la violencia retornó en contra de la iglesia que sufrió mucho por parte de los militares; y con la pérdida de muchos de sus feligreses reunidos bajo la sigla de “TKL o pequeña comunidad eclesial”. Y, con la elección de René Préval, en 1995; y luego con el regreso de Aristide al poder en febrero de 2001, la iglesia haitiana volvió a retomar su función de mediadora y de directora de consciencia en medio del pueblo, reconociendo su pecado por no haber asumido las responsabilidades que el Señor le había confiado en Haití.³ Este *mea culpa* no impide que en 2003, el vudú fuera reconocido por el mismo gobierno de Jean Bertrand Aristide como práctica religiosa; y, en 2008 los vuduistas eligieran como autoridad suprema al *hugan* Atí Max Beuvoir, un bioquímico de 72 años de edad. De hecho, se creyó necesario que la iglesia haitiana asumiera de nuevo las sanciones sacramentales para castigar a los supersticiosos, y exigir la aceptación de la salvación cristiana.

3. Hacia un acercamiento respetuoso del vudú en Haití

Los breves comentarios anteriores hechos a modo personal, insinúan que en el proceso de evangelización de Haití, en repetidas ocasiones, se ha buscado eliminar el vudú del territorio haitiano, al considerarlo brujería y factor responsable de las calamidades y del subdesarrollo de la sociedad haitiana. Sin embargo, abandonando este planteamiento, debemos recordar el esfuerzo que tenemos que hacer los cristianos-católicos para ir asimilando la auto-comprensión de la Iglesia y de su misión en el mundo desde la visión del Concilio Vaticano II (1962- 1965); esto la debe llevar a cultivar el respeto por las otras prácticas religiosas, sin menospreciar la función de la Iglesia de ser “sacramento universal de salvación”.⁴ De hecho, el sacramento se realiza, y revela el designio salvífico de Dios en la historia; se da en el encuentro del ser humano con Dios por Jesucristo nuestro Salvador. Para ello, la propuesta salvación en el Concilio Vaticano II, hace énfasis en la memoria *passionis mortis et resurrectionis Jesucristi* como paradigma central de la comprensión cristiana de la historia, y de Dios en un horizonte escatológico. En este sentido, Jesucristo, centro de la acción liberadora de Dios en la historia, es conocido a

³ Ver CEH, *Simposio de 2003*, n^{os} 22-31.

⁴ Ver *Lumen Gentium*, n^{os} 1 y 9; *Gaudium et Spes*, n^{os} 42 y 45.

través de la memoria intrínsecamente unida con la dimensión histórico-política de su redención. Por lo tanto, una nueva forma de acercarse al vudú debe tener en cuenta el aspecto fundamental de la historia y de las prácticas religiosas del pueblo haitiano. Puesto que en la Iglesia se manifiesta el carácter salvífico de Jesús en el estrecho vínculo de lo humano y lo Divino; en consecuencia, el diálogo con el vudú en Haití como esfuerzo para reflejar la obra salvífica de Dios en la historia haitiana no queda sin implicaciones para la misma Iglesia sacramento de salvación. A continuación queremos subrayar brevemente dos implicaciones para la nueva evangelización del vudú desde una visión eclesiológica de la acción.

3.1 Una evangelización del vudú que tiene en cuenta la integridad de la fe cristiana.

El trabajo de los Padres conciliares que hicieron posible Vaticano II, como ajuste del mensaje cristiano a la altura de nuestro tiempo y de las culturas, favoreció el inicio de una nueva evangelización denominada por la *Evangelii Nuntiandi*, la “evangelización de la cultura o más exactamente de las culturas”.⁵ Esta orientación pastoral, propugnaba una nueva pastoral marcada por el diálogo y al servicio de la comunidad humana y cristiana, abierta a los valores del mundo moderno y a las culturas. La Iglesia se da cuenta de que “los tiempos exigen una nueva profundización en la herencia y un salto hacia adelante en la formulación de la doctrina en las culturas, a fin de hacerla más provechosa para producir santidad y una vida verdaderamente humana”.⁶ Por eso, en el Vaticano II, la reflexión sobre la cultura significa un intento de la Iglesia por comprender los problemas concretos de los pueblos a los que quiere evangelizar. La evangelización del vudú está ligada al proceso de la encarnación del evangelio en las culturas de los pueblos. Esto va en el mismo sentido que afirma la *Redemptoris Missio*: “El proceso de inserción de la Iglesia en las culturas de los pueblos requiere largo tiempo: no se trata de una mera adaptación externa, ya que la inculturación significa una íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante su integración en el cristianismo y la radicación del cristianismo en las diversas

⁵ Pablo VI, *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*, n° 20.

⁶ Ver Wicks, *Introducción al método teológico*, 32.

culturas. Es, pues, un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje cristiano, como la reflexión y la praxis de la Iglesia. Pero es también un proceso difícil, porque no debe comprometer en ningún modo las características y la integridad de la fe cristiana.”⁷ Así pues, “por medio de la inculturación la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro. Por su parte, con la inculturación, la Iglesia se hace signo más comprensible de lo que es el instrumento más apto para la misión”.⁸

El año de gracia 2012, ha sido proclamado “Año de la fe” por la Iglesia universal. Según los comentarios del Papa Benedicto XVI, la fe consiste encomendarse a Aquel que nos da una certeza distinta, pero igualmente sólida: Dios. Es por tanto, adherirse a quien me da esperanza y confianza. Dios ha llenado de contenido la fe, pues mostrándose en Cristo, ha manifestado su amor en la Cruz. El encuentro con Cristo renueva nuestras relaciones humanas, dirigiéndolas, de día en día, hacia una mayor solidaridad y fraternidad, en la lógica del amor; ese amor que es capaz de redimir toda esclavitud y darnos la salvación. Benedicto XVI en la audiencia del 17 de octubre de 2012 comenta cómo el aniversario de los cincuenta años de la apertura del Concilio Vaticano II (11 de octubre de 2012), es una gran oportunidad para volver a Dios, para profundizar y vivir con mayor valentía la propia fe, para fortalecer la pertenencia a la Iglesia, maestra en humanidad. De hecho, un aspecto importante en este “Año de la fe” es la nueva evangelización con un fundamento pneumatológico en estrecha relación con la cristología y la antropología. No es posible realizar la nueva evangelización sin abrirse a la acción del Espíritu Santo y a su gracia, pues Él es quien otorga los carismas para el anuncio de Jesucristo y para el servicio a la sociedad como discípulos de Jesús. Por lo tanto, la eclesiología subyacente a esta nueva evangelización que profundiza la enseñanza del Concilio Vaticano II, es fundamentalmente una re-definición de la relación Iglesia con el mundo actual, desde un profundo examen de conciencia de la Iglesia respecto de si misma; y, desde un testimonio alegre, atrayente y audaz de la fe. Por tanto, el nuevo estilo de evangelizar no se caracteriza por “imponer”, sino por “atraer”. Afirma recientemente el Papa Francisco. “es urgente recuperar el carácter

⁷ Juan Pablo II, *Carta encíclica Redemptoris Missio*, n° 52.

⁸ *Ibid.*, 52 c.

luminoso propio de la fe, pues cuando su llama se apaga, todas las otras luces acaban languideciendo. Y es que la característica propia de la luz de la fe es la capacidad de iluminar toda la existencia del hombre”.⁹ En este orden de ideas, la predicación del Resucitado orienta las antinomias culturales, y ha de desarrollar hoy la cultura humana formando una sola familia humana. Se trata de poner en marcha una evangelización que esté informada con la caridad divina por Aquel que vino a salvar el mundo.

En cuanto al vudú, la evangelización basada en la fe en el Resucitado será fuente de paz y de unión entre todos los haitianos. Esta nueva evangelización del vudú rompería los esquemas antiguos por los cuales la Iglesia-Madre fue asimilada a la cultura europea como única posibilidad de “la” cultura cristiana y modelo para todas las otras culturas. En contra de esta actitud valoramos la intervención de Chenu cuando dice: “algunos tienden a reducir la pastoral a la aplicación de una doctrina y reduce la aplicación de una doctrina a un conjunto de invenciones y artificios, las simplificaciones y elaboraciones de un discurso clásico. En realidad lo que viene primero es la palabra de Dios. La tarea de la iglesia es el kerigma, anunciando la Buena Nueva, predicando el Evangelio”.¹⁰ En fin, la evangelización del vudú en Haití tendrá mucho que ver con la práctica pastoral equilibrada de la iglesia en Haití. A dicha pastoral equilibrada, el padre Vela la llama “una correlación crítica entre evangelio y cultura”.¹¹ Se trata básicamente de vivir lo que fue central en la práctica de Jesús; la venida del Reino de Dios en cada cultura, aportando la salvación a la experiencia humana e histórica.

3.2 Una evangelización basada en el seguimiento de Cristo

El Concilio Vaticano II en la *Dei Verbum*, nos presenta la importancia de la economía del Antiguo Testamento en orden a preparar, a anunciar proféticamente y a significar con diversas figuras la venida de Cristo redentor universal y la del Reino Mesiánico.¹² Sin

⁹ Francisco, *Carta encíclica Lumen Fidei*, n° 4.

¹⁰ Ver Juan Pablo II, *Carta encíclica Redemptoris Missio*, n° 23.

¹¹ Ver Vela, *Nueva evangelización y comunidad solidaria*, 51.

¹² Ver Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n° 15.

embargo la misma *Dei Verbum* menciona desde el comienzo que “la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación”.¹³ En cuanto a la evangelización del vudú en Haití, las afirmaciones anteriores apoyadas en el Concilio Vaticano II, son veraces en cuanto incentivan una verdadera evangelización que refleja más la importancia del seguimiento de Cristo que todas las formulaciones catequéticas basadas en el modelo del Antiguo Testamento o de un modelo cultural considerado como cristiano. Es verdad que la revelación de Dios a los pueblos de hoy – o de cualquier tiempo – acontece a través de su comportamiento ético. Sin embargo es Dios mismo quien auto-revela su misterio a los hombres; y, los hombres por medio de Cristo, se hacen conscientes de la naturaleza divina. Aquí se sintetiza que “Cristo es Culmen de la Revelación”.¹⁴ Así la predicación cristiana al vudú no puede olvidarse del seguimiento de Cristo como lo fundamental de una verdadera conversión.

¿En qué consiste el seguimiento de Cristo en el marco de una acción cristiana en favor de la vida en Haití? Consiste, pues, en invitar al pueblo haitiano en general, vuduistas o no-vuduistas, a dejarse transformar ontológicamente por Cristo desde su cultura. El seguimiento de Cristo supera una inculturación que convierte el lobo en oveja, sin una transformación profunda ontológica desde el mensaje de Cristo. Así expresaban los primeros cristianos su relación con Jesús y entre ellos mismos en la comunidad. Se significaban tres cosas: (1) Imitar el ejemplo del Maestro: Jesús era el modelo para imitar. La convivencia diaria con Jesús en la comunidad permitía una confrontación constante. En esta “escuela de Jesús” se enseñaba una sola materia: ¡el Reino! Y el Reino se reconocía en la vida y en la práctica de Jesús. (2) Participar del destino del Maestro (ser partícipes de sus pasión, muerte y resurrección). Quien seguía a Jesús debía comprometerse con él, inclusive en la persecución (Jn 15, 20; Mt 10, 24-25). El discípulo debía estar dispuesto incluso a morir con él (Jn 11, 16). (3) Tener la vida de Jesús dentro de sí. Es identificarse con Jesús resucitado, vivo en la comunidad (Gal 2, 20).

¹³ Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, n° 2.

¹⁴ *Ibid.*, n° 4.

Así, una evangelización que privilegia unas normas cristianas desde el seguimiento de Cristo, al penetrar en las culturas debe superarlas para dar prioridad a la salvación de todo el género humano y auto-construir la Iglesia como sacramento de salvación para todos.¹⁵ En esta perspectiva, una cultura no puede determinar lo específicamente cristiano; es decir, los fenómenos culturales no determinan la validez de un cristianismo universal e inmutable en su misión en medio del mundo.

Por lo tanto, la encarnación del mensaje evangélico en la cultura; y la experiencia de salvación que posibilita ser histórico, debe promover en los evangelizadores de nuestro tiempo cuatro actitudes que pueden potenciar – o en caso contrario condicionar – su capacidad de transmitir el mensaje: a) partir de la posición sociocultural y étnica, sin caer en el antropocentrismo; b) admitir que las expresiones y experiencias de otras culturas pueden enriquecer el conocimiento de Dios; c) no confundir unidad con uniformidad al interior de la Iglesia; d) no confundir transmisión de contenido con inculturación de la fe, es decir, con el proceso por el cual una comunidad cristiana hace significativa su fe. (Vela, 1998: 52). Así pues, tanto la proclamación del Evangelio a través de la voz diciendo “sígueme...Yo soy el camino, la vida y la verdad”, como la respuesta de conversión de los pueblos están mediados por la cultura. Y, la nueva evangelización del vudú haitiano, como respuesta ante el divorcio entre la fe y la vida.

En el marco de la nueva evangelización, es notoria la invitación que Juan Pablo II realizó en sus primeras convocatorias a una nueva evangelización, “nueva en su ardor, en sus métodos y en sus expresiones”¹⁶ en tierras de América Latina. Aquella insistente invitación dirigida al Episcopado latinoamericano y caribeño, reunido en la Asamblea ordinaria del CELAM en Puerto-Príncipe (Haití), el 9 de marzo de 1983. Las reiteradas exhortaciones y enseñanzas de Juan Pablo II en ese sentido encontraron pronta respuesta por parte del CELAM, reunido en su IV Conferencia General, en Santo Domingo, en octubre de 1992, para examinar el tema: “*Nueva evangelización, cultura cristiana y promoción humana*”; así

¹⁵ Ver *Gaudium et Spes*, nº 45.

¹⁶ Juan Pablo II, *Discurso a la XIX Asamblea ordinaria del CELAM*. Haití, 9 de marzo de 1983. En *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 20 de marzo de 1983, 24; ver también, Celam, *La pastoral de la Cultura en América Latina: Una mirada al alba del tercer milenio*, 6.

como en V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Aparecida, en mayo de 2007.¹⁷ Por lo tanto, en el marco de una nueva evangelización del vudú en Haití, el mensaje evangélico a los vuduistas haitianos debe estar en sintonía con la mentalidad haitiana y la cultura de los haitianos como oyentes de la Palabra, para que la acción de Dios a través de su Espíritu, se dé permanentemente en el interior de esa cultura.

A MANERA DE BALANCE

Al final del evangelio de Mateo se nos presenta la aparición de Jesús en Galilea y la misión universal confiada a los discípulos en estos términos: “Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado (Mt 28, 19-20)”. Sin una pretensión de hacer un exégesis de estos dos versículos, queremos subrayar que en el marco de la evangelización del vudú en Haití, aparece claramente que, con frecuencia, la iglesia haitiana solía aplicar al pie de letra esta recomendación mateana como una misión proveniente de una *ipsissima verba Iesu*. En contra de esa actitud, surgen las peticiones de los adeptos del vudú por su liberación. Ante dicha consideración, creemos que los hechos y palabras de Jesús son normas para todos sus seguidores y son portadores de la plenitud de la revelación y la salvación en la realidad histórica del mundo.

También creemos que una evangelización que privilegia unas normas cristianas desde el seguimiento de Cristo al penetrar las culturas debe superarlas para dar prioridad a la salvación de todo el género humano y auto-construir a la Iglesia como sacramento de salvación para todos. (GS, 45). Tal podría ser un nuevo sentido de una teología de la acción para reconstruir la vida en Haití hoy.

Ahora bien, este nuevo sentido de una teología de la acción suele ser inspiradora de una visión prospectiva para una Haití del mañana a partir de tres aspectos.

¹⁷ Ver Pontificia Comisión para América Latina, *Reflexiones sobre la Nueva Evangelización en América Latina: Desafíos y Prioridades*, 7.

El *primero* se refiere a una iglesia haitiana más cercana a la gente. En efecto, el terremoto de 2010 en Haití, permitió a la iglesia haitiana revestirse de su dimensión profética en medio del pueblo. Las celebraciones eucarísticas salen de las parroquias triunfantes hacia los ranchos populares donde la gente reza con fervor al Señor de la vida. Las conversiones religiosas se hacen más evidentes y sin proselitismo. Además la iglesia haitiana hace una relectura positiva de este acontecimiento en el sentido de no considerar el hecho como un castigo de Dios, y considerarlo más como una oportunidad para hacer el bien. Así pues, en medio de los gritos de desolación y de muerte la iglesia en nombre de Dios estuvo de pie al lado del pueblo haitiano como una iglesia haitiana más viva, más encarnada en la realidad de su pueblo.

El *segundo aspecto* es el surgimiento de nuevos rostros juveniles del voluntariado. Después de los primeros episodios del terremoto en Haití, el grupo más vulnerable y más sensibilizado fue el de los jóvenes. A pesar de que varios de ellos perdieron todo: miembros de la familia, padres, madres, a veces los dos; los jóvenes han hecho todo lo posible para empezar a salvar vidas. Utilizan lo que encuentran a su paso (puertas, carretillas, motocicletas) para transportar los heridos y golpeados. Después de dos años, se encuentran grupos organizados de jóvenes voluntarios que ayudan a los abandonados y a la reconstrucción. La nueva Haití de mañana contará mucho con esta fuerza eficiente de los jóvenes.

El *último aspecto*, es una Haití abierta y atenta al mundo. Somos conscientes de que Haití sigue siendo la nación más empobrecida de las colonias hispano-francesas del Caribe. Sin embargo, en este paso de la historia no vamos a repetir respecto de Haití la pregunta que hizo Natanael cuando dijo: “¿... de allí puede salir algo bueno?” (Jn. 1, 46)”. Creemos que Haití tiene mucho que ofrecer a la comunidad internacional a nivel socio-cultural y en sentido de humanidad. Una reconstrucción que respeta las normas de las infraestructuras en un nivel aceptable, llamará la atención de los turistas del mundo entero que se mostrarían inclinados a pasar sus vacaciones allí e intercambiar valores culturales. Nuestras costas cálidas serán un espacio para todos aquellos pobladores del mundo que quieran encontrar un lugar propicio para divertirse, instruirse y reflexionar.

Un indicador de esperanza que descubrimos a pesar de todo el cuadro sombrío de la actual Haití, es transversal a la situación social del país. Se trata de la gratitud y la esperanza de que algo cambiara. Con el gesto de solidaridad de muchos países, razas y culturas, el pueblo haitiano retoma confianza y descubre que se está haciendo realidad un nuevo mundo bajo la bandera de la solidaridad.

BIBLIOGRAFÍA:

LIBROS CITADOS

- Alarcia, E. Carlos. *Diccionario enciclopédico Quillet*, Vol. I. Buenos Aires: Quillet, 1972.
- Alberigo, Guisepe. *Historia del Concilio Vaticano II*. Salamanca: Sígueme, 1999.
- Alfaro, Juan. *Sacramentum mundi Enciclopedia Teológica*. Vol. III. Barcelona: Herder, 1972.
- Antón, Ángel. *El misterio de la Iglesia: Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*. Vol. II. Salamanca: Católica S. A., 1987.
- Arana, José, y Santamaría, Carlos. *Estudios sobre la Constitución Gaudium et Spes*. Bilbao: El Mensajero, 1967.
- Arias-Luna, Juan. *Curso de espiritualidad cristiana*. Quito - Ecuador: Verbo Divino, 2011.
- Aristóteles. *Ética Nicómaquea*. Traducción de Azucárate. Buenos Aires: Losada, 2003.
- Atkinson-David, John. *Diccionario de ética cristiana y teología Pastoral*. Barcelona: Clie, Publicaciones Andamio, 2004.
- Baena, Gustavo. *Fenomenología de la Revelación: Teología de la Biblia y hermenéutica*. Navarra - España: Verbo Divino, 2011.
- Baules, Robert. *Las insondables riquezas de Cristo*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1978.

Becerra-Gutiérrez, Omar Ricardo. *La imagen de Dios en los excluidos: Una mirada teológica a las personas en situación de Calle en la zona del “Bronx” en Bogotá*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

Benoît, André. *Saint Irénée: Introduction à l'étude de sa théologie*. París: Cerf, 1982. Trad. de Rufino Godoy, *La iniciación a la práctica de la teología*. Madrid: Cristiandad, 1984.

Berzosa, Raúl. *Hacer Teología hoy: retos, perspectivas, paradigmas*. Madrid: San Pablo, 1994.

Blondel, Mauricio. *La acción (1893) ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Madrid: BAC, 1996.

----- . *Carnets Intimes*, Vol. I. París: Cerf, 1961.

----- . *Histoire et Dogme: De la valeur historique du dogme*. París: Presses Universitaires de France, 1997. Trad. César Izquierdo y Silvia Kot, *Historia y Dogma*. Madrid: Cristiandad, 2004.

Boff, Clodovis. *De la espiritualidad de la liberación a la práctica de la liberación: Hacia una espiritualidad latinoamericana*. Bogotá: Indo American, 1981.

----- . *Teología de lo político, sus mediaciones*. Salamanca: Sígueme, 1988.

----- . “Epistemología y método de la Teología de la liberación”, en *Mysterium Liberationis*, Vol I. Madrid: Cristiandad. 1983, 79-89.

----- . *Teoría del método teológico*. México: Dabar, 2001.

Boff, Leonardo y Boff, Clodovis. *Como hacer Teología de la Liberación*. Bogotá: Paulinas, 1986.

Boff, Leonardo. *Y la Iglesia se hizo pueblo. Ecclesiogénesis: La Iglesia que nace de la fe del pueblo*. Santander: Sal Terrae, 1986.

------. *La experiencia de Dios*. Col. CLAR, no. 26. Bogotá: Indo-American Press Service, 1975.

------. *Jesucristo el Liberador. Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*. Bilbao: Sal Terra, 1980.

------. *Quinientos años de evangelización: de la conquista espiritual a la liberación integral*. Bilbao: Sal Terrae, 1992.

------. *La dignidad de la tierra*. Madrid: Trotta, 2000.

Brighenti, Agenor. *El método ver – juzgar – actuar de la Acción Católica y las mediaciones de la teología latinoamericana*. Lovaina: Universidad Católica, 1993.

Brown E., Raymond. *An introduction to the New Testament*. New York: Doubleday, 1997.

Bultman-Rudolf, Karl. *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921. English trans., *The History of the Synoptic Tradition*. University of Michigan: Blackwell, 1963.

Carrier, Hervé. *Evangelio y Cultura de León XIII a Juan Pablo II*. Bogotá: CELAM, 1991.

Castillo, J. M. “Sacramentos”, en *Conceptos fundamentales de Pastoral*, compilado por Tamayo Juan, 896-916. Madrid: Cristiandad, 1983.

Certeau (De), Michel, y Cognet, L., y Daniélou, Jean. *Le mépris du monde: Problèmes de la vie religieuse*. Paris: Cerf, 1965.

------. “Una gota de agua en el mar”, en *El estallido del cristianismo*.
 Compilado por Domenach, Jean Marie, 75-93. Buenos Aires: Sudamericana, 1976.

Cerviño, Lucas. *Otra misión es posible: Dialogar desde espacios sapienciales e interculturales*. Cochabamba: Itinerarios, 2010.

Chalmeta, Gabriel. *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*. España: Universidad de Navarra, 2002.

Chávez, Moisés. *Hebreo bíblico, texto programado*, Vol. I. Texas – USA: Mundo hispano, 1991.

Chardin (De), Teilhard Pierre. *El medio divino: Ensayo de vida interior*. Madrid: Taurus, 1967.

------. *Himno del universo*. Madrid: Trotta, 2000.

Chomsky, Noam. *El bien común*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

Codina, Víctor. *No extingáis el Espíritu (1 Ts 5,19: Una iniciación a la pneumatología)*. Santander – España: Sal Terra, 2008.

Colomer, Eusebi. *Hombre y Dios al encuentro. Antropología y Teología en Teilhard de Chardin*. Barcelona: Herder, 1974.

Comblin, Joseph. *Hacia una teología de la acción: Treinta años de investigación*. Barcelona: Herder, 1964.

Comby, Jean. *Para comprender dos mil años de evangelización: Historia de expansión cristiana*. Estella - Navarra: Verbo Divino, 1994.

Cruz-Revueltas, Juan Cristóbal. *Signo, icono o ídolo: de la imagen a la representación política*. México: Siglo XXI, 2009.

Debelius, Martin. *Die Formgeschichte des Evangeliums*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1919.

Doran, Robert. *La teología y las dialécticas de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana, 1993.

Dussel, Enrique, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1983.

Eloy Bueno, y Roberto, Calvo Pérez. *¡Abba! Enciclopedia del cristianismo contemporáneo en España y Latinoamérica*. España: Monte Carmelo, 2011.

Ernst, Jenni. *Diccionario teológico: Manuel del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1978.

Estrada-Díaz, Juan Antonio. *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*. Madrid: Trotta, 2004.

Fantino, Jacques. “El hombre verdadero según San Ireneo”. *El hombre imagen de Dios*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989, 61-88.

Ferrater-Mora, José. *Diccionario de Filosofía*, Vol. I y II. Barcelona: Ariel, 2001.

Flores d'Arcais, Giuseppe; y Gutiérrez Zuloaga, Isabel. *Diccionario de ciencias de la educación*. Madrid: Paulinas, 1990.

Fornet-Betancourt, Raúl. *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José: DEI, 1994.

Forte, Bruno. *Teología de la Historia, ensayo sobre revelación, protología y escatología*. Salamanca: Sígueme, 1995.

Garavito, Daniel. *Memoria en razón de las víctimas: J.B. Metz, un correctivo de la privatización teológica*. Col. Teología hoy. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

Giddens, Anthony. *Habermas y la modernidad*. España: Cátedra, 2001.

Gilben, Paul. *Algunos pensadores contemporáneos de la lengua francesa*. México: Universidad Autónoma Latinoamericana, 1996.

Gleason, W. Robert. *La Gracia*. Barcelona: Herder, 1964.

Golmann, Lucien. *Las ciencias humanas y la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1970.

González, Antonio. *Teología de la praxis evangélica: Ensayo de una teología fundamental*. España: Sal Terrae, 1999.

----- . *Reinado de Dios e imperio*. Ensayo de teología social. Santander: Sal Terrae, 2003.

----- . *La transformación posible: ¿socialismo en el siglo XXI?* San salvador: Bubok Publishing, 2010.

González-Faus, José Ignacio. *La Humanidad Nueva: Ensayo de Cristología*. Cataluña: Sal Terrae, 1984.

----- . *Acceso a Jesús: Ensayo de Teología Narrativa*. Salamanca: Sígueme, 1987.

----- . *Nueva evangelización, nueva Iglesia*. Bilbao: Sal Terrae, 1992.

Gorski, Juan y Tomichá Ch., Roberto, y Bifet, Juan Esquerda. *Semillas del Verbo: consideraciones teológicas*. Cochabamba: Verbo Divino, 2006.

Gramsci, Antonio. *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Península, 1976.

Grelot, Pierre. *Hombre ¿Quién eres?: Los once primeros capítulos del Génesis*. Navarra: Verbo Divino, 1976.

------. *La pareja humana en la Santa Escritura*. Traducción de Luís Aguirre Prado. Madrid: Euamérica, 1963.

Gutiérrez, Gustavo. *Hacia una teología de la liberación*. Bogotá: Indoamerican Press Service, 1971.

------. *En busca de los pobres de Jesucristo: el pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Salamanca - España: Sígueme, 1993.

------. *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 1999.

Habermas, Jürgen. *El futuro de la naturaleza humana. Hacia una eugenesia liberal*. España: Paidós, 2002.

------. *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel S.A., 1996.

------. *Israel o Atenas: Ensayo sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001.

------. *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 2003.

Hawking, W. Stephen. *La teoría del todo. El origen y el destino del universo*. Barcelona: Debolsillo, 2009.

Hillman, Karl Heinz. *Diccionario enciclopédico de sociología*. Barcelona: Herder. 2005, 459-460.

Heidegger, Martín. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2009.

Hoyos-Vásquez, Guillermo. *Intereses de la Vida cotidiana y las Ciencias* (Kant, Hursell, Habermas). Bogotá: Universidad de Colombia, 1986.

Izquierdo, César. *De la razón a la fe: la aportación de Blondel a la teología*. España: Universidad de Navarra S.A., 1999.

Joachim, Jeremías. *Teología del Nuevo Testamento, Vol. I*. Salamanca: Sígueme, 1974.

----- . *Las Parábolas de Jesús*. Pamplona (Navarra): Verbo Divino, 1981.

Kuhn, Thomas, S. *La estructura de las revoluciones científicas*. Traducción de Agustín Contin, México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

Küng, Hans. *Ser cristiano (Christ Sein, 1974)*. Traducción al castellano de J. M. Bravo Navapetro. Madrid: Cristiandad, 1977.

----- . *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Traducción al castellano de J.M. Bravo Navapetro. Madrid: Cristiandad, 1979.

----- . *¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana*. Madrid: Cristiandad, 1982.

------. *El cristianismo, esencia e historia*. Traducción de Víctor Abelardo Martínez de Lopera. España: Trotta, 1997.

Khel, Medard. *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien. Una teología de la creación*. Barcelona: Herder, 2009.

Ladaria, F., Luis. *Il Dio vivo e vero: il misterio de la Trinità*. Italia: Piemme, 1999.

------. *Introducción a la Antropología teológica*. España: Verbo Divino, 1992.

Lakatos, Eugenio. *Historia de la Revelación bíblica*. Madrid: Casa de la Biblia, 1973.

Lalande, André. *Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía*. Argentina: El Ateneo, 1967.

Lamberigts, Mathijs, and Boeve Lieven and Merrigan, Terrence. *Theology and the quest for truth*. Belgium:LeuvenUniversity Press, 2006.

Langton, Joseph. *Petit Dictionnaire de la Bible*. España: Brepols - Verbum Bible, 1996.

Latourelle, René. *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*. Assisi: Citadella, 1982.

------. *Vaticano II: balance y perspectivas, veinticinco años después (1962-1987)*. Salamanca: Sígueme, 1989.

León, Jesús. *Recepción teológica del paradigma de acción comunicativa*. Tesis doctoral. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2009.

Lederman, Leon, and Dick Teresi. *The God Particle: If the Universe Is the Answer, What Is the Question?* New-York: Dell Publishing, 1993.

------. *La partícula divina*. Barcelona: critica, 2007.

Léon-Dufour, Xavier. *Vocabulaire de théologie biblique*. Paris: Cerf, 1962; Edición española, *Vocabulario de teología bíblica*. Barcelona: Herder, 2001.

Libãnio, Joã Batista. *Teología de la Liberación*. Madrid: Sal Terrae, 1987.

Llinares, M. Jaime. *La vocación del hombre y su dignidad en el designio de Dios como fundamento de la teología moral*. Roma: Universidad Gregoriana, 1974.

Lohfink, Gerhard. *La Iglesia que Jesús quería: dimensión comunitaria de la fe cristiana*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1986.

Lois, Julio. *Teología de la Liberación: opción por los pobres*. Madrid: IEPALA, 1986.

Lonergan, Bernard. *Method in Theology*. New York: Herder and Herder, 1972. Trad. de Gerardo Remolina. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 2006.

----- . *Insigh. A Study of Human Understanding*. Collected works of Bernard Lonergan, Vol. III. Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran. Toronto: University of Toronto Press, 1992.

----- . *Philosophical and Theological Papers, 1958-1964*. Collected works of Bernard Lonergan, Vol. VI. Edited by Robert C. Croken, and Frederick E. Crowe and Robert M. Doran. Toronto: University of Toronto Press, 1996.

----- . *Filosofía de la educación*. México: Universidad Iberoamericana, 1998.

----- . *Philosophical and Theological Papers, 1965-1980*. Collected works of Bernard Lonergan, Vol. VI. Edited by Robert C. Croken, and Frederick E. Crowe and Robert M. Doran. Toronto: University of Toronto Press, 2004.

Lopera-Echeverri, Filadelfo. *La verdad, Jesucristo, su Iglesia y el hombre*. Colombia: El Día, 1993.

Marín-Porgueres, Francisco José. *La moral autónoma: Un acercamiento desde Franz Böckle*. España: Universidad de Navarra, 2002.

Martelet, Gustave. *Las ideas fundamentales del Vaticano II: Iniciación al espíritu del Concilio*. Barcelona: Herder 1968.

Maté-Reyes, Manuel. “La herencia pendiente de la razón anamnética”, en *El trabajo filosófico de hoy en el Continente*, compilado por Carlos B. Gutiérrez, 267- 280, Bogotá: Los Andes: 1995.

Mateos, Juan, y Camacho, Fernando. *El horizonte humano. La propuesta de Jesús*. España: El Almendro de Córdoba, 1992.

Marías, Julián. *El tema del hombre*. Madrid: Espasa-Calpe, 1977.

Martinez, Gaspar. *Confronting the mystery of God*. New-York: Continuum International, 2001.

Martínez-López, Nicolás. *Estudios sobre el Concilio Ecuménico Vaticano II*. Burgos: Dinor, 1967.

Martínez-Sierra, Alejandro. *Antropología teológica fundamental*. Madrid: BAC, 2002.

Metz, Johann Baptist. *Dios y Tiempo. Nueva teología política*. Madrid: Trotta, 2002.

------. *Por una cultura de la memoria*. España: Anthropos, 1999.

Miguel-Yañez, Humberto. *Esperanza y solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral de cristiana en la obra de Juan Alfaro*. Madrid: UPCO, 1999.

Morales-Flórez, Martín Carlos. *Cátedra abierta: Blondel, Sartre Foucault y Bachelard*. Bogotá: Universidad de la Salle, 2000.

Morlans-Xavier, Molina. *La experiencia de Dios en la acción social*. Barcelona: Facultad de Teología de Catalunya, 1998.

Moltmann, Jürgen. *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*. Salamanca: Sígueme, 1987.

Mouroux, Jean. *Le sens chrétien de l'homme*. Paris: Aubier, 1945; Versión española: *El sentido cristiano del hombre*. Traducción de Mateo De Torre. Madrid: Palabra, 2001.

Neira, Germán. *Edificar la Iglesia hoy: Teología práctica orienta la construcción*. Bogotá: CEJA - PUJ, 1994.

----- . *Religión popular católica Latinoamericana: Dialéctica de interpretación*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

----- . *El bien humano como construcción sociocultural: una categoría teológica antropológica*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2010.

Nicholas, Adams. *Habermas and Theology*. New York: Cambridge University Press, 2006.

Nicolás (De), Adolfo. *Teología del progreso, génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos*. Salamanca: Sígueme, 1972.

Nicolau, Miguel, y Alonso José. *La Sagrada Escritura: Nuevo Testamento, Vol. III*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.

Novoa M., Carlos Justino. *Teología y sociedad*. Col. Teología hoy. Bogotá: Cargrafics Pontificia Universidad Javeriana, 2000.

Orbe, Antonio. *Antropología de San Ireneo*. Madrid: Católica, 1969.

Parra-Mora, Alberto. *Textos, contextos y pretextos: teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

Peña (De la), Juan Ruiz. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. España: Sal Terra, 1996.

------. *Teología de la Creación*. Santander: Sal Terrae, 1988.

Piaget, Jean. *Six études de psychologie*. Paris: Denoël, 1964.

------. *Problèmes de génétique*. Paris: Denoël, 1972.

------. *The child's conception of movement and speed*. Trans. of Holloway and M. J. Makenzie. New York: Basic Books, 1970.

Pérez-Valera, José Eduardo. *Filosofía y Método de Bernard Lonergan*. México: Jus S. A., 1992.

Peukert, Helmut. *Teoría de la ciencia y Teología fundamental*. Barcelona: Herder, 2000.

Poitier (De), Hilario. *Tratado de los misterios*. Traducción del latín de Juan José A. Calvo. Madrid: Ciudad nueva, 1983.

Poulantzas, Nicos. *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*. México: Siglo XXI, 1979.

Prieto V., Pérez. *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar*. Barcelona: Herder, 2008.

Pujadas, José María. *Fermento de Cristiandad*. Bogotá: Paulinas, 1966.

Rad (Von), Gerhard. *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme, 1977.

------. *Teología del Antiguo Testamento*, Vol. I. Salamanca: Sígueme, 1990.

------. *Teología del Antiguo Testamento*, Vol. II. Salamanca: Sígueme, 1993.

------. *La acción de Dios en Israel: ensayos sobre el Antiguo Testamento*. España: Trotta, 1996.

------. *Teología del Antiguo Testamento: Teología de las tradiciones proféticas de Israel*. Salamanca: Sígueme, 2000.

Raguin, Yves. *Espíritu, Hombre, Mundo*. Trad. de Lorenzo Tous. Madrid: Narcea, 1979.

Ramos, Pastor Federico. “Cristo imagen del Padre”, en *Semanas de Estudios trinitarios, XXIII: el hombre imagen de Dios*. Salamanca: S.E.T., 1989.

Rahner, Karl. *Schriften Zur Theologie*, Vol. I. Innsbruck: Benziger Verlag, Eishiedeln, julio 1954; Trad. de Ortega L., J. Molina; y Sánchez Pascual, A.P.; y Lator, E. *Escritos de Teología*. Vol. I. Madrid: Cristiandad, 2000.

------. *Theos en el Nuevo Testamento: Escritos de Teología I*. Madrid: Cristiandad, 1967.

------. *Espíritu en el mundo*. Barcelona: Herder, 1967.

----- . *Oyente de la Palabra*. Barcelona: Herder, 1967.

----- . *La gracia como libertad*. Barcelona: Herder, 1972.

----- . *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de Cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.

----- . *Dignidad y libertad del hombre: Escritos de Teología II*. Madrid: Cristiandad, 2002.

Rahner, Carlos, y Riedmatten (De), Enrique, y Lebrecht, Luis José. *La Iglesia en el mundo actual*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1968.

Rindall, Lisa. *El descubrimiento del Higgs*. Barcelona: el Acanalado. 2012.

Ricœur, Paul. *Histoire et Vérité*. Paris: Du Seuil, 1955.

----- . *Hermenéutica y Acción*. Buenos Aires: Docencia, 1985.

----- . *Introducción a la simbólica del mal*. Argentina: Megápolis, 1976.

----- . *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra, 1981.

----- . *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

----- . *El Conflicto de las interpretaciones*. México: Fondo de Cultura económica, 2003.

----- . *La Memoria, la Historia, El Olvido*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2004.

- Robert, A., y Feuillet, A. *Introducción a la Biblia*, Vol. II. Barcelona: Herder, 1965.
- Rodriguez-Albarracin, Eudoro. *Introducción a la Filosofía. Perspectiva latinoamericana*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1994.
- Rops-Daniel, *Histoire Sainte*. Paris: Athène Fayard, 1965. Traducción de Antonio F. De Correa Veglison. *Historia sagrada*. Barcelona: Luis de Caralt, 1965.
- Royo-Marín, Antonio. *Teología de la salvación*. Madrid: BAC, 1956.
- . *Teología de la perfección cristiana*. Madrid: BAC, 1962.
- Sacchi, Alessandro. *Lettere paoline e alter lettere*. Torino: Elle Di Ci, 1995.
- San Ireneo. *Adversus haereses: Contra los herejes*. Trad. Conferencia episcopal de México, Mexico: 2000.
- Sánchez-Vásquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*. Barcelona: Critica, 1980.
- Santo Tomas de Aquino. *Suma de Teología*. Presentación por Damián Byrne. Madrid: BAC, 2001.
- Stassen Berger, Katleen. *Psychologie du Développement*. Québec-Canada: Modulo, 2000.
- Sayés, José Antonio. *Teología de la creación*. Madrid: Palabra, 2002.
- . *La esencia del cristianismo: Diálogo con Karl Rahner y H.U. Von Balthazar*. Madrid: Cristiandad, 2005.
- Schmitz-Moorman, Karl. *Teología de la creación de un mundo en evolución*. Pamplona: Verbo Divino, 2005.

Segundo, Galilea. *Teología de la Liberación: Ensayo de síntesis*. Bogotá: Segundo, Indo-American Press Service, 1976.

Segundo, Juan Luis. *Liberación de la Teología*. Buenos Aires: Carlos Lohle, 1975.

Searle, John R., *Speech Acts*. Cambridge: University Press, 1969. Trad. esp., *Actos de habla*, Madrid: Cátedra, 1980.

Schökel, Luis-Alonso. *Diccionario Bíblico hebreo-español*. Preparado por Víctor Morla y Vicente Callado. Trota. 1994.

Sicré-Díaz, José Luis. *Los profetas de Israel y su mensaje*. Quito: Tierra Nueva, 2000.

----- . *La Iglesia y los profetas*. Córdoba: Almendro, 1989.

Sociedad Interamericana de Filosofía. *El trabajo filosófico de hoy en el Continente*. Editor, Carlos B. Gutiérrez. Bogotá: ABC, 1995.

Soler-Gil, Francisco José. *Lo divino y lo humano en el universo de Stephen Hawking*. Madrid: Cristiandad, 2008.

Schillebeeckx, Edward. *Jesús, la historia de un viviente*. Trad. de A. Aramayona. Madrid: Trotta, 2002.

Stamm, Johann Jakob. "Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft". *Antwort Festschrift für Karl Barth*. Zürich, 1956, 84-98.

Thils, Gustavo, *Teología de las realidades terrenas*. Buenos Aires: Troquel, 1948.

----- . *Orientaciones actuales de la teología*. Buenos Aires: Troquel, 1959.

Tillard, Jean Marie. *Iglesia de Iglesias*. Salamanca: Sígueme, 1999.

Torres-Calvo, Ángel. *Diccionario de los textos conciliares (Vaticano II)*, Vol. I. España: Compañía Bibliográfica Española, 1968.

Triviño Cuellar, Jonathan, *El ser humano imago Dei, en Agustín de Hipona: Una reflexión desde el Trinitate*. Tesis de grado en filosofía. Bogotá: P.U.J., dic. 2009.

Ubieta, José Ángel, director. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1975, n. 14.

Vargas-Machuca, Antonio. *Teología y mundo contemporáneo: Homenaje a Karl Rahner en sus 70 cumpleaños*. Madrid: Cristiandad, 1975.

Vélez-Caro, Consuelo. "Método y Teología Latinoamericana". *Theologica Xaveriana*, Vol. 50, 135 (2000) 415-434.

Vergés, Salvador. *El hombre creado en Cristo: Trinidad y Creación*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1975.

-----, *Imagen del Espíritu de Jesús: Persona y comunidad de amor*. Salamanca: Secretario Trinitario, 1977.

Viviesca, Fernando, y Giraldo, Fabio. *Colombia el despertar de la modernidad: foro nacional por Colombia*. Bogotá: Carvajal S.A., 1991.

Vouga, François. *Una teología del Nuevo Testamento*. España: Verbo Divino, 2002.

Vorgrimler, Hebert. *Entender a Karl Rahner*. Barcelona: Herder, 1988.

Walter, Kasper. *El Dios de Jesucristo*. España: Verdad e Imagen, 1994.

Wicks, Jawed. *Introducción al método teológico*. Navarra: Verbo Divino, 1998.

Xhaufflaire, Marcel. *La teología política*. Madrid: Sígueme, 1974.

Zanchettin, Claudio. *La iglesia interpelada*. Col. Alcance. España: Sal Terrae, 1978.

Zea, González, Virgilio. *El hombre y Dios: responsabilidad compartida*. Col. Apuntes. Bogotá: P.U.J., CEJA, 1997.

Zubiri, Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza, 1984.

DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA CITADOS

Benedicto XVI. *Carta Encíclica Deus caritas est (Dios es Amor)*. 25 de diciembre de 2005. AAS 98 (2006).

------. *Exhortación apostólica Verbum Domini*. Roma: Vaticano, 30 de Septiembre de 2010.

------. *Carta apostólica Porta Fidei*. Roma: Vaticano, 11 de octubre de 2011.

CELAM. *Documentos conclusivos: Medellín, Puebla y Santo Domingo*. Bogotá: Kimpres. 1997.

------. *Documento conclusivo de Aparecida*. Bogotá: Celam, 2007.

Concilio Vaticano II. *Constitución Sacrosanctum Concilium sobre la Sagrada Liturgia*. Roma: en San Pedro, 4 de diciembre de 1963. AAS 56 (1964).

------. *Decreto Optatam Totius, sobre la formación sacerdotal*. Roma: en San Pedro, 28 de octubre de 1965. AAS 58 (1966).

----- . *Dignitatis Humanae, declaración sobre la libertad religiosa*. Roma: en San Pedro, 7 de diciembre de 1965. AAS 58 (1966).

----- . *Decreto Christus Dominus, sobre el ministerio pastoral de los Obispos*. Roma: en San Pedro, 28 de octubre de 1965. AAS 58 (1966).

----- . *Decreto Perfectae Caritatis, sobre la adecuada renovación de la Vida Religiosa*. Roma: en San Pedro, 28 de octubre de 1965. AAS 58 (1966).

----- . *Constitución dogmática Lumen Gentium, sobre la Iglesia*. 21 de noviembre de 1964. AAS 57 (1965).

----- . *Constitución dogmática Dei Verbum, sobre la Divina Revelación*. Roma: en San Pedro, 18 de noviembre de 1965. AAS 58 (1966).

----- . *Decreto Apostolicam Actuositatem, sobre el apostolado de los laicos*. Roma: en San Pedro, 18 de noviembre de 1965. AAS 58 (1966).

----- . *Decreto Ad Gente, sobre la Actividad Misionera de la Iglesia*. Roma: en San Pedro, 7 de diciembre de 1965. AAS 58 (1966).

----- . *Constitución pastoral Gaudium et Spes, sobre la Iglesia en el mundo actual*. Roma: en San Pedro, 7 de diciembre de 1965. AAS 58 (1966).

----- . *Decreto Orientalium Ecclesiarum, sobre las Iglesias orientales católicas*. Roma: en san Pedro, 21 de Noviembre de 1964. AAS 57 (1965).

CEC. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Bogotá: Asociación Editores de Catecismo, 1993.

Juan XXIII. *Carta encíclica Mater et Magistra, sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana*. Roma: 15 de mayo de 1961, AAS 53 (1961).

------. *Allocutio in sollemni SS. Concilii inauguratione: Gaudet Mater Ecclesia. Discurso de apertura del Concilio Ecuménico Vaticano II, 11 de Octubre de 1962: AAS 54, n. 14 (oct. 1962), 786-796.*

Francisco, papa. *Carta Encíclica Lumen Fidei, sobre la Fe.* Roma: Editrice Vaticana, 29 de junio de 2013.

Juan Pablo II. *Carta encíclica Redemptoris Missio, sobre la permanente validez del mandato misionero.* Roma: 7 de diciembre de 1990. AAS 83 (1991).

------. *Exhortación apostólica Vita Consecrata, sobre la vida consagrada y su misión en la iglesia y en el mundo.* Roma: 25 de marzo 1996. AAS 88 (1996).

------. *Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte, sobre el nuevo Milenio (al concluir el gran Jubileo de 2000), 6 de enero de 2001. AAS 93 (2001).*

Pablo VI. *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi, acerca de la evangelización en el mundo contemporáneo.* Roma: en San Pedro, 8 de diciembre de 1975. AAS 68 (1976).

------. *Carta Encíclica Populorum Progressio, sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos.* Roma, 26 marzo de 1967. AAS 59 (1967).

Pio X. *Carta Encíclica Pascendi, sobre las doctrinas de los modernistas.* Roma: 08 de septiembre de 1907. AAS 40 (1907).

------. *Motu Proprio: sacrorum Antistitum (Iurisiurando formula, juramento antimodernista).* AAS., vol. II (1910), n. 17, 655-680.

Pio XII. *Encíclica Humani Generis, sobre las falsas opiniones contra los fundamentos de la doctrina católica.* Roma: en San Pedro, el 12 de agosto de 1950. AAS 42, (1950).

León XIII, *Rerum Novarum, sobre la situación de los obreros*. Roma: 15 de mayo de 1891. *Acta Leonis XIII*, 11 (1892).

Sínodo Mundial de Obispos. *La justicia en el mundo: nuevas responsabilidades de la iglesia en el campo de la justicia*. Roma: 30 de noviembre de 1971. AAS 63 (1971).

ARTÍCULOS DE REVISTAS

Álvarez-Gómez, Mariano. “Sobre la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Vol. 14, 1(1987): 37-53.

Baena, Gustavo. “El método antropológico trascendental”. *Teológica Xaveriana*, 155 (2005): 374-375.

----- . “Fenomenología de la Revelación”. *Investigar en teología*, col. Apuntes, Bogotá, P.U.J., (2006): 29-47.

----- . “Evangelización y Evangelio”, en Vela, Jesús. *Nueva evangelización y comunidad solidaria*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1991.

Barrera-Parra, Jaime. “Significado de Bernard Lonergan para un teólogo”. *Theologica Xaveriana* 155(2005) 433-462.

Carrera, Joan. “Una relación difícil: cristianismo y sociedad desde la perspectiva ética”. *Cuadernos Jesuitas* 170 (2010): 3-7.

Chenu, Marie-Dominique. *Pour une théologie du travail*. Paris: Seuil, 1955.

Congar, Yves. “La recepción como realidad eclesiológica”. *Revista Concilium*, 77(1972): 57-88.

Croken C., Robert, y Doran, Robert. "The World Mediated by Meaning". *Collected Works of Bernard Lonergan*, 17 (1965-1980): 107-118.

Dantas-Dilcio, Guedes, y Moreira, Virginia. "El Método Fenomenológico Crítico de Investigación". *Terapia psicológica*, Vol. 27, 2 (2009): 247-257.

Duquoc, Christian. "Eschatologie et réalités terrestres". *Lumière et Vie* 9 (1960): 4-22.

Engel, Ulrich. "La fe como práctica comunicativa". *Anamnesis*, 8 (Julio-diciembre, 1994): 148-149.

Gil-Olivera, Numas Armando. "El Cambio de Paradigma: La Acción Comunicativa Como Pedagogía". *Investigación y Desarrollo Social*, Vol. 4, 1 (1993): 44-46.

Hernández, Carmen. "Las estructuras de las revoluciones científicas según T.S. Kuhn". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. 18, 47(1986): 33-44.

Hoyos-Vásquez, Guillermo. "Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas en la cueva del león". *Revista Javeriana*, Vol. 141, 716 (2005): 52-58.

Isaza, Fabio Giraldo; y López, A., Héctor Fernández, compiladores. "La metamorfosis de la modernidad". *Foro Nacional por Colombia*. Bogotá: Carvajal, 1991: 248-310.

J. J. Stamm. "Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft". *Antwort Festschrift für Karl Barth*. Zürich, 1956: 84-98.

López, Edgar Antonio. "Desarrollos post-conciliares del Magisterio en torno a la justicia social". *Theologica Xaveriana*, Vol. 53, 3 (2003): 389-398.

López, Félix García. "El hombre imagen de Dios en el Antiguo Testamento". Col. *Semanas de Estudios Trinitarios*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989: 13-30.

Metz, Johann Baptist. "El problema de una teología política". *Revista Concilium*, 36 (1968): 385-397.

Molina H., José Luis. "Elementos para una crítica de la Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas". *Revista Univers. Eafit*, 108 (1997): 149-164.

Müller, Denis. "Bien commun, conflits d'intérêts et délibération éthique". *Ethique publique*, 6 (2004): 100-105.

Múnera-Duque, Alberto. "La partícula de Dios". *Revista Javeriana*, 788 (2012): 4-6.

Neira, Germán. "El dinamismo de los sentimientos y de los valores como constitutivo de la moralidad". *Theologica Xaveriana*, 155 (2005): 463-476.

Noratto, G., José Alfredo. "El ser humano en la cultura semita". *Theologica Xaveriana*, 144(2002): 599-614.

Parra-Mora, Alberto. "De una Teología de la Palabra a una Teología de la Historia". *Theologica Xaveriana*, 3 (1978): 381-393.

-----."Hacia la legitimación del creer". *Theologica Xaveriana*, 150(2004): 289-298.

-----."Apropiación de la Identidad de la Facultad de Teología". En *Semana de Reflexión*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, sept 21-22, 2009.

Pinto-Mosqueira, Gustavo. "Para leer a Habermas", en *Yachay Revista de Cultura, Filosofía y Teología*. Cochabamba: Universidad Católica, Vol. 14, 25 (1997)110-112.

Restrepo-Herrera, Daniel. "Reflexión fenomenológica sobre la fe". *Reflexiones Teológicas*, 5 (2010): 215-228.

Richard, Pablo. "La Iglesia y la Teología de la Liberación en América Latina y el Caribe: 1962-2002". *Revista Pasos*, 103 (2002): 39.

Roux (De), Rodolfo Eduardo, "Política y Teología". *Revista Javeriana*, vol.68, 338(1967).

Ruidor, Ignacio, "La Iglesia de Dios, la Iglesia de los hombres", en *Hechos y Dichos*, Madrid: Sal Terrae, 1972.

Sierra-Gutiérrez, Francisco. "The community as Subject". *Universitas Philosophica*, 39 (2002): 79-118.

Scannone, Juan Carlos. "Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular". *II Congreso Internacional de filosofía*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1983: 269-276.

Sobrino, Jon. "Los documentos de Puebla, serena afirmación de Medellín". *Estudios Centro-americanos (ECA)*, 365 (1979): 125.

Ulrich, Luz. "La imagen de Dios en Cristo y en el hombre según el N. T", en *Concilium: Revista internacional de teología*. Madrid, año 5, t.3, 50 (1969): 554-565.

Tomichá Ch., Roberto. "Vida religiosa cósmica. Interpelaciones desde la Física". *Revista Clar*, 4(oct-dic., 2011): 9-31.

Viara (De), Mikel. "Teología y nuevo paradigma tecnológico". *Revista de Teología ITER*, 22(2000): 6-16.

BIBLIOGRAFÍA REFERENTE AL ANEXO

Brion-David, Davis. *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*. Colombia: Uniandes, 1996.

Casimir, Jean. *Haití acuérdate de 1804*. Trad. de Betina Keizman. México: Siglo XXI, 2007.

CELAM. *La pastoral de la cultura en América: Una mirada al tercer milenio*. Bogotá: Celam, 2006.

CEH. *Message du symposium de l'église catholique en Haïti pour le bicentenaire de l'indépendance du peuple haïtien*. Port-au-Prince: CEH, 20-23 novembre, 2003.

Pontificia Comisión Para América Latina. *Reflexiones sobre la Nueva Evangelización en América Latina: Desafíos y Prioridades*. Roma: Tipografía vaticana, 2012.

Jasmin, Jean Hérick. "La identidad cultural de los afroamericanos", en *¡Abba! enciclopedia del cristianismo contemporáneo en España y Latinoamérica, 1374-1379*, España: Monte Carmelo, 2011.

Joaquín, Balaguer. *La isla al revés, Haití y el destino dominicano*. Santo Domingo: Corripio, 1994.

Klein, Herbert. *La esclavitud africana en América latina y el Caribe*. Madrid: Alianza América, 1986.

Manimba, Macaire. *L'église catholique et la traite négrière transatlantique*. Kinshasa: Baobab, 2009.

Otto, Rudolf. *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducción de Fernando Vela. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

Vela, Jesús. *Nueva evangelización y comunidad solidaria*. Col. Iglesia nueva. Bogotá: Indo-American Press Service, 1991.

----- . *Relación evangelización y cultura: problemas en nuestra sociedad moderna, neoliberal y capitalista*. Bogotá: Paulinas, 1997.

Walsh, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: luchas de coloniales de nuestra época*. Quito: Abya-Yala, 2009.