



FUNDACIÓN
UNIVERSITARIA



PERSEITAS

Editorial. Entre el ver y el decir que vemos

We actually see, in between what we see and what we say
Nixon Ferley Muñoz Muñoz

Hölderlin: Sobre la religión

Hölderlin: about religion
Andrés Alfredo Castrillón Castrillón

Religión, ética y crisis en las lecciones de Romano Guardini

Religion, ethics and crisis in Romano Guardini's lectures
Carlos Alberto Sampedro Gaviria

Antropología filosófica relacional en la obra de Paulo Freire: diálogos con la teoría crítica de Karl Marx

Relational philosophical anthropology in the work of Paulo Freire: Dialogues with Karl Marx critical theory
Diego Alejandro Muñoz Gaviria

Guadalupe, modelo perfecto de inculturación

Guadalupe, perfect inculturation model
Javier García González

Claves para una iglesia que sabe comunicarse con el hombre de hoy

Key points to create a church able to communicate with today's society.
Diego Alejandro Pérez Múnera

Hans Urs von Balthasar – une pensée en dialogue

Hans Urs von Balthasar – un pensamiento en dialogo
Hans Urs von Balthasar – thought in dialog
Peter Henrici S.J.

©Fundación Universitaria Luis Amigó

Perseitas

Vol. 2, No. 2, julio-diciembre, 2014

ISSN: 2346-1780

Rector

Pbro. José Wilmar Sánchez Duque

Vicerrectora de Investigaciones

Isabel Cristina Puerta Lopera

Director de Programas de Filosofía y Teología

Nixon Ferley Muñoz Muñoz

Jefa Departamento de Fondo Editorial

Carolina Orrego Moscoso

Diagramación y diseño

Arbey David Zuluaga Yarce

Corrector de estilo

Carlos Alberto Calderón Gallego

Traductores

Juan Fernando Yepes Mazo

Luis Arturo Chaparro Neira

Julius Plaza Mondejar

Angela María Roldán Arroyabe

Blanca Estella Montoya Ramírez

Oscar Alberto Peláez Henao

Margarita María Osorio Arango

José Vicente Abad Olaya

Contacto editorial

Fundación Universitaria Luis Amigó, 2014

Transversal 51A No. 67 B - 90. Medellín, Antioquia, Colombia

Tel: (574) 448 76 66 (Ext. 9711. Departamento de Fondo Editorial)

www.funlam.edu.co - fondoeditorial@funlam.edu.co

Órgano de divulgación de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó.

Hecho en Colombia / made in Colombia

Financiación realizada por la Fundación Universitaria Luis Amigó



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional.



PERSEITAS

Director de la revista

David Esteban Zuluaga Mesa

Comité Científico

Ph. D. Conrado Giraldo Zuluaga
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia
Ph. D. Jacinto Choza Armenta
Universidad de Sevilla – España
Ph. D. Jaime Méndez Jiménez
Universidad Veracruzana – México
Ph. D. César Ramírez Giraldo
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia
Ph. D. Adriana Rodríguez Barraza
Universidad Veracruzana – México
Ph. D. José Olimpo Suárez Molano
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia
Ph. D. Juan Antonio Vives Aguilera
Escuela Profesionales Luis Amigó – España

Comité Editorial

Ph. D. Juan Guillermo Hoyos Melguizo
Universidad de Antioquia – Colombia
Mg. Francisco Javier Carmona Romero
Fundación Universitaria Luis Amigó – Colombia
Mg. Hamilton Fernández Vélez
Fundación Universitaria Luis Amigó – Colombia
Mg. Óscar Hincapié Grisales
Universidad de Antioquia – Colombia
Mg. Harold Viáfara Sandoval
Universidad San Buenaventura – Colombia

Árbitros

Ph. D. Alfonso López Quintás

Catedrático emérito Universidad Complutense de Madrid y miembro de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de España

Ph. D. Rafael Fayos Febrel

Universidad CEU Cardenal Herrera - Valencia

Ph. D. Paloma Martínez Matías

Universidad Complutense de Madrid - España

Ph. D. Víctor Manuel Montero Espinoza

Universidad La República – Santiago de Chile

Ph. D. Félix Javier Serrano Ursúa

Universidad Mesoamericana de Guatemala - Guatemala

Ph. D. Vicente Vide Rodríguez

Universidad de Deusto – España

Ph. D. Juan Guillermo Hoyos Melguizo

Universidad Pontificia Bolivariana - Colombia

Ph. D. Guillermo León Zuleta Salas

Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia

Ph. D. María Román Valencia

Fundación Universitaria Luis Amigó – Colombia

Mg. Gemma Morató Sendra

Universidad de Barcelona – España

Mg. Manuel Alejandro Prada

Universidad de Barcelona – España

Mg. Aura Elena Rojas Guillen

Universidad Bolivariana de Venezuela - Venezuela

Mg. Claudia María Maya

Universidad de Medellín – Colombia

Prof. Carolina Vila Porras

Fundación Universitaria Luis Amigó – Colombia

Edición

Fundación Universitaria Luis Amigó

Solicitud de canje

Biblioteca Vicente Serer Vicens
Fundación Universitaria Luis Amigó
Medellín, Antioquia, Colombia

Para sus contribuciones

perseitas@funlam.edu.co

Facultad de Filosofía y Teología. Fundación Universitaria Luis Amigó.
Transversal 51A No. 67 B - 90. Medellín, Antioquia, Colombia

ISSN: 2346-1780

Vol. 2, No. 2, julio-diciembre, 2014

La revista Perseitas se fundó en el año 2012. Es una publicación de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Con periodicidad semestral. Sus temáticas giran en torno a la filosofía, teología, arte, estética, poesía, filología, lengua, historia y afines. Su objetivo es difundir, desde los ámbitos académicos y científicos, investigaciones, reflexiones y sistematizaciones. Está enfocada a investigadores, catedráticos, profesionales y público en general, interesado en adquirir mayor conocimiento para fortalecer los temas propuestos de las revistas locales, regionales, nacionales e internacionales.

Los autores son moral y legalmente responsables del contenido de sus artículos, así como del respeto de los derechos de autor; por lo tanto, no comprometen en ningún sentido a la Fundación Universitaria Luis Amigó.

*La reproducción de los artículos se regirá conforme a lo descrito en la licencia Atribución – No comercial – Sin Derivar de Creative Commons, que puede ser consultada en:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>*

Contenido

Editorial:

Entre el ver y el decir que vemos

We actually see, in between what we see and what we say

Nixon Ferley Muñoz Muñoz

Hölderlin: Sobre la religión 153

Hölderlin: about religion

Andrés Alfredo Castrillón Castrillón

Religión, ética y crisis en las lecciones de Romano Guardini 168

Religion, ethics and crisis in Romano Guardini's lectures

Carlos Alberto Sampedro Gaviria

Antropología filosófica relacional en la obra de Paulo Freire: diálogos con la teoría crítica de Karl Marx 186

Relational philosophical anthropology in the work of Paulo Freire: Dialogues with Karl Marx critical theory

Diego Alejandro Muñoz Gaviria

Guadalupe, modelo perfecto de inculturación 204

Guadalupe, perfect inculturation model

Javier García González

Claves para una iglesia que sabe comunicarse con el hombre de hoy 233

Key points to create a church able to communicate with today's society.

Diego Alejandro Pérez Múnera

Hans Urs von Balthasar – une pensée en dialogue 244

Hans Urs von Balthasar – un pensamiento en diálogo

Hans Urs von Balthasar – thought in dialog

Peter Henrici S.J.

Editorial

Entre el ver y el decir que vemos

We actually see, in between what we see and what we say

*Nixon Ferley Muñoz Muñoz**

«Si fuerais ciegos no tendríais pecado; pero como decís:
“vemos”, vuestro pecado permanece» Jn 9,41

Nos encontramos en una sociedad que afirma “ver”. Ella misma se llama innovadora, facultada de inteligencia, iluminada por las luces de nuevos descubrimientos, fascinada por los actuales desarrollos tecnológicos e interesada por lo particular y lo individual.

En la sociedad de lo “inteligente” no es extraño encontrarse con académicos y científicos que han trabajado en la profundización de una pequeña parte del conocimiento, lo que ha generado especialistas y doctores con la experticia en un saber específico.

En muchos ámbitos, lo que ha traído la profundización en “la pequeña partícula”, es un olvido abrumador de las bases generales que deberían ser el punto de partida de los conocimientos particulares. El especialista tiene la tentación de dejar atrás lo que ha dado origen y fundamenta las diferentes ramas del saber, para dedicarse al estu-

Forma de citar este artículo en APA:

Muñoz Muñoz, N. F. (2014). Entre el ver y el decir que vemos. *Revista Perseitas*, 2 (2), pp. 147-151

* Teólogo Universidad Pontificia Bolivariana, Director Facultad de Filosofía y Teología Fundación Universitaria Luis Amigó, Medellín-Colombia, grupo de investigación filosofía y teología crítica, correo: nmunoz@funlam.edu.co



dio pormenorizado de la pequeña parte. Esto ha llevado, en muchos casos, a abandonar los valores éticos, la humanización, la comunión y ha conducido a la transgresión de los principios universales. No quiere decir que la profundización sea negativa, ella es muy importante pero articulada a otros elementos que son esenciales para el desarrollo de la sociedad y el individuo.

No puede el hombre dedicarse sólo a sus dedos olvidando su mano y a su vez su tronco, su cerebro, su corazón; lo particular depende del todo y no es posible que funcione sin la acción de lo demás. La educación, por ejemplo en sistemas como el nuestro, se desarticula cada vez más de los principios fundamentales. Es notable cómo muchas áreas del conocimiento se van especializando y a su vez desarticulando de sus fundamentos. Muchas instituciones educativas, por ejemplo, en la búsqueda de ofrecer mejores opciones que profundicen en lo particular, se olvidaron del ser humano, de los valores éticos, de la formación en el trabajo en equipo y se han comprometido con el hacer, con el aparecer, con los estándares, con los puntajes, con las ganancias económicas. Las empresas están preocupadas por la productividad, la calidad, la norma y olvidaron al ser humano. Sería mejor si el descubrimiento de las particularidades llevara al beneficio comunitario, exaltando la importancia de lo simple para el desarrollo y comprensión de lo complejo.

Nos encontramos en medio de grandes empresas inundadas de ganancias económicas y olvidadas de los seres humanos, con gigantescas edificaciones, uniformes, títulos, registro de calidad, formatos, competencias absurdas por el poder, frases hermosas que hablan de su identidad impresas en papeles institucionales, pero poco aplicadas en su cotidianidad. Dentro de ellas, “grandes” Jefes, con títulos y diplomas, abusando del poder y olvidados totalmente de los principios éticos y humanos. Hombres particulares e individuales, interesados en sus propias ganancias y puestos jerárquicos pero sin amor, sin misericordia, sin humanidad, sin capacidad de escucha y una cuota muy baja de humildad y simplicidad.

Contemplamos una sociedad formada por personas que dicen ver, tener el conocimiento, el poder, la capacidad, pero olvidados de lo esencial, es decir ahogados en sus propias apetencias humanas. Bien lo expresa la Sagrada

Escritura cuando en forma metafórica nos enseña que lo que el hombre persigue: placer, poder y tener, es contrario a lo que Dios quiere. Sería mejor estar ciegos a tantos desarrollos, que teniéndolos haber perdido lo esencial. Más le valdría al hombre ser simple que ser altamente conocedor y poderoso y haber perdido su esencialidad humana.

Sin temor a equivocación, muchos hombres que hoy dicen tener la luz permanecen en la absoluta oscuridad, han perdido su ser humano, se han convertido en verdaderas máquinas productoras y recolectoras de dinero, poder, fama y posición social. Su búsqueda no es precisamente la dignificación de los otros, más bien es la obtención egoísta de bienes particulares aún a causa de la utilización de aquellos que trabajan para ellos.

¿Qué sentido tiene, entonces, ser la sociedad más innovadora y tecnológica cuando se ha olvidado al ser humano? ¿Qué sentido tiene ser la ciudad, el departamento, la nación, la institución, el programa académico, más reconocido por los altos estándares de calidad, si se ha perdido el sentido profundo de la dignificación de los seres humanos? Podríamos ser los investigadores más reconocidos, tener libros y artículos académicos en publicaciones de alto impacto internacional, manejar muchos idiomas, tener títulos de doctorado, poseer el conocimiento y las estrategias para comunicarlo, pero si no tenemos humanización, si perdimos la misericordia, si dejamos a un lado los valores fundamentales del hombre como la familia, la persona, la libertad, seremos como un gran bronce que termina por perder su hermoso sonido (1Cor. 13,1).

“¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si pierde su vida?” (Mt 16,26). ¿De qué sirve, por ejemplo, tener empresas económicamente solventes, con personas humanamente agotadas? Es una realidad que muchos hombres dedicados a trabajar y atesorar, se olvidaron de disfrutar lo que hacen, perdidos en sus propias apetencias y abandonados totalmente de la verdadera felicidad y esto, en efecto, no permite que los que están junto a ellos, su comunidad familiar, laboral o social, lo hagan.



Creo que todo esto no es más que el resultado de la pérdida de tres elementos, que en mi concepto, deberían ser el principio del hombre y sus instituciones: admiración, vocación y humanización.

La admiración es la capacidad a la que el hombre renunció cuando decidió dejar de ser niño, pensó que no jugar más a los carros o a las muñecas era el mayor signo de la madurez, sin saber que la simplicidad es el principio de los mejores desarrollos y descubrimientos. Perder la admiración por las cosas simples y pensar que lo complejo de los títulos o de las posiciones sociales es el mayor desarrollo, ha traído consigo la profunda deshumanización. Qué bueno sería que volviéramos a pensar desde la filosofía y la teología, dejándonos admirar por lo bello, lo ético, lo pequeño y generar páginas llenas de calidad académica y profunda admiración como las que acompañan este número: ¡el mundo sería un paraíso!, no simplemente porque todos estén de acuerdo con todo, sino porque existe la posibilidad de sentarse a dialogar a partir de lo simple del pensamiento y lo complejo de la proposición.

La vocación es resultado de la admiración, lo que se admira a profundidad es lo que logra apasionar, es decir, se descubre lo que se quiere ser porque la admiración ha logrado la pasión y ésta no es más que la capacidad de darlo todo por el proyecto que llena todas las expectativas. Este es el punto fundamental del que parte toda buena elección y no se refiere únicamente a alcanzar posiciones sociales o económicas, se refiere a ser auténticamente feliz en lo que se decide ser. Vocación no habla de títulos adquiridos, ni de grados o posgrados buscados; vocación habla de pasión, entrega, desarrollo de lo humano, plenitud alcanzada, entrega total. Vocación habla de mirar más allá, siempre desde uno mismo para el beneficio de otros, nunca de números que identifican o formas que describen, sólo de amor puesto en la obra admirada.

Ahora, una verdadera vocación siempre lleva consigo un buen ser humano. Así, la humanización no debe reducirse a ser un programa institucional hermosamente desarrollado en las políticas de las empresas, tiene que ser el reto fundamental de cada persona que hace parte de una organización. El verdadero ser humano se reconoce porque siempre está admirado y vive su



vida con pasión auténtica mostrando que las elecciones personales lo han llevado a realizarse.

La invitación a partir de los textos que vienen a continuación es a recuperar la admiración de lo simple, a sentir que lo que hacemos y vivimos es un llamado a ser felices y a humanizarnos para que podamos ver lo hermoso de la vida y no estemos tentados a decir que “vemos sabiendo que estamos ciegos”.

A decorative horizontal border spans the width of the page. It features a repeating pattern of squares. Each square contains a stylized geometric design, including a central cross-like shape with dots and a surrounding square frame. The border is rendered in a light gray color.

Artículos

Articles

HÖLDERLIN: SOBRE LA RELIGIÓN

Hölderlin: about religion

Recibido: 11 de febrero de 2014 / aprobado: 9 de abril de 2014

*Andrés Alfredo Castrillón Castrillón**

Resumen

El artículo se propone dilucidar la noción de religión que tiene Friedrich Hölderlin en el ensayo “Sobre la religión”, el cual traza un pensamiento tan o más complejo de la relación hombre - dios, y hombre - comunidad, que los de filósofos como Kant o Hegel en sus reflexiones sobre Dios y la religión. Destacar por medio del análisis del ensayo cómo comprende Hölderlin la religión y cómo la vincula con la vida de los hombres en su contexto es la tarea fundamental del escrito, para concluir con las propuestas poéticas de la fundación de religiones o sus manifestaciones a través del mito.

Palabras clave:

Hölderlin; religión; poesía; mito; filosofía.

Abstract

The article's purpose is to elucidate the notion about religion that Friedrich Hölderlin presents in “Sobre la religión” essay, which lays out a thought equal or more complex as relationships men-God and men-community than that of philosopher's reflections like Kant's or Hegel's concerning God and the religion. Hölderlin distinguishes through essay's analysis how he comprehends religion and the way he links it with men's life in his context which is the fundamental assignment of this text, and concludes with the poetic proposals of religions' foundation or their manifestations through a myth.

Keywords:

Hölderlin; religion; poetry; myth; philosophy.

Forma de citar este artículo en APA:

Castrillón Castrillón, A. A. (2014). Hölderlin: Sobre la religión. *Revista Perseitas*, Vol.2 (No 2), pp. 153-167.

*Magíster en literatura colombiana de la Universidad de Antioquia. Docente de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó; docente de cátedra del Instituto de filosofía de la Universidad de Antioquia. Integrante del grupo de investigación Filosofía y Teología Crítica de la Fundación Universitaria Luis Amigó y de Estudios Literarios GEL, Departamento de Lingüística y Literatura, Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Antioquia. Medellín-Colombia. Correo electrónico: andres.castrillonca@amigo.edu.co

En su ensayo “Sobre la religión” (2001), escrito en 1796, Johan Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843) expresa su pensamiento, a modo de respuesta a un destinatario del cual no se revela el nombre, precisamente sobre la religión y la relevancia que tiene esta en las relaciones de los hombres. Hölderlin piensa en una relación de necesidad entre los hombres que, según él, sobrepasa el ámbito de la saciedad inmediata o mediata de cualquier otra necesidad fisiológica o intelectual, por lo que el tipo de necesidad que se sufre en esta relación implica un rebasamiento de la sensibilidad y del entendimiento efectivos —sin caer por ello en una explicación mística—, pero, como se hará evidente, abordar este tema desde un pensamiento o reflexión como lo propone este autor es de por sí complejo y hermético. En el caso del mencionado ensayo, Hölderlin procura responder de una manera clara y directa a la pregunta por la necesidad de representarse las relaciones más altas que tiene el hombre, relaciones que se refieren a un supuesto vínculo con el dios o los dioses y a la comunidad entre hombres que se genera tras ese vínculo, celebración y conmemoración de algún dios, hecho o manifestación divina que involucre al hombre y a la festividad o ritual que surja de aquella relación o relaciones. La pregunta que aborda el ensayo se puede resumir en el siguiente fragmento:

¿Por qué [los hombres] tienen que representarse la conexión entre ellos mismos y su mundo, por qué tienen que hacerse una idea o una imagen de su destino, que, exactamente considerado, ni se dejaría justamente pensar ni tampoco yace ante los sentidos?¹ (Hölderlin, 2001, p. 97).

En principio, el texto no parece enfocar su interés en la esencia de la religión, por lo menos no en el de una religión positiva ya impuesta, y cuyas celebraciones y rituales se dan más en la letra que en el ‘espíritu’, sino en las relaciones vivas, cotidianas, que mantienen los hombres en comunidad, con una valoración más alta de la vida y la cotidianidad en cuanto práctica y agradecimiento a la divinidad por la vida, mediante el recuerdo. Es decir, un fragmento de lo que el texto expone, procura dar cuenta, de un modo reflexivo y expositivo de lo que los hombres posiblemente sienten en los rituales y celebraciones religiosas, esto es, el vínculo del hombre con el dios. El interés

¹ En el Hölderlin *Sämtliche Werke*, Dritter Band, la cita anterior está del siguiente modo: “[...] warum sie sich den Zusammenhang zwischen ‘sich’ und ihrer Welt gerade vorstellen, warum sie sich eine Idee oder ein Bild machen müssen, von ihrem Geschick, das sich genauer betrachtet weder recht denken liesse, noch auch vor den Sinnen liege?” (Hölderlin *Sämtliche Werke*. Dritter Band. Berlin: Propyläen-Verlag. 1922, p. 259).

por el problema de las conexiones más altas y la satisfacción de necesidades infinitamente más complejas que las intelectuales o sensibles, indica que independiente de la problematicidad que puedan presentar las relaciones políticas, morales o intelectuales-científicas, hay un grado de complejidad que genera un interés mucho mayor, que, pese a no ser susceptible de representación sensible ni intelectual, ha de ser representado. El tipo de representación indicado para este fin —representar la conexión más alta—, es de orden estético-poético y no una representación del entendimiento, con lo que se expresaría de manera contundente, cuál es el interés primordial del ensayo: que la esencia de la religión es la poesía, la cual alberga al mismo tiempo lo mítico-histórico y lo mítico-intelectual. Estas conexiones se ubican en las relaciones entre los hombres y la divinidad, entre el hombre consigo mismo y con los demás y, aunque no la menciona, cabe inferir que también se incluye la relación con la naturaleza (esta noción cambia en el todo del pensamiento poético y filosófico de Hölderlin, porque presenta variaciones que van desde el Hiperión o el eremita en Grecia, hasta las Anotaciones que realizó el poeta a las traducciones de las tragedias de Sófocles Edipo Rey y Antígona).

Al contrario de lo que vemos en Hölderlin, Friedrich Hegel expone una reflexión filosófica de la religión en la que involucra la razón como aquella que resuelve un conflicto generado por la ilustración y, puntualmente, por la refutación hecha por Immanuel Kant en la Crítica de la razón pura sobre la posibilidad de demostrar la existencia de un ser superior en el mundo objetivo o en el plano del conocimiento (Kant, 2000, pp. 485-523), aunque deja abierta la posibilidad de la existencia de tal ser en un plano no fenoménico. Hegel sostiene que la filosofía de la religión se encarga de considerar reflexivamente a Dios en su manifestación como absoluta libertad en y para sí mismo, a la religión y a la relación que el hombre tiene en virtud de esta con aquel. No obstante, el interés de Hegel no es cimentar la posibilidad de una nueva religión o indicar el camino que conlleve a un nuevo trato hombre-divinidad, interés que sí está en Hölderlin y de modo explícito. La pretensión de Hegel, por el contrario, es que la razón asuma la oposición de sentimiento y entendimiento, o creer y saber, para resolver el conflicto que hay entre ambas por medio de la exposición de la necesidad de la religión como fenómeno de lo absolutamente libre, así como el deseo del hombre de sentirse y saberse parte de lo absolutamente libre

(Hegel, 1984). Otro fue el pensamiento de Hegel en los fragmentos que se conservan de sus escritos sobre las religiones positivas entre los años de 1796 a 1800, algunos de los cuales estaban directamente influidos por Hölderlin, por ejemplo, “El espíritu del cristianismo y su destino” que hace parte de Escritos de juventud (1978).

Aún más contrario a esta postura de Hegel con respecto a la filosofía de la religión, es el pensamiento de Ludwig Feuerbach. En este filósofo, el centro del pensamiento religioso debe ser el hombre y no Dios. Dios no es más que la proyección del hombre en su máxima potencia, de este modo el ente supremo no es más que un ente que surge de la abstracción de aquellas características vedadas al hombre como la omnipotencia, lo infinito, lo absoluto. Según esto, si la religión tiene alguna relevancia, la tiene como una manifestación cultural producto del hombre en la que se idealizan las características que no posee en una proyección. Con Feuerbach se acude a la no necesidad de fundamentar al hombre como un trasunto de Dios ni como creación suya sino, por el contrario, a Dios como la máxima creación del hombre, que ha sido situada en este mundo, o más allá de este mundo o que se ha actualizado en el más acá por medio de la teología especulativa, como se dio en llamar Feuerbach a la filosofía especulativa de Hegel, entre otros. En el centro de la filosofía clásica ve Feuerbach a la razón como semejanza de Dios y a este, por un lado, lo ve ubicado más allá del mundo por virtud de la reflexión filosófica, y, por otro lado, lo ve actualizado en este mundo por medio de la teología especulativa de Hegel; y en todo ello, considera que el fundamento del hombre se cimenta en abstracciones sin asidero, o bien con un asiento en la abstracción de lo material y en la posición de esta abstracción como un ente real y existente por sí mismo, lo cual no tendría sentido.

A diferencia de estos dos filósofos posteriores, Hölderlin resalta, en el plano de las relaciones religiosas del hombre, la relevancia que tendría esta relación con la divinidad y con la comunidad de hombres que participe de ella, que puede ser el pueblo, la ‘patria’ o una concepción de ‘época’. Además, estas relaciones religiosas, que si bien están basadas en una necesidad superior del hombre, no se agotan en la representación de esa conexión más alta por vías racionales ni sensibles, sino que las incluye a ambas por medio de lo

estético-poético. Esto, como esencia de toda religión, ofrece la posibilidad de transformar la visión y las relaciones del hombre en un contexto en el que lo instituido sólo ofrezca decadencia y desesperanza, elementos indispensables para algún tipo de cambio. De este planteamiento de Hölderlin se puede considerar, incluso, la viabilidad de la fundación de una(s) nueva(s) religión(es) (puesto que en él la concepción de la religión y de dios no se agota, ni se trata de la representación de un dios institucional, ni tampoco sólo de la de un dios personal).

Aun cuando los hombres —me preguntas—, con arreglo a su naturaleza, se eleven por encima de la necesidad y, así, se encuentren en una relación más múltiple y más íntima con su mundo, aun cuando ellos, tan lejos como se eleven por encima de la necesidad física y moral, vivan siempre una vida humanamente más alta, de modo que haya entre ellos y su mundo una más alta conexión—más que una conexión mecánica—, un más alto destino [entre ‘ellos’ y su mundo], aun cuando efectivamente esta conexión más alta sea para ellos lo más sagrado, porque en ella se sienten reunidos ellos mismos y su mundo y todo lo que ellos tienen y son, ¿por qué —me preguntas— precisamente tienen que representarse la conexión entre ellos mismos y su mundo, por qué tienen que hacerse una idea o una imagen de su destino, que, exactamente considerado, ni se dejaría justamente pensar ni tampoco yace ante los sentidos? (Hölderlin, 2001, p. 97)².

De tal manera inicia el ensayo. La pregunta por la necesidad de representarse la conexión³ con lo más alto, puede entenderse como la necesidad de dar alguna noticia sobre la relación o la creencia en la, o en una, divinidad como menciona Pau (2008). Asimismo, la tendencia a hacerse una imagen del destino, es decir, la conexión con lo más alto, implica una necesidad de exteriorizar la supuesta experiencia irrepresentable, inimaginable e ‘inidealizable’ de esta conexión suprema. La conexión con lo más alto que en principio se considera escapa a cualquier representación, sea esta intelectual, poética o a una presentación en una imagen; precisa, no obstante, ser representada, tal

² “Du fragst mich, wenn auch die Menschen, ihrer Natur nach sich über die Noth erheben, und so in einer mannigfaltigeren und innigeren Beziehung mit ihrer Welt sich befinden, wenn sie auch, in wie weit sie sich über die physische und moralische Nothdurft erheben, immer ein menschlich höheres Leben leben, und so in einem höheren mehr als mechanischen Zusammenhange leben, dass ein höheres Geschik zwischen ‘ihnen’ und ihrer Welt sei, wenn auch wirklich dieser höhere Zusammenhang ihnen ihr eiligstes sei, weil sie in ihm sich selbst und ihre Welt und alles, was sie haben und senen, vereinigt fühlen, warum sie sich den Zusammenhang zwischen ‘sich’ und ihrer Welt gerade vorstellen, warum sie sich eine Idee oder ein Bild machen müssen, von ihrem Geschik, das sich genauer betrachtet weder recht denken liesse, noch auch vor den Sinnen liege?” (Hölderlin, 1922, p. 259).

³ Zusammenhang: correlación, enlace, nexo, relación, coherencia.

como responde Hölderlin al interrogante planteado. Dicha respuesta es que: el hombre se eleva⁴ por encima de la necesidad física y moral, porque este “puede y desea acordarse de su destino, [y] agradecer su propia vida”⁵ (Hölderlin, 2001, p. 97). El hombre, tanto individual como en comunidad, se enaltece, se pone fuera de su situación meramente biológica, física o mecánica (según la comprensión del hombre y el universo en el momento del autor). Hay en ello una detención de la vida efectiva, de la vida sometida a la necesidad, y así la elevación pone al hombre en el recuerdo de algo superior a la mera vida inmediata o de la convención social.

¿Por qué el hombre, los hombres, hacen una representación de aquello que no parece ser susceptible de representación, de representar (*vorstellen*)? ¿Es una pregunta teológica, sociológica, o corresponde a un estudio mitológico o antropológico? ¿Cómo representar por el entendimiento y la razón aquello que escapa a una representación del entendimiento? A diferencia de Descartes que en su *Discurso del método* trata el tema de Dios desde un ámbito racional, por ejemplo en la cuarta parte —tema que se repite en las *Meditaciones metafísicas*—; o de Spinoza, que las primeras cinco definiciones de su *Ética* preparan el terreno para la definición racional de Dios, que constituye la sexta definición; así también como a diferencia de Leibniz y su *Discurso de metafísica* que admite a priori la existencia de Dios y su perfección; o de Fichte, con sus *Lecciones sobre el destino del sabio*; o de su amigo de seminario Schelling con su texto *Del yo como principio de la filosofía*; hasta el poeta Schiller y su exposición del concepto de “Persona” realizado en las *Cartas sobre la educación estética del hombre* y, en mucha mayor medida, a diferencia de los románticos como Schleiermacher en su texto *Sobre la religión*, Hölderlin no habla de “religión” en un sentido dogmático, escolástico ni institucional, al punto de no poder referir de inmediato la noción de divinidad en este autor, con el dios judeocristiano.

La “conexión” de la que habla Hölderlin quizá sugiera una proximidad con la definición de la palabra religión como *religo*, del verbo latino *religare* (reli-

⁴ Que como verbo pronominal también significa: transportarse, enajenarse, quedar fuera de sí.

⁵ “als er sich seines Geschicks erinnert, Dass er für sein Leben dankbar seyn kann und mag” (Hölderlin, 1922, p. 260).

go, religas, religare, religatum) que significa: atar, ligar atrás, sujetar, amarrar. De allí la alusión a religión como un estar ligado a..., pero el verbo, por más parecido etimológico que tenga con religio-religionis no se refiere directa ni indirectamente a lo que significaba el sustantivo femenino. Este tampoco agota su significado en lo que indica en nuestro momento; por ejemplo, el Diccionario de la Lengua Española (2001), que tiene entre sus acepciones:

Conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto; 2. Virtud que mueve a dar a Dios el culto debido; 3. Profesión y observancia de la doctrina religiosa; 4. Obligación de conciencia, cumplimiento de un deber.

El diccionario Spes (1960), así incluya latín eclesiástico, así como el Diccionario Latino-Español Etimológico (1887), presentan las siguientes acepciones:

El diccionario Spes tiene alrededor de diez acepciones de la palabra religio-religionis, que es un sustantivo femenino, de las que se destacan: conciencia escrupulosa; escrúpulo religioso, sentimiento de religiosidad; sentido de culpa religiosa, estado de pecado; veneración, culto. El Diccionario Latino-Español Etimológico traduce esta misma palabra como: culto que se tributa a la divinidad; ley, regla, precepto de este mismo culto; devoción, piedad, escrúpulo, conciencia; exactitud, delicadeza; respeto piadoso, reverencia. Además, este diccionario etimológico indica que el sustantivo se deriva del verbo relegere (relego, is, legi, lectum), contrario a lo que se podría presuponer inicialmente como si la palabra religio se derivara del verbo religare: atar atrás, amarrar, sujetar. Esta indicación permite reinterpretar la noción misma desde lo que expone Hölderlin, aun cuando no se aleje por completo del sentido de atar, cuando él emplea la palabra conexión (Zusammenhang).

Por su parte el Historiches Wörterbuch der Philosophie, en su tomo octavo, dedicado a las palabras entre las letras R y Sc, dice del término “religión”:

Obwohl es also in den einzelnen Sprachen keine durchgehend festen Korrespondenzbegriffe gibt, läßt sich der Befund, wie er sich an den genannten Übersetzungen zeigt, mit aller Vorsicht so zusammenfassen: a) Es gibt Oberbegriff für alle R.en der Menschheit; b) es gibt keine Begriff, der als einziger alles das umfaßt, was huete mit <R.> bezeichnet wird; auch zusammengenommen decken sie nicht alles das ab, was

mit dem modernen R.-Begriff gemeint ist; c) entgegen einer modernen Bedeutung von «R.» legen die älteren Begriffe den Akzent auf den äußeren Vollzug der R., die Beobachtung kultischer Gebote und Vorschriften und die Befolgung des (religiösen) Gesetzes. Die Termini sind aber weder eindeutig zuzuordnen, noch treten sie in herausgehobener auf (Ritter & Gründer, 1992, p. 633).

Con este párrafo conclusivo de la presentación etimológica de la palabra latina religio-religionis, el diccionario expresa la dificultad de uniformar el sentido de la noción religión de manera invariable e inmutable, así como la complejidad que ha entrañado desde siempre el significado de esta noción, pese a que la palabra religión sea correlativa en varios idiomas y esto permita acercarse a su significado. De este modo, el diccionario señala que a) hay un concepto genérico para las religiones, pero que b) no hay un único concepto que abarque y determine lo que hoy día se podría denotar con la expresión “religión”; y c) contrario a un significado moderno de “religión”, esta tiene una connotación antigua que pone el acento en el cumplimiento de los mandamientos, los preceptos y el acatamiento de las leyes religiosas. Y pese a que los significados mencionados tienen cierto carácter inequívoco, el significado como tal de religión los rebasa y dificulta darles un sentido unívoco. Acto seguido, el diccionario pasa a referir los múltiples significados y cambios en el transcurso de la historia occidental: antigua, medieval, moderna, contemporánea.

Por su parte, Hölderlin piensa en la religión y en las relaciones religiosas vinculadas con lo poético, por fuera de una religión positiva, dogmática e impuesta, las cuales permiten pensar, aunque no de modo sistemático o mecánico o en meros conceptos, la conexión que habría entre el hombre con su mundo y con los demás hombres, en virtud de una comprensión de su propia vida y la satisfacción de necesidades más complejas que las biológicas o morales. De tal manera, un propósito que se deduce del texto de Hölderlin es: explicar por qué el hombre precisa de relaciones religiosas y, con ello, proporcionar una aclaración de la experiencia más alta que puede tener el hombre: la relación o vínculo con lo divino, lo sagrado, o el “más alto destino”⁶ (Hölderlin, 2001, p. 98). Estos nombres no vinculan la reflexión del autor con ninguna religión específica, lo cual favorece el propósito general del texto y le otorga mayor relevancia al momento de abordarlo. Puesto que el texto no queda deli-

⁶“höheres Geschik”.

mitado a ninguna religión se torna más complejo y a la vez más esencial para el tema que trata, no hay mención del dios ni de la religión cristiana, ni musulmana, ni judía ni de ninguna otra y, no obstante, comprende lo más básico de ellas: la relación del hombre con su destino que remite a una conexión más alta con la vida. Una conexión que no es mecánica ni sólo racional.

Hölderlin difiere, por tanto, de la explicación que da Kant de la religión a la que comprende en los límites de la razón, circunscrita a una ley moral universal y válida para todos y en todos los tiempos, tal como lo expone en su libro *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (2001), en el que parte de la dualidad entre bien y mal y de la propensión natural del hombre a uno de los polos de esta dicotomía. Lejos está el ensayo incompleto de Hölderlin de esta dualidad esencial que postula Kant, incluso se aparta de la idea de una religión contenida o limitada a una obediencia a la ley moral⁷, y con ello inclinada al bien y a la posibilidad de una práctica moral —lo que el poeta alemán llama “relaciones intelectuales morales jurídicas”⁸ (Hölderlin, 2001, p. 102)—, que permitiese la realización de la naturaleza buena del hombre. Una religión así trazada, como la que propone Kant, no aborda el elemento central del problema y no agota la comprensión del mismo, sino que lo desplaza a la reflexión sobre el bien y el mal y a la autodecisión por el bien en tanto este confluye en la idea del bien judeo-cristiano y el bien de la ley moral universalmente válido y necesario para todos. Las tesis de Kant están en sujeción innegable con la religión cristiana, mientras que el ensayo de Hölderlin, como se ha dicho, no está sujeto a ninguna religión en particular, motivo por el que su interpretación de las relaciones religiosas no quedan delimitadas a un aspecto moral, y tampoco se limitan ante la comprensión, en su momento, de un mundo físico mecánico. En este sentido la conexión más alta, y su necesidad de representación, incluyen tanto lo físico-mecánico e histórico como lo intelectual-moral y se presenta como una relación diferente a las dos anteriores, aun cuando no prescinde de ellas. Esta inclusión se da en lo poético que tiene como fundamento toda religión.

⁷ Kant habla incluso de la fundación de una “Religión moral”, la cual “no ha de ser puesta en estatutos y observancias, sino en la intención de corazón de observar todos los deberes humanos como mandamientos divinos” (Kant, 2001, p. 109).

⁸ “intellektualen, moralischen, rechtlichen” (Hölderlin, 1922, p. 264).

Así como se aleja de los postulados del libro de Kant en su ensayo, Hölderlin toma distancia de la concepción de Dios y de los temas religiosos planteados en la Ilustración, tanto de los del siglo XVII como de los del XVIII. No hay pues en el escrito, un compendio de los problemas propios de la religión como el bien y el mal, ni de Dios como principio de todo lo bueno; tampoco se encuentra una reflexión sobre la vida de Jesús —aun cuando Hölderlin pertenecía a la religión cristiana protestante y pietista—, como sí lo hizo Hegel en los años en que Hölderlin escribió su ensayo. Por el contrario, en este ensayo el poeta reflexiona alrededor de la necesidad de que el hombre intente explicar las relaciones religiosas y su esencia poético-mítica. No incluye nada del problema de la existencia a priori de Dios, ni la dualidad del bien y del mal y con ello el problema del pecado original y la caída; nada de la existencia histórica de Cristo ni de si este encarna la idea de bien como un ideal; menos aún de una disputa sobre la religión verdadera y las falsas, y tampoco se agota en denunciar la religión positiva, como secta o culto —aunque sí hay una corta alusión al final del ensayo sobre los continuadores de las religiones que son los encargados de mantener el negocio familiar (Hölderlin, 2001, p. 104); mas esta crítica sí la realiza en las dos primeras versiones de la tragedia *La muerte de Empédocles*, en las discusiones que sostienen los personajes Empédocles, el Renovador, y el Sacerdote—. En consecuencia, nada de problemas escolásticos o modernos sobre Dios, su existencia e infinita bondad y menos sobre las pautas que ha de seguir el hombre en su demostración o en la reconvención con respecto a su actuar moral. Sí presenta, por el contrario, la importancia de lo mítico en las relaciones religiosas.

Así, luego de exponer a su destinatario las ideas sobre la conexión “más alta”, de designar esta conexión como una necesidad no biológica ni intelectual, sino de una índole que está por encima de estas, diríamos una índole espiritual; luego de señalar que a la satisfacción de necesidades físicas les sigue “una negativa”: por ejemplo, en los animales, dormir después de comer, a aquella otra le sucede una satisfacción más infinita: el recuerdo de la conexión del hombre con su mundo, del vínculo que no es de una detención de la vida efectiva y práctica momentánea, sino que permanece en el recuerdo; luego de vincular esta conexión con leyes no escritas, como de las que habla Antígona en la tragedia de Sófocles —leyes que podrían ser universales, pero no la

universalidad de la ley abstracta, moral kantiana—; luego, pues, de indicar la diferencia entre la complacencia de una necesidad cualquiera y la “conexión más infinita” (Hölderlin, 2001, p. 98), dice Hölderlin que esta se puede pensar, pero que el pensamiento no la agota, con lo que da cabida a la representación mítico-poética.

Pensar la conexión más alta por vías racionales se asemeja, en este caso, a la teología natural o filosofía de la religión en la que se pretende tratar el tema de Dios, su existencia y atributos por medio de la razón natural. Todo lo cual deriva en consideraciones abstractas y especulaciones que desbordan los límites de la razón; sin embargo, Hölderlin centra su reflexión en el hombre y su esfera intelectual-física, y en la relación: hombre-dios y hombre-comunidad. El tema de la religión y las relaciones religiosas tienen, de este modo, un carácter más cercano a las prácticas del hombre que a la teorización sobre Dios. Así, por ejemplo, expresa este poeta con respecto a la posibilidad de un dios para un individuo y una comunidad, lo siguiente:

Y con arreglo a esto, cada uno tendría su propio dios, en la medida en que cada uno tiene su propia esfera, en la cual actúa y que él experimenta, y, sólo en la medida en que varios hombres tienen una esfera comunitaria en la que actúan y padecen humanamente, esto es: elevados por encima de la necesidad, sólo en esa medida tienen una deidad comunitaria; y, si hay una esfera en la que viven todos a la vez y con la cual se sienten en una relación distinta de la relación de necesidad, entonces —pero también solo en esa medida— tienen todos ellos una deidad comunitaria⁹ (Hölderlin, 2001, pp. 100-101).

Con ello, se plantea la posibilidad de una religión comunitaria que parte de la experiencia de un individuo, o una comunidad, con una deidad que apropia y a cuya experiencia se pueden adherir otros hombres. Como quien dice, se parte de la experiencia de uno para extenderla a otros y con ello crear unas relaciones religiosas y una comunidad en torno a estas relaciones, que han de sostenerse y avivarse a partir de la forma en que se transmite la relación primera, es decir, en el mito o mitos iniciales. Mas, a diferencia de la significación

⁹ “Und jeder hätte demnach seinen eigenen Gott, in so fern jeder seine eigene Sphäre hat, in der er wirkt und die <er> erfährt, und nur in so fern mehrere Menschen eine Gemeinschaftliche Sphäre haben, in der sie menschlich, d. h. über die Nothdurft erhaben wirken und leiden, nur in so fern haben sie eine gemeinschaftliche Gottheit; wenn <es> eine Sphäre giebt, in der alle Menschen Zugleich leben, und mit der sie in mehr als nothdürftiger Beziehung Sich fühlen, dann, aber auch nur in so fern, haben sie alle eine gemeinschaftliche Gottheit” (Hölderlin, 1922, pp. 263-264).

del mito que tiene cierto sentido peyorativo, tal como lo indica el Diccionario de la Lengua Española: “Historia ficticia¹⁰ o personaje literario o artístico que condensa alguna realidad humana de significación universal”, se trata de una forma de presentar el contenido que alberga diferentes ámbitos del hombre que no están limitados a una sola representación ni comprensión de la vida y el mundo, como desde el ámbito científico o moral institucional. No obstante, esta forma mítica de presentar la conexión más alta contiene, en su forma, aspectos ficticios que son los que permiten a los demás acercarse a la relación que tuvo un singular con lo que llama Hölderlin lo más infinito.

Asimismo, en la producción literaria, Hölderlin expresa y representa una concepción de lo sagrado, de lo divino —que no se restringe a una religión específica, ni indica una pertenencia a un dios determinado, sino que habla de dioses, de lo sacro que puede estar en cualquier religión institucional, aunque de modo menos espiritual y sí más legal—. Estas representaciones las expresa el poeta por medio de una re-mitificación, puesto que en su poesía no se limita a actualizar los mitos clásicos ni retomar los populares, sino que crea nuevos mediante los cuales expresa la búsqueda de conexión con lo divino, la relación del hombre con su mundo, la ausencia de un vínculo permanente con lo sagrado, la pérdida de estas mismas relaciones y la ausencia-presencia de los dioses y héroes. De esta forma, en su novela *Hiperión o el eremita en Grecia*, en la última carta del primer volumen del segundo libro, en la que se narra la visita que realiza el protagonista con su amada y otros amigos a Atenas, y en medio de un discurso de este sobre el esplendor de la Antigua Grecia, alude a la religión griega como uno de los hijos de la belleza —los otros dos son el arte y la filosofía—, que en esta región se manifestó de manera mucho más auténtica, afirma: “La segunda hija de la belleza es la religión. Religión es amor de la belleza. El sabio la ama por sí misma, infinita, omnicomprendiva; el pueblo ama a sus hijos, los dioses, que le aparecen con numerosos rostros”¹¹ (Hölderlin, 2002, pp. 113-114). En una carta de junio de 1799 dirigida a su hermanastro Karl Gok, escribe algo semejante sobre las bellas artes, la filosofía y la religión;

¹⁰ El subrayado es mío.

¹¹ Esta cita en el Hölderlins Werke. Erster Band. Editado por Walter Hädecke Verlag, Stuttgart, 1921, está del siguiente modo: “Der Schönheit zweite Tochter ist Religion. Religion ist Liebe und Schönheit. Der Weise liebt sie selbst, die Unendliche, die Allumfassende; das Volk liebt ihre Kinder, die Götter, die in mannigfaltigen Gestalten ihm erscheinen” (Hölderlin, 1922, p. 140).

en ella, dice que la religión le “enseña” al hombre: “ese mundo más elevado precisamente en el lugar en donde desea buscarlo y crearlo, esto es, en la Naturaleza, en su propio mundo y en el circundante, como una oculta disposición, como un espíritu que quiere desplegar, adivinar y creer”¹² (Hölderlin, 1990, pp. 432-433). De un modo mucho más enfático se estima la presencia de lo mítico sagrado en la tragedia inconclusa *La muerte de Empédocles*, en la que la muerte de este personaje representaría el cambio —además del religioso que es el fundamental— político, cultural e histórico.

En estas dos obras se aprecia una de las tesis del ensayo “Sobre la religión” que en el texto se denomina “Señales para la continuación” (“Winke zur Fortsetzung”), esta es: “Sería, así, poética según su esencia toda religión”¹³ (Hölderlin, 2001, p. 103). ¿Qué expresa esta afirmación? Que la religión y las relaciones que se establecen a partir de ella contienen tanto lo histórico —el suceso histórico del vínculo de un individuo con la divinidad, independiente de la amplitud de acepciones que se puedan tener por divinidad—, así como también lo intelectual-moral y lo físico conjuntamente, como factor determinante para que las relaciones religiosas permitan una conexión de los hombres entre sí y no sólo de un individuo con su divinidad. La muerte de Empédocles tiene esta intención, la de un hombre, un singular, que busca ampliar su relación con la divinidad y la naturaleza hacia los demás hombres, su comunidad. Pero la fundación de una nueva religión en esta obra de orden poético trágico no dio sus frutos, ni en plano social, al que estaba en primer lugar dirigida —la Alemania finisecular del siglo XVIII— ni como obra literaria, porque Hölderlin nunca la concluyó. Finalmente, en lo que respecta al propósito del ensayo “Sobre la religión”, este tiene la relevancia aún vigente de abordar el problema de la religión desde un orden diferente al de la religión positiva, que daría paso a un pensamiento de disposición más cercano a uno de los ámbitos del hombre.

Que cada uno puede, si así fuera el caso, tener su propia representación de dios, no es nuevo para nosotros, y además que lo pueda compartir con otros tampoco lo sería, pero que también lo religioso se nutre de lo mítico-

¹² “[...] die Religion lehrt ihn jene höhere Welt gerade da, wo er sie sucht und schaffen will, d. h. in der Natur, in seine eigenen, und in der rings umgebenden Welt, wie eine verborgene Anlage, wie eine Geist, der entfaltet sein will, ahnen und glauben”. En Hölderlins Werke. Vierter Band (Hölderlin, 1922, p. 200)

¹³ “So wäre alle Religion ihrem Wesen nach poetisch” (Hölderlin, 1922, p. 266).

poético y con ello se puede renovar la religión y las relaciones religiosas que, según este autor, son parte fundamental de la plenitud del hombre en esta tierra y en esta vida, con lo cual se apela a unas relaciones libres no cimentadas en la obligación de creer o no creer en un dios determinado, como por ejemplo en nuestro caso, en la obligación que se impone desde la infancia de creer en el dios cristiano, y su hijo, sí es diferente e implica un análisis mucho mayor.

Conclusión

En consecuencia, el pensamiento poético filosófico de Hölderlin, y especialmente el que expresa en “Sobre la religión”, explícitamente contiene la idea de que en lo fundamental, y en sus orígenes, toda religión es mítico-poética, es decir, el mito es lo fundamental de toda religión y el mito es por esencia (forma y materia) poético. Esto, que no es nuevo, es una explicación del por qué el hombre sin tener la posibilidad de representarse sensiblemente ni intelectualmente la relación con la divinidad necesita, sin embargo, de una representación que se expresa en el mito. Lo demás es construcción paulatina de la religión con la participación de una comunidad que se vincula con las creencias, la fe, la vivencia, las normas, los dogmas y la historia.

Referencias

- García de Diego, V., et al. (1960). Diccionario ilustrado latino-español, español-latino. Barcelona: Spes.
- Hegel, G. W.F. (1978). Escritos de juventud. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (1984). Lecciones sobre filosofía de la religión. Madrid: Alianza.
- Hölderlin, F. (1921). Hölderlins Werke. Erste Band. Stuttgart: Walter Hädeckte Verlag.
- Hölderlin, F. (1922). Hölderlin Sämtliche Werke. Dritter Band. Berlin: Propyläen-Verlag.

- Hölderlin, F. (1990). Correspondencia completa. Madrid: Hiperión.
- Hölderlin, F. (2001). Ensayos. Madrid: Hiperión.
- Hölderlin, F. (2002). Hiperión o el eremita el Grecia. Madrid: Hiperión.
- Kant, I. (2000). Crítica de la razón pura. Madrid: Alfaguara.
- Kant, I. (2001). La religión dentro de los límites de la mera razón. Madrid: Alianza.
- Miguel & Navas, R. (1887). Nuevo Diccionario latino-español etimológico. Madrid: Agustín Jubera.
- Pau, P. A. (2008). Hölderlin. El rayo envuelto en canción. Madrid: Trotta.
- Ritter, J. & Gründer, K. (1992). Historiches Wörterbuch der Philosophie. Sonderdruck aus band 8 (R-Sc). Basel: Schwabe & Co Ag Verlag.
- Real Academia Española. (2001). Diccionario de la lengua española. Madrid: Espasa Calpe.

RELIGIÓN, ÉTICA Y CRISIS EN LAS LECCIONES DE ROMANO GUARDINI¹

Religion, ethics and crisis in Romano Guardini's lectures

Recibido: 6 de marzo de 2014 / aprobado: 8 de abril de 2014

Carlos Alberto Sampedro Gaviria*

Resumen

Romano Guardini pronunció gran parte de sus lecciones sobre ética en la Universidad de Múnich. En estas se aprecia una fuerte crítica a lo que llamó el autonomismo, que es el proceso histórico-existencial por el cual el hombre moderno define su posición vital como autonomía absoluta, en especial frente a Dios, llevando al ser humano a una situación de crisis. El autor ítalo-alemán propone como clave de interpretación las denominadas dialécticas del malestar: soberbia-angustia, conocimiento del hombre-desconocimiento de su esencia, revolución-dictadura y silencio-palabra. Estas dialécticas son la muestra de una nihilización de la vida, que proviene completamente de la pretensión de autonomía. El camino a seguir que propone Guardini, es una *metanoia* que retome el acto fundante de la ética.

Palabras clave:

Religión; ética; postmodernidad; crisis; autonomía.

Abstract

Romano Guardini spent much of his work and his teaching to ethical issues, especially during his stay at the University of Munich. In his ethics point of view, he made a strong critique to the Modernity and its principle of autonomy. This principle lead to a crisis in Western society, which is reflected in the cultural malaise. Three are the dialectics of this malaise: Pride - Anguish, knowledge - ignorance, revolution - dictatorship and silence - word. The way forward proposed by Guardini, is the *metanoia*.

Keywords:

Religion; ethics; postmodernism; crisis; autonomy.

Forma de citar este artículo en APA:

Sampedro Gaviria, C. A. (2014). Religión, ética y crisis en las lecciones de Romano Guardini. Revista Perseitas, 2 (2), pp. 168-185.

¹ Este texto procede de la ponencia presentada por el autor en el II Congreso Iberoamericano de Personalismo, celebrado en la ciudad de Bogotá los días 4, 5, y 6 de septiembre de 2013. Organizado por la Asociación Iberoamericana de Personalismo y la Universidad Católica de Colombia. Para efectos de la presente publicación se han complementado algunos pasajes con citas y análisis que enriquecen el texto original.

* Magister en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín-Colombia. Correo electrónico: carlosalberto.sampedro@gmail.com

Lo que yo entiendo por Ética es algo más que simplemente una investigación sobre lo que se debe hacer o no hacer, y los problemas resultantes. Aquí me interesa una interpretación de la existencia humana en general, tal como es posible partiendo de la obligación moral que está sobre ella y de la dignidad que le da esta obligación (Guardini, 1994b, p. 35).

Introducción

El término “crisis” suele usarse con frecuencia para referirse al estado de la sociedad contemporánea. Por ejemplo, se habla de crisis económica, crisis de las instituciones políticas, crisis de valores, crisis del medio ambiente, crisis de las religiones tradicionales, crisis de nervios, crisis de estrés, crisis del sistema de salud, crisis de la educación superior, crisis de la seguridad ciudadana, crisis de la familia, crisis de fe, crisis de identidad, etc. Tal vez, el uso frecuente y múltiple de la palabra crisis, denote la inestabilidad existencial en la que se encuentra el hombre contemporáneo o quizás sea simplemente el estado natural en que se desarrolla la condición humana. Lo cierto es que la crisis de nuestro tiempo se caracteriza por la velocidad con que se origina y por los alcances globales de sus efectos. Ya lo decía Gabriel Marcel (1959): “Cada uno de nosotros debe darse cuenta de que su vida personal puede ser totalmente trastornada a consecuencia de una serie de acontecimientos que se desenvuelven en una parte del mundo donde nunca ha puesto los pies” (p. 163).

Entender y dimensionar este fenómeno resulta conveniente y necesario, de modo que la crisis permita realizar lo que significa en su acepción griega²: distinguir y juzgar. Eso es precisamente lo que Romano Guardini intentó dilucidar desde 1920 y con mayor fuerza a partir de 1950 en escritos como *El fin de la Modernidad*³ o *El Poder*⁴. Este pensador nacido en 1885, es una de las

² Crisis provienen del latín *crisis*, que a su vez proviene del griego κρίσις que significa separar, distinguir, juzgar, decidir. (Liddell & Scott, 1996, p. 947).

³ Guardini, R. (1950). *Das Ende der Neuzeit*. Basel: Hess. Traducción castellana: Guardini, R. (1981). *El ocaso de la Edad Moderna*. En *Obras I*. Madrid: Cristiandad.

⁴ Guardini, R. (1951). *Die Macht. Wegweisung: Werkbund*. Traducción castellana: Guardini, R. (1981). *El Poder*. En *Obras I*. Madrid: Cristiandad.

figuras más relevantes del pensamiento católico de la primera mitad del siglo XX. Desarrolló su labor académica como docente desde 1922 hasta 1962 en universidades de Bonn, Berlín, Tubinga y Múnich, abordando problemas de la filosofía de la religión, la cristología, la liturgia, la eclesiología, la ética, la política y los problemas existenciales del creyente católico. No obstante, en la diversidad temática de su obra, es posible encontrar un hilo conductor: el interés de formar en las jóvenes generaciones un espíritu capaz de hacer frente a los desafíos del tiempo presente, entre los cuales el principal es renovar la imagen de la existencia heredada de la modernidad, fundamentada principalmente en la idea de autonomía.

A continuación se realizará un acercamiento al pensamiento ético-religioso de Romano Guardini, en el marco del hilo conductor arriba indicado y tomando como principal referencia sus lecciones sobre ética.

Lecciones éticas en Múnich

Guardini desarrolló varios cursos dedicados a profundizar en la cuestión ética, algunos de ellos fueron trabajados durante su estancia como docente en la Friedrich-Wilhelm-Universität de Berlín⁵ (hoy Humboldt-Universität), y otra parte fue desarrollada en la Ludwig-Maximilians-Universität de Munich⁶. Este segundo grupo de lecciones, fue recogido y publicado de manera póstuma⁷ en 1993 tras veinticinco años de su muerte, agrupando los cursos comprendidos entre 1950 y 1962. Esta publicación encierra, de forma más acabada, el pensamiento ético de Guardini y permite entrever el peso que tiene en el conjunto de su obra⁸.

⁵ Los cursos de este periodo son: Grundfragen lebendiger Sittlichkeit (1924 y 1926), Grundprobleme des sittlichen Lebens (1925), Die christliche Weltordnung im Neuen Testament (1928), Wertlehre des Neuen Testaments (1929), Askese und Christentum (1929).

⁶ Los cursos de este periodo son: Grundfragen der Ethik (1950, 1951, 1952, 1953 y 1954), Ethik als Lehre von der sittlichen Aufgabe: Das Phänomen und seine anthropologischen Grundlagen (1954), Ethik als Lehre von der sittlichen Aufgabe (1955), Struktur und Ethos der christlichen Existenz (1957, 1958 y 1959), Das sittliche Leben (1960), Grundlinien christlicher Ethik (1962).

⁷ Guardini, R. (1993). Ethik, Vorlesungen an der Universität München. Mainz: Matthias – Grünerwald – Verlag. Traducción Castellana: Guardini, R. (2000). Ética: lecciones en la Universidad de Múnich. Madrid: BAC.

⁸ Según la profesora Gerl, dicha publicación puso en evidencia la relevancia que la ética tiene dentro de la obra de Guardini: “Solo a partire dalla pubblicazione postuma delle lezioni monacensi sull’etica è stato portato più chiaramente all’attenzione il terreno etico delle riflessioni filosofiche e teologiche di Guardini” (Gerl, 2005, p. 12).

La obra se compone de dos partes. La primera se encuentra dedicada a lo que Guardini llama la ética natural y que define como “el conjunto de fenómenos que encontramos en la conciencia moral inmediata, en la naturaleza del ser humano que se nos muestra a la experiencia, en sus relaciones con otros seres humanos” (Guardini, 2000a, p. 7). En esta parte aborda asuntos como: el bien, el mal, la conciencia moral, las condiciones antropológicas que hacen posible el fenómeno ético, los niveles en que dicho fenómeno se realiza y las figuras del valor en la vida personal y en la acción. La segunda parte aborda la relación ética y Revelación Cristiana, en la cual busca plantear una ética cristiana. En esta parte, compuesta por dos grandes capítulos, se ocupa de señalar los elementos comunes entre el fenómeno religioso y el ético y las consecuencias que se derivan de la Revelación para la existencia del hombre. Debe aclararse que ambas partes del texto fueron compuestas como lecciones de clase, por lo que guardan un claro sentido oral y tienen como principio facilitar el seguimiento y la comprensión del público, que era principalmente joven. Algunos puntos o temas del esquema inicial, que Guardini iba recomponiendo, nunca fueron redactados y han quedado solamente señalados dentro de la composición de las lecciones.

Para desarrollar el objetivo de estas lecciones, Guardini se apoyó de un método de raíces fenomenológicas⁹, con el que buscaba mantener sus lecciones en un contacto vivo con la realidad y la experiencia, dejando de lado el mero uso de conceptos, como el mismo Guardini (2000a) lo declara:

Nosotros vamos a partir del fenómeno mismo tal como lo encontramos en nosotros y en nuestro alrededor, vamos a partir de la experiencia ética. Por tanto, voy a procurar no decir nada que cada uno no pueda comprobar directamente. Y si lo que yo diga es acertado, tendremos que reconocernos a nosotros mismos en ello (p. 224).

⁹ Una suerte de metafísica subyace a la fenomenología practicada por Guardini, para este, “en el fenómeno se pone de manifiesto la esencia del ser en cuestión, de forma que quien ve el fenómeno y lo entiende, ve y entiende la esencia del ser correspondiente” (Guardini, 2000a, p. 225). Al respecto comenta Cantillo (1999): “La riflessione svolta da Guardini nelle lezioni sull’Etica tenute all’Università di München tra il 1950 e il 1962, e in particolare in quelle dedicate all’etica naturale intende essere in primo luogo una fenomenologia dell’etica: una descrizione dell’esperienza morale che ha di mira l’essenza. Questo orientamento metodologico verso la descrizione fenomenologica nasce dalla convinzione che l’uomo non ha una natura nel senso di un sistema di determinazioni bio-psichiche di base, così come le sue disposizione e facoltà spirituali, individuali, sociali, intrano in un processo di continuo mutamento nell’interazione con il mondo, con l’ambiente naturale, fisico e storico-sociale, nell’incontro con gli altri” (p. 85).

Este punto de partida señala una clara distancia con el racionalismo aplicado a la ética y con un planteamiento formalista de la misma. No se parte de ideas preconcebidas o esquemas teóricos y abstractos, por el contrario, se parte de lo concreto¹⁰. “Por lo tanto, el acto específico de conocimiento que capta lo concreto en cuanto tal, no puede ser una mera conceptualización abstractiva. Debe poseer una viva concreción, plenitud, rotundidad” (Guardini, 1996. p. 71). Esta suerte de postura epistemológica, antepone el objeto al método y privilegia el encuentro sobre el análisis, lo que en el caso de las lecciones éticas de Guardini, termina por dotar a las mismas de un carácter realista y existencial.

Ligado a este enfoque fenomenológico, se encuentran dos componentes que atraviesan todas las lecciones: el antropocentrismo y la experiencia religiosa. Ambos terminan configurando un *ethos* teologal. En primer lugar, la persona humana ocupa un lugar central, en tanto el fenómeno último de estudio en las lecciones, es “el hombre de comportamiento ético” (Guardini, 2000a, p. 21), signado por el bien como exigencia ética y la conciencia moral como órgano para el conocimiento y realización del bien. En ambos, la persona se presupone a sí misma¹¹ como el centro por el que pasa la exigencia del bien, al punto que resulta ser para sí misma su bien, es decir, su exigencia ética, situada en el aquí y ahora de su existir:

De esta manera el bien es para cada individuo la correspondiente realización de sí mismo. En seguida se ve claro que estamos ante una tarea compleja, porque «uno mismo», es ya de por sí, un dato extremadamente complicado [...] Se plantea de este modo la tarea de conocerse y discernir dentro de uno mismo: dentro de mi ser, qué tiene derecho a realizarse y qué no. Desde este punto de vista podemos afirmar que el bien es la autorrealización del hombre acorde con la verdad de su naturaleza. La ley fundamental de la auténtica autorrealización dice que el hombre se encuentra a sí mismo en la medida que se sale de sus propios límites y se entrega a su tarea, de forma que se realiza en la medida en que, olvidándose de sí mismo, cumple la exigencia que en cada momento se le plantea (Guardini, 2000a, p. 50).

¹⁰ Para una mejor comprensión del punto de partida, desde las realidades concretas, se remite a la obra: Guardini, R. (1925). *Der Gegensatz. Versuch einer Philosophie des Lebendig Konkreten*. Maguncia: Matthias-Grünerwald. Traducción Castellana: Guardini, R. (1996). *El Contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente concreto*. Madrid: BAC.

¹¹ En su pequeña obra, *la Aceptación de sí mismo* (1994a), Guardini dice: “Soy para mí lo absolutamente dado. Aquello que para mí es obvio que sea: lo que forma el presupuesto de todo lo demás; aquello con que lo relaciono todo, y desde lo cual avanzó hacia todo. En efecto, en todo me presupongo yo” (p. 13).

La finalidad del obrar ético es entonces el conseguir ser quien se es. Dicho de otro modo, que la persona devenga persona. En ese sentido, la ética de Guardini puede tomarse como una *Ética para llegar a ser*.

En segundo lugar, junto con la centralidad de la persona, se encuentra la experiencia religiosa, que se constituye en el curso o dirección de la existencia. La segunda parte de las lecciones se encuentra toda dedicada a la relación entre naturaleza y revelación¹². Para Guardini, la ética y la realización del bien siguen un recorrido natural hacia la experiencia *numinosa*, es decir, que la persona se orienta en la realización de sí misma hacia la experiencia de Dios, específicamente el Dios de la Revelación Cristiana¹³. A partir de esto, una clave fundamental de interpretación de su ética es la condición de creatura. Dice Guardini: “La existencia ética descansa en última instancia en el conocimiento de haber sido creado y en la aceptación de este hecho primordial” (Guardini, 2000a, p. 806).

Autonomismo en las lecciones éticas

Al sostener que la ética descansa en la conciencia de ser creatura, Romano Guardini intenta responder al paradigma moderno de autonomía. Para él, tal paradigma encierra una pretensión que va en contravía de la naturaleza misma de la persona, y que lleva la libertad a un límite en el cual se desdibuja. En otra obra póstuma, que también recoge lecciones universitarias, Guardini sostenía que “la lucha moderna por la autonomía es un malentendido absolutamente incomprensible. En ella, un deseo —a saber, asumir la responsabilidad del mundo— se trueca en su deformación: la voluntad de ser dueño de sí mismo y del mundo” (Guardini, 1997, p. 76). Esta pretensión se convirtió en el programa rector de la modernidad y fue denominada como autonomismo, el cual se puede definir como la voluntad de afirmar la existencia en sí misma, reduciendo toda la realidad a dicha decisión. Es una autodeterminación con-

¹² Esta tensión entre naturaleza y revelación es para la profesora Gerl, amparada en un testimonio epistolar del mismo Guardini, el elemento característico de las lecciones éticas. “La chiave di questa riflessione ética sembra torversi nella sempre rinnovantesi tensione tra natura e soprannatura. A tal proposito le lettere (inedite) a Weiger ci offrono due riscontri; in data 18.10.1950: «Due cose soprattutto bisognava metter a punto: innanzitutto evidenziare come l'etica natural sia aperta alla dimensione religiosa – poi, inserivi la vita reale. Ambedue le cose, credo, mi sono abbastanza ben riuscite» (Gerl, 2005, p. 12).

¹³ “Nuestra existencia es, decididamente, un entramado de personas y cosas, de sucesos y órdenes, en el que se halla presente el hecho de la Revelación, y la ética no puede hacer como si tal hecho no existiera” (Guardini, 2000a, p. 7).

vertida en una declaración absoluta que funda todo y que de forma especial declara total independencia de Dios.

Dentro de las lecciones éticas, la crítica al autonomismo se desarrolla tanto en la parte dedicada a la ética natural como en la dedicada a la ética cristiana. En la primera, al momento de tratar el problema del bien como valor, Guardini sostiene que el autonomismo se expresa en términos de subjetivismo axiológico:

El subjetivismo sostiene que el ser en sí mismo nada tiene que ver con el valor, que son las necesidades basadas en la estructura físico-psíquica las que confieren al ser el carácter de valor. Esta subjetivación llega todavía más lejos cuando Nietzsche habla de la Transvaloración de los valores. Según él, el fundamento de la existencia es la voluntad, que pone los valores según le conviene a su acto en cada momento histórico, de forma que lo que ella considera apropiado para su realización, no sólo lo encuentra válido sino que lo convierte en valores (Guardini, 2000a, p. 21).

En este planteamiento, en el que de alguna forma Guardini se confronta con Nietzsche, señala lo que para el primero es el comportamiento típico del autonomismo: rechazar todo orden que no provenga de su propio criterio o deseo, reduciendo lo concerniente al bien, a una preferencia singular. Para Guardini, la experiencia singular o subjetiva del valor es insuficiente, para él,

el verdadero sentimiento del valor, la estimación, es respuesta a algo que se presenta ante nosotros y que es estimable en sí mismo. Ese algo es una característica que el ser tiene y por la cual provoca la sensación de valor (Guardini, 2000a, p. 22).

La persona entonces no funda nada, sino que responde al ser. Dicha respuesta está dada en términos de encuentro, cuyas condiciones propias son la libertad y la gratuidad: “Por eso la vieja sabiduría dice que para el auténtico encuentro son un estorbo el propósito y la planificación [...] Hay encerrada una verdad metafísica: que las grandes cosas tienen que ser regaladas” (Guardini, 2000a, p. 192). Esto significa que la persona se encuentra con el bien en un ámbito de libertad, sin la cual no es posible la exigencia ética. Lo que propone Guardini es un giro, la persona ya no ocupa un rol fundante, como quien propone, sino que ocupa un rol receptivo, como depositario de una especie de don (valor) que está invitado a aceptar¹⁴.

En la segunda parte de las lecciones llamada “El *Ethos* Cristiano”, Guardini expone cómo el principio de autonomía, convertido en declaración absoluta, devino en interpretación de la existencia bajo las categorías de Naturaleza, Sujeto y Cultura. Previamente en su obra de antropología cristiana¹⁵, Mundo y persona, había hecho un desarrollo de esta estructura de comprensión de la existencia, señalando que estas tres categorías se comportan como una estructura última, tras la cual no es posible avanzar más, como una estructura autónoma que no necesita ninguna fundamentación ni orden externo (Guardini, 2000b, p. 20).

La categoría de Naturaleza se entiende a partir de la reducción del mundo en tanto única realidad y única posibilidad para la existencia. “El mundo moderno afirma el mundo como lo simplemente dado. Como lo único existente” (Guardini, 2000a, p. 756). Se trata en especial del mundo empírico, que puede ser racionalizado. Fuera del mundo no hay nada y todo lo que se tome como natural queda ya, de suyo, fundamentado. De ese modo el mundo se cierra sobre sí mismo. Ninguna fuerza exterior al mundo puede obrar, pues no es posible siquiera que dicha fuerza exista. Sólo existe el mundo en tanto Naturaleza. El mundo entonces ya no procede de una intensión divina que lo constituye como creación, sino que es por sí mismo, negándose así toda posibilidad de trascendencia.

El Sujeto es la segunda categoría en que se expresa el autonomismo. Según Guardini, a lo largo de la historia y cuanto más cercana a sus inicios, mayor era el peso que la comunidad tenía sobre el individuo, al punto de ser esta el ámbito de validación de la existencia humana. Con el Renacimiento, el individuo comienza a tomar una importancia nueva y sobre todo, el aspecto creativo de la individualidad que se expresa en personalidades llamativas. La gran personalidad es la forma a la que todo sujeto se encamina para ser la

¹⁴ Para Guardini, la aceptación es el acto que da inicio a todo proyecto moral. En otra de sus obras dedicada a tratar temas éticos, define la aceptación de la siguiente forma: “¿Qué es lo que constituye el supuesto previo de todo esfuerzo moral para que sea eficaz, cambie lo torcido, refuerce lo debilitado y compense lo unilateral? Es la aceptación de lo que es, la aceptación de la realidad, de ti mismo, de las personas que te rodean, del tiempo en que vives” (Guardini, 2006, p. 139).

¹⁵ En 1939, Romano Guardini publicó su obra intitulada *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*. Würzburg: Werkbund. Allí realiza una crítica indirecta a la concepción del mundo proveniente de la modernidad y a la cual acusa de ser la causa de un estado violento y totalitario como el Nazi. La tesis de autonomismo y de las tres categorías hermenéuticas de sujeto, naturaleza y cultura, aparecen allí. La traducción castellana: Guardini, R. (2000b). *Mundo y Persona*. Madrid: Encuentro.

medida de todo. El Sujeto de gran personalidad es la fuente de todo sentido, empezando por su sentido propio. “El sujeto es el soporte de los actos revestidos de validez y la unidad de las categorías que determinan esta validez” (Guardini, 2000b, p. 16). La persona es el resultado exclusivo de su libertad e intelecto, frente al cual, las fuerzas exteriores resultan amenazantes, en especial la presencia de Dios que es interpretada como un gran otro que crea la disyuntiva: Dios o el hombre.

Finalmente, la tercera categoría es la Cultura, entendida como ámbito de la acción humana. Toda actividad se separa del conjunto del obrar humano, y se somete a sus propios parámetros. La política, la economía, la ciencia, etc., se dan sus propios estatutos. La unidad de la acción humana se pierde y al no tener la referencia del mundo como obra de Dios, es decir, creación, el carácter de co-creador desaparece para el hombre moderno. Este “entiende pues, su iniciativa como legitimada por sí mismo y toma las normas para su acción de los fines de cada una de las esferas de su actividad” (Guardini, 2000a, p. 769). A este obrar autojustificado, la modernidad le llama Cultura. De un modo particular el autonomismo del obrar encuentra en el postulado del progreso su forma más notoria. Todo cuanto conduzca a aumentar el poder está justificado y es denominado progreso. El Estado totalitario hunde sus raíces en una idea de sociedad vista como un mero proyecto político.

Estas tres categorías tienen en común que no se puede ir más allá de ellas, son un límite que no se puede traspasar. Dentro de su perímetro queda instalado el hombre moderno, que se declara absolutamente autónomo y en su encierro se atrofia su órgano religioso.

Bajo el término órgano religioso entendemos, pues, la receptibilidad para esa realidad (numinosa), la capacidad para ser afectados por ella, de referir a ella la propia vida, de expresarla mediante comparaciones y símbolos, en obras de arte y en órdenes de existencia. Semejante capacidad es una disposición natural (Guardini, 2000a, p. 748).

Este debilitamiento comienza por no reconocer el carácter simbólico del mundo, por el cual las cosas que tienen un sentido fragmentario, evanescente, se encuentran referidas a algo que es completo, cargado de plenitud (Guardini,

2000a, p. 747). Esta suerte de ceguera metafísica es la antesala de la ceguera religiosa, en la cual no es posible descubrir que ese carácter simbólico está acompañado de una nota de misterio, de secreto, que le es constitutiva y que por lo tanto nunca podrá ser resuelta por la luz de la razón. La racionalidad instrumental es la forma más acabada de tal ceguera¹⁶, que somete la realidad a su cálculo y la convierte en materia prima para la voluntad de poder. Esta racionalidad, fabrica un mundo plano, sin la profundidad propia del misterio, creando una esfera pública totalitaria en la que el hombre queda volcado hacia afuera, sin tiempo para nada diferente a la perpetuación del sistema. El órgano religioso se debilita cada vez más, pues se alimenta de la experiencia religiosa que “presupone silencio, primeramente exterior y luego también interior” (Guardini, 2000a, p. 750). En conclusión, el autonomismo es la negación de la capacidad religiosa de la persona y la consecuente eliminación de toda referencia a ello.

Dialécticas del malestar

El autonomismo moderno se hace insostenible y termina generando una crisis en la persona del tiempo presente. Guardini es claro en su denuncia:

De lo antedicho se desprende una fuerte impresión: que nuestra existencia no está en orden. Se utiliza mucho la palabra «crisis», pero en muchas ocasiones en forma de mera cháchara. La realidad es, sin embargo, que toda nuestra existencia ha caído realmente en una crisis que alcanza los fundamentos mismos. Pero hay que utilizar el término crisis en su sentido pleno, aquel que mienta una dualidad: por una parte, que las cosas ya no andan bien, que la situación va hacia el desastre; pero por otra parte también que, aunque se perciben en ella errores antiguos, pueden ser conocidos, y de este modo es posible comenzar a superarlos (Guardini, 2000a, p. 772).

Ante esta crisis, la posición de Guardini no es catastrófica, ni ingenuamente positiva. Para él ambas posiciones no se aproximan rectamente al problema. Lo que él plantea como su postura puede ser definido como realismo cristiano (Guardini, 2000a, p. 733). Esta postura, remite a su famosa cátedra

¹⁶ Para profundizar en la ceguera como un problema existencial de implicaciones éticas, puede verse los dos primeros capítulos de la obra de Dietrich von Hildebrand (1922). *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*. Helle: Verlag. Traducción castellana. Dietrich, H. (2006). *Moralidad y conocimiento ético de los valores*. Madrid: Cristiandad.

de Berlín¹⁷ *Religionsphilosophie und Christliche Weltanschauung*, en la que desarrolló la teoría de la cosmovisión católica.

Lo característico de esta crisis es que “el punto de partida de ese desajuste es la aspiración a la autonomía” (Guardini, 2000a, p. 792). El *pathos* moderno muestra su insuficiencia para sostener la existencia y sus contradicciones internas aparecen con más claridad y son nombradas por Guardini como dialécticas del malestar (*Dialektiken der Störung*).

La primera de las dialécticas tiene que ver con la realización de la persona: es el par compuesto por la soberbia y la angustia. El ser humano de hoy, con su conocimiento y aplicación, es capaz de generar profundas transformaciones sobre el mundo, creando las condiciones y materias primas para que las cosas se acomoden al cumplimiento de sus planes. Pero no sólo se busca transformar el mundo, también se quiere transformar la persona para que se amolde a los propósitos de un estado, de un mercado o de una ideología. Una muestra de esto es el constructivismo antropológico que predica que la persona no posee una identidad o naturaleza definidas, sino que es mera potencialidad de la cual es posible sacar cualquier resultado así como hacer continuas reinenciones del sujeto. Pero ¿quién define cuál potencialidad es la que debe desplegarse y cuál no? ¿Según qué puntos de vista hacer las continuas reinenciones? ¿Cuáles son las garantías de que no se cometerán atropellos en esta continua construcción? Estos interrogantes señalan precisamente que esa pretensión de dominar la condición humana tiene un límite y que la soberbia consiste en querer escaparse de él. Guardini lo explica del siguiente modo: “Que algo grande se aventure, que una supremacía se intente sin que quien la ejerza pueda decir para qué y sin que sepa siquiera si puede hacerlo, eso es precisamente la soberbia” (Guardini, 2000a, p. 777).

Frente a esa pretensión de construir a la persona y el mundo según los fines preestablecidos del *establishment*, surge la angustia. “La angustia se dirige al ser mismo. Dicho más exactamente es una situación profunda. La

¹⁷ Salvo la cátedra de Teología Dogmática en Bonn, la mayor parte de la enseñanza universitaria, en la que se desempeñó Guardini, estuvo relacionada con la cátedra *Religionsphilosophie und christliche Weltanschauung*, primero en Berlín desde 1923 hasta 1939 y después de la II Guerra, en Tubinga, de 1945 a 1948 y finalmente, en Múnich, de 1948 hasta su retiro en 1962. En este último periodo se dieron los cursos destinados a la cuestión ética.

existencia vive bajo la angustia porque siente que es como no debe ser y, en última instancia, como no puede ser” (Guardini, 2000a, p. 778). El sentimiento de capacidad y posibilidad ilimitada, que es el *pathos* del progreso, es un sentimiento falso. La finitud de la condición humana se alza en su contra y es percibida como peligro, pues hace presente la nada, dejando la existencia en pura soledad. La nada es percibida casi como entidad que se aboca en contra de la existencia. En el fondo lo que la persona experimenta es el sentimiento de que más allá de ella no hay otra existencia y que todo termina en su muerte. “En esta dialéctica de dos actitudes, cada una de la cuales es imposible y cada una de las cuales lanza hacia la otra, ambas se influyen recíprocamente en la negación de salidas” (Guardini, 2000a, p. 778).

La segunda de las dialécticas se concentra en el conocimiento que tiene la persona y “afecta la imagen que el ser humano tiene de sí mismo” (Guardini, 2000a, p. 779). De un lado, hoy se cuenta con un gran acervo de conocimientos científicos sobre el hombre, por ejemplo: la genética ha develado la estructura profunda de nuestro organismo, las neurociencias ofrecen un panorama cada vez más rico sobre la complejidad y el funcionamiento del cerebro, los medios de hoy permiten conocer y documentar lo que acontece en culturas geográficamente lejanas, la economía y el mercadeo miden eficazmente cómo consumen los pueblos y los sistemas informáticos se desarrollan con interfaces más intuitivas que predicen o calculan los patrones de uso de los dispositivos. Pero todo este conocimiento carece de unidad, se halla fragmentado, y sigue fragmentándose en la medida que cada rama del saber progresa en su conocimiento particular. La contradicción consiste en que a pesar de que este conocimiento va en aumento, el hombre de hoy posee una notoria ignorancia respecto de su verdadera imagen:

Lo que en última instancia dota de unidad a una multitud y a una pluralidad de conocimientos no es un momento intelectual abstracto. A saber, un orden sistemático de conceptos o una sucesión genética de estudios, sino una imagen. La imagen no se deriva de nada, ni se construye a base de casos individuales, sino que aparece, y precisamente en el encuentro con el mundo, con los otros seres humanos y con las situaciones históricas, desarrollándose sobre la base de las vivencias individuales, y corrigiéndose en ellas, ella misma se presenta incluso desde su propia raíz. Sólo

una imagen semejante es lo que confiere unidad al volumen del material del saber, una unidad del centro y de la periferia de lo que es importante y de lo que no lo es, de fines y medios, de rango y de volumen. (Guardini, 2000a, p. 780).

La carencia de esta imagen se hace patente en la pregunta por el hombre, que recibe las más variadas y contradictorias respuestas. Guardini presenta una breve descripción de las principales antropologías contemporáneas contrapuestas entre sí¹⁸. En primer lugar, señala el materialismo de los siglos XVIII, XIX y XX, para el cual “el ser humano no es otra cosa que material altamente complicado” (Guardini, 2000a, p. 780). Frente a esta postura se encuentra el idealismo de los siglos XVIII y XIX, que sostiene que lo primero y verdadero es el espíritu, específicamente el espíritu absoluto que toma posesión del mundo confrontándose con la materia. La imagen sociológica encuentra en el individualismo su negación: la primera, considera que el individuo no es nada por sí, sólo lo es en función y gracias al todo, al colectivo; mientras la segunda, sostiene que “el verdadero ser humano, sólo lo es el individuo, pues en la multitud desaparece lo peculiar de cada ser” (Guardini, 2000a, p. 781). Por otra parte, la visión determinista, presenta la libertad como una ilusión para esconder la realización del orden natural e inalterable de las leyes del cosmos en la existencia humana. A este se le opone el existencialismo para quien “el hombre es el que decide para sí mismo su destino” (Guardini, 2000a, p. 781) y sólo en esa medida se hace hombre. Finalmente, termina Guardini señalando la contraposición entre esencialismo e historicismo: la primera, sostiene lo humano como fundado en una pura esencia inmutable que puede ser nombrada y que delimita las fronteras de lo humano; la segunda, ve al hombre como un sujeto del devenir que siempre se realiza de nuevo en el encuentro con el mundo, una potencialidad ilimitada. Sin duda, la crisis se expresa como confusión, que es “la expresión clara de un desorden arraigado en lo más íntimo” (Guardini, 2000a, p. 784).

La tercera dialéctica se refiere sobre todo al orden social. Se trata de la paradoja compuesta por la revolución y la dictadura. Ambas tienen su raíz

¹⁸ Esta misma descripción aparece desarrollada en *Nur wer Gott kennt den Menschen* (Sólo quien conoce a Dios conoce al hombre), reeditado por las editoriales Werkbund y Schöningh en 1965 con el título *Den Menschen erkennt nur wer von Gott weiss*. Se trata de una conferencia pronunciada en la versión 75 de la *Katolikentag* de Berlín en el año 1952. Según el profesor López Quintás (1995) esta conferencia es una síntesis de todo el pensamiento de Guardini.

común en una negación del sentido auténtico de la autoridad como “aquella instancia concreta que tiene derecho y capacidad para obligar éticamente” (Guardini, 2000a, p. 785). La revolución puede cuestionar el comportamiento de la autoridad, pero también puede cuestionar la autoridad misma. No se trata de un asunto meramente socio-histórico, se trata ante todo de un asunto existencial que consiste en la rebelión contra Dios:

Según la revolución, el hombre sólo puede llegar a ser hombre pleno si Dios desaparece; el hombre sólo puede tener las manos libres para su propia obra si Dios no le acompaña en el camino, es decir, cuando el hombre se encuentra a solas con el mundo (Guardini, 2000a, p. 787).

Pero la intencionalidad de la revolución que es la liberación de toda autoridad que no provenga del hombre mismo, termina convirtiéndose en lo contrario. “El resultado es el estado absoluto, sin rostro e inasible, al que el ser humano queda completamente subordinado” (Guardini, 2000a, p. 788). La dictadura se impone transformando no sólo el orden concreto de turno, sino que se erige como orden mismo, cuya primera obligación es mantenerse vigente como sistema, para lo cual debe anular todo aquello que lo ponga en peligro. Por ejemplo, la revolución sexual, que pretendía liberar la sexualidad humana de todo orden, terminó imponiendo un modelo hedonista bajo la dictadura de los derechos sexuales y reproductivos: todo lo que ponga límite al desenfreno sexual debe ser eliminado, incluso si es una vida en gestación.

La última de las dialécticas del malestar alude a la comunicación entre las personas. Hablar significa manifestar un sentido, comunicar lo esencial, lo verdadero, lo bueno y, precisamente entonces, comunicar lo que uno mismo es para establecer comunidad con el oyente. Sin embargo, esto sólo es posible si hay simultáneamente silencio, o sea, una actitud personal internamente abierta a la verdad, a lo bueno, a lo valioso. Por el contrario, el hombre de hoy vive la dialéctica palabrería-mutismo. Hoy las nuevas tecnologías de la comunicación nos exigen estar conectados todo el tiempo, *texteadando*¹⁹, *posteando*²⁰, diciendo algo a alguien que bien puede ser conocido por el emisor o no. Ade-

¹⁹ *Textear*: enviar mensajes de texto desde el celular entablando una conversación mediante mensajes cortos. Este término no es reconocido por la Real Academia de la Lengua Española.

²⁰ *Postear*: poner un mensaje en la web, bien sea en un grupo, red social, blog, foro, etc. Este significado no es reconocido por la Real Academia de la Lengua Española, como asociado a la palabra.

más, se habla interpelando al consumidor, publicitando la intimidad, acabando con la vida privada o arrinconándola lo más posible. Toda esta palabrería hace que la persona se mantenga en la superficie de sí misma. Dice Guardini:

En el incesante ser verbalmente interpelado, en el ambiente de un comunicar, de un publicar, de un desvelar permanente, en una situación donde la indiscreción va cada vez más lejos, lo interior del ser humano enmudece, pues eso interior sólo puede manifestarse con palabras sagradas capaces de decir verdad y de lograr forma expresiva. Si las palabras se hacen inaccesibles y se echan a perder, entonces lo interior ya no puede expresarse (Guardini, 2000a, p. 791).

La paradoja radica en que a pesar de poseer medios para la palabra, y de usar la palabra en proporciones enormes, la persona de hoy vive el desencuentro consigo misma y con los demás. El hombre contemporáneo es incapaz de estar consigo mismo y por eso mismo no puede estar con los demás, así que establece relaciones humanas instantáneas y desechables como las que denuncia Zigmunt Bauman en *Amor Líquido* (2009): “Al igual que otros productos, la relación es para consumo inmediato (no requiere una preparación adicional ni prolongada) y para uso único, sin perjuicios. Primordial y fundamentalmente, es descartable” (p. 28). El hombre de hoy se individualiza más, pero paradójicamente se masifica. Se conforma una masa de individuos desconocidos entre sí que todo el tiempo hablan pero callan lo esencial.

Estas dialécticas “apuntan hacia un lugar, hacia un punto que permanece vacío, y de cuyo vacío procede el malestar: el abandono de la relación con Dios” (Guardini, 2000a, p. 792).

La consecuencia

El autonomismo y en especial las dialécticas del malestar, equivalen a los síntomas de una enfermedad que deja un estado de deterioro difícil de remediar. Guardini identifica este estado como una situación de nihilidad. La consecuencia del autonomismo manifestado en sus dialécticas es el nihilismo:

Lo decisivo es esto: que el hombre contemporáneo está perdiendo cada vez más la intención y capacidad para realizar lo incondicionado. Pero sólo lo incondicional confiere a la vida su sentido, aunque sea en su forma negativa sintiéndose culpable. El hombre que se encuentra frente a esta situación permanece frío ante el valor, que

no le conmueve. Encogiéndose de hombros se dirige a la tangibilidad de lo cotidiano. Desaparecen así los grandes pensamientos y sentimientos que justifican la existencia y en su lugar surgen realidades relativas [...] De aquí salen todos esos sentimientos de vacío, de fastidio, de carencia de sentido de los que ya hemos hablado, y que desde hace algún tiempo también son esparcidos mediante una desapacible escritura filosófica y literaria. Eso es el nihilismo, el cual no viene más o menos de la exigencia de autonomía, sino que es un efecto indubitable de la misma (Guardini, 2000a, p. 796).

Se trata de un asunto relacionado con el vivir cotidiano de los hombres, de una “nihilidad de la existencia” (Guardini, 2000a, p. 793). Esto significa que en lugar del sentido, es la nada la que guía a la existencia. Dicho de otro modo, la existencia de la persona se mueve en el vacío, con lo que ella misma se hace vacua. Así la realización del bien pierde toda oportunidad cuando la respuesta del hombre nihilizado es la de vaciar de sentido la oportunidad misma: no tiene caso un discernimiento acerca del bien, si la respuesta antecedente es que ni siquiera tiene importancia discernir. Esa es precisamente la postura nihilista. El *ethos* del autonomismo convertido finalmente en nihilismo, deviene en anti-ética.

La respuesta al autonomismo

Esta suerte de diagnóstico planteado por Guardini, muestra la gravedad de la autonomía convertida en principio; sin embargo, su obra propone una salida que no es tanto la planeación y elaboración de una gran estrategia social o la construcción de una gran teoría salvadora, sino un camino personal de veracidad y encuentro que la crisis misma ofrece como oportunidad de salida. Guardini lo plantea así:

De lo que se trata no es de una idea teórica cualquiera, o de una reforma práctica, sino que debemos abrir los ojos y ver lo que es. Y a mí me parece que la gracia de tal ver, la tenemos hoy más cerca que antes. Nosotros podemos ver lo que es: que la autonomía fue un desafuero. Que el mundo no es autónomo sino creado. El ser humano no es un sujeto autónomo, sino un existente llamado por Dios. La cultura no es creación autónoma sino una obra que el ser humano debe elaborar en obediencia al ser de las cosas en que la verdad del creador se expresa. Esto puede verse, y constituye el supuesto de una *metanoia* sólo de la cual procede la renovación (Guardini, 2000a, p. 799).

La salida de la crisis es religiosa y consiste en una superación de la ceguera antes señalada, es decir, una revitalización del órgano religioso. Dicho cambio, requiere de una decisión de ver las cosas como son, es decir, darle primacía a la realidad, lo cual implica un movimiento existencial de retorno de la autonomía o heteronomía a la teonomía. Esta es la condición existencial de la creatura, por la cual su existencia humana es una traducción de Dios: “Este misterio consiste en el hecho de que el pensar y el querer infinitos de Dios se expresan en mí ser finito; su carácter absoluto constituye el fundamento de mi finitud” (Guardini, 1997, p. 180).

La crisis del hombre contemporáneo consiste en que el hombre está en medio de una decisión crucial, de la cual depende su historia. A saber, retomar el vínculo con Dios perdido en la modernidad. Lo que exige en palabras de Guardini: “que me acepte a mí mismo como procedente de la voluntad creadora de Dios, y esa aceptación la haga efectiva una y otra vez” (Guardini, 1997, p. 180).

En Guardini la crítica al autonomismo nihilista termina en una encomienda: ver la relación persona humana-Dios tal cual es, una relación de creatura en la cual Dios ha decidido ser el Tú del hombre y que por lo tanto es una relación de encuentro. El primer acto de *metanoia* y por ende de la vida ética, es la aceptación de sí mismo y de Dios: “La existencia ética descansa en última instancia en el conocimiento de haber sido creado y en la aceptación de ese hecho primordial” (Guardini, 2000a, p. 806).

Nota final: *con esta propuesta Guardini manifiesta que el cambio y la renovación cultural sólo provienen de la fe, una fe vivida existencialmente en medio de una iglesia que nace en el alma de los hombres. Su ética es el camino a una experiencia religiosa configurante de la persona humana.*

Referencias

- Bauman, Z. (2009). *Amor Líquido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Cantillo, G. (1999). L'Ethik di Romano Guardini nell'orizzonte dell'etica del Novecento. En Nicoletti, M. & Zucal, S. (Eds.), *Tra Coscienza e Storia. Il problema dell'etica in Romano Guardini* (pp. 79-102). Brescia: Editrice Morcelliana.
- Gerl, H.B. (2005). La storia dell'Etica del pensiero di Guardini. En Marcolungo, F.L. & Zucal, S. (Eds.), *L'etica di Romano Guardini* (pp. 11-26). Brescia: Editrice Morcelliana.
- Guardini, R. (1994a). *La aceptación de sí mismo*. Buenos Aires: Lumen.
- Guardini, R. (1994b). *Las edades de la vida*. Buenos Aires: Lumen.
- Guardini, R. (1996). *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente concreto*. Madrid: BAC.
- Guardini, R. (1997). *La existencia del cristiano*. Madrid: BAC.
- Guardini, R. (1981). *El ocaso de la Edad Moderna*. Madrid: Cristiandad.
- Guardini, R. (2000a). *Ética: lecciones en la Universidad de Múnich*. Madrid: BAC.
- Guardini, R. (2000b). *Mundo y persona*. Madrid: Encuentro.
- Guardini, R. (2006). *Una ética para nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad.
- Liddell, H. & Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- López, A. (1995). Actualidad de Romano Guardini. En Guardini, R., *El fin de la modernidad y quien sabe de Dios sabe del hombre* (pp. 7-23). Madrid: PPC.
- Marcel, G. (1959). *El hombre problemático*. Buenos Aires: Sudamericana.

ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA RELACIONAL EN LA OBRA DE PAULO FREIRE: DIÁLOGOS CON LA TEORÍA CRÍTICA DE KARL MARX¹

Philosophical anthropology relationship in the
work of Paulo Freire: dialogues with
the critical theory of Karl Marx

Recibido: 27 de febrero de 2014 / aprobado: 21 de abril de 2014

*Diego Alejandro Muñoz Gaviria**

Resumen

Este texto realiza un acercamiento antropológico-filosófico a los puntos de conexión existentes entre las ideas filosóficas y políticas de Karl Marx y las ideas filosóficas, políticas y pedagógicas de Paulo Freire. La tesis central es sustentar este diálogo de los autores con base en la defensa de una antropología filosófica relacional, que reivindica en el ser humano sus dimensiones sociales, históricas y transformadoras.

Palabras clave:

Antropología filosófica relacional; teoría crítica; formación; transformación; emancipación.

Forma de citar este artículo en APA:

Muñoz Gaviria, D. A. (2014). Antropología filosófica relacional en la obra de Paulo Freire: diálogos con la teoría crítica de Karl Marx. *Revista Perseitas*, 2 (2), pp. 186-203.

¹ Este artículo hace parte de los productos investigativos del proyecto titulado: “De Tijuana a la Patagonia: perspectivas críticas educativas en América Latina”. Financiado por la Universidad San Buenaventura – Medellín. Y hace parte de la tesis doctoral en filosofía titulada: “La concepción de lo humano y su educación- formación en la obra de Paulo Freire: aportes para una antropología filosófica y pedagógica crítico-latinoamericana”.

* Magister en psicología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Coordinador de la línea de investigación en desarrollo humano y contextos educativos del Grupo Interdisciplinario de Estudios Pedagógicos (GIDEP) de la Universidad San Buenaventura, Medellín-Colombia. Miembro del grupo sobre Formación y Antropología Histórico Pedagógica (FORMAPH) de la Universidad de Antioquia. Correo electrónico: diegomudante@gmail.com

Abstract

In this text an anthropological-philosophical approach is made to the connecting points existing between the philosophical and political ideas of Karl Marx and the philosophical, political and pedagogic ideas of Paulo Freire. The central thesis is to sustain the dialogue of these authors based on the defense of a relational philosophical anthropology that claims the social, historical and transformative dimensions in the human being.

Keywords:

Relational philosophical anthropology; critic theory; formation; transformation; emancipation.

Introducción

En el diálogo filosófico Freire-Marx, es pertinente partir de un lugar de ubicación teórico-político de los autores, en la tradición filosófica de la teoría crítica. Estos autores enfatizan en lo que se puede enunciar como la cualidad relacional de los seres humanos, su base antropológica relacional-solidaria que permite en términos pedagógicos y políticos la propuesta de praxis educativas, formativas, emancipadoras y transformadoras colectivas. Para la perspectiva crítica sólo es posible reivindicar la condición humana a la luz de su carácter relacional e histórico-transformador. En palabras de Cleber, en la lectura de Freire a Marx:

Las primeras lecturas de Marx no fueron motivadas porque tuviera alguna comprensión de lo que fuese la producción económica o porque buscara una comprensión rigurosa del mundo. Tenía apenas algunas “intuiciones” sobre las relaciones productivas, la reflexividad mental, la conciencia del mundo y cómo era que esta conciencia se forjaba. Considera que era un cuerpo virgen para estas reflexiones, pero no para la rabia contra la injusticia (Cleber, 2002, p. 24).

En efecto, las bases epistemológicas de la teoría crítica de estos autores, que denuncian la injusticia para su posterior transformación, se ven expuestas en los siguientes criterios:

Una reivindicación del ser humano como centro de toda reflexión, es decir, de una postura humanista como base de toda perspectiva crítica. El ser humano es visto por estos autores como un sujeto histórico capaz, desde sus bases existenciales, de hacer su vida. En esta lectura, Marx aporta su base humanista crítica en las discusiones sobre la emancipación humana, la crítica a la economía política liberal, la crítica a la dialéctica hegeliana y su crítica al comunismo primitivo (Fromm, 2005, pp. 7-12) (Gogol, 2008, pp. 325-339).

Sobre el tema de la emancipación humana, Marx en su texto *La cuestión judía*, publicado por primera vez en alemán en 1843², discutiendo con Bruno

² Para este texto se cuenta con la versión en español, editada por Anthopos-México en 2009.

Bauer, su profesor de teología³, acerca de la problemática de los judíos, logra establecer las bases filosóficas de la emancipación humana y política. En tanto emancipación humana, todos los seres humanos hemos de hacernos responsables de nuestra existencia, haciendo para ello, de la tradición y sus herencias históricas, recursos para agenciar nuevas y renovadas praxis liberadoras. Este tema será de vital importancia en la discusión Marx-Bauer, en cuanto el primero esgrime como base de la emancipación judía, la necesaria problematización judía de sus tradiciones religiosas que, desde una lectura crítica, podrían propiciar políticamente la legitimación y reproducción de un sectarismo o segregacionismo apoyado en la creencia de ser un pueblo superior a los otros, de ser un pueblo salvo o escogido por Dios, asunto que se traduce o expresa en relaciones concretas de producción y reproducción social, por ejemplo, en las condiciones históricas concretas de las maneras de defensa y acumulación de la propiedad privada. Para Marx, tras la cuestión judía se encuentra en sus praxis vitales, la reproducción de una idea de ser humano signado por el egoísmo, que sólo ve en sus relaciones la posibilidad de obtener ganancias o beneficios. En palabras de Marx:

No busquemos el misterio del judío en su religión, sino busquemos el misterio de la religión en el judío real. ¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad práctica, el interés egoísta. ¿Cuál es el culto secular practicado por el judío? La usura, ¿cuál su dios secular? El dinero. Pues bien, la emancipación de la usura y del dinero, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época.

Una organización social que acabase con las premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de ésta, haría imposible el judío. Su conciencia religiosa se despejaría como un vapor turbio que flotara en la atmósfera real de la sociedad. Y, de otra parte, cuando el judío reconoce como nula esta su esencia práctica y labora por su anulación, labora, al amparo de su desarrollo anterior, por la emancipación humana pura y simple y se manifiesta en contra de la expresión práctica suprema de la auto-enajenación humana (Marx, 2009, p. 123).

³ Bruno Bauer (1809-1882), filósofo y teólogo alemán de creencias cristianas, impactó la reflexión teológica de Marx a cerca de sus críticas a los postulados teológicos del judaísmo, en especial, sus ideas acerca de la condición privilegiada de los judíos al ser el pueblo escogido por Dios. La tesis central del teólogo consiste en la problematización de la cuestión judía en tanto discusión teológica y política sobre los supuestos privilegios derivados de la posición y distinción ejercida desde la consideración de superioridad del judaísmo. Para el autor, sólo sería posible la liberación judía en cuanto su trascendencia como humanos, que incluso debe llagar al ejercicio radical de cuestionar los axiomas y *ethos* valorativos que configuran el judaísmo como sistema religioso. En palabras del autor: “los campeones de la emancipación de los judíos no examinan esa relación ni trazan su verdadera imagen. En una época en que la crítica combate todo lo que hasta hoy había regido nuestro mundo, ellos, para decirlo de una vez, no han impedido que los judíos y el judaísmo fuesen lo que son o, antes bien, ni siquiera se busca saber lo que son y, sin examinar si su naturaleza admite la libertad, se los quiere liberar” (2009, p. 8)

En esta lectura, Marx ubica al judío en su configuración histórico-social como la expresión política de la sociedad burguesa: “la sociedad burguesa engendra constantemente al judío en su propia entraña” (Marx, 2009, p. 125).

En cambio para Bauer, la emancipación judía sólo pasa por la crítica ideológica a las formas de opresión y de segregación de la cuestión específica o particular judía, ejercida por otros, principalmente por el estado cristiano, y que no compromete humanamente la autopostura de los judíos en tanto crítica transformadora a sus prácticas vitales. Para Bauer, según Marx, la problemática judía es teológica dejando poco explorada su implicación antropológica y política. Al respecto escribe Marx:

Como vemos, Bauer convierte aquí el problema de la emancipación de los judíos en una cuestión puramente religiosa. El escrúpulo teológico de quién tiene mejores perspectivas de alcanzar la bienaventuranza, si el judío o el cristiano, se repite ahora bajo una forma más esclarecida: ¿cuál de los dos es más capaz de llegar a emanciparse? La pregunta ya no es, ciertamente: ¿hace el judaísmo o el cristianismo libre al hombre?, sino más bien la contraria: ¿qué es lo que hace más libre al hombre, la negación del judaísmo o la negación del cristianismo? (Marx, 2009, p. 121).

Con base en esta crítica, Marx no pretende negar la cuestión judía, al contrario busca desde una perspectiva crítico-humanista ver cómo, sin una autocrítica, sería imposible dinamizar una crítica ideológica a una determinada situación de opresión. La emancipación humana sería, en este sentido, un acto de formación crítica donde cada sujeto hace de su herencia cultural un trampolín desde el cual lanzarse al océano de sus praxis existenciales. La emancipación humana sólo sería tal en cuanto problematización de los procesos de constitución de la propia existencia, para desde allí, problematizar los contextos, momentos y creencias históricas hegemónicas. Emanciparse humanamente sería equivalente a la reconstrucción y deconstrucción de las condiciones existenciales que hacen posible nuestro estar en el mundo, y que si no son cuestionadas y relativizadas, podrían devenir en sectarismos. Por ello para Marx: “antes de poder emancipar a otros, tenemos que empezar por emanciparnos a nosotros mismos” (2009, p.131).

La emancipación política, que se debate y conquista en el contexto de lo público y colectivo, no podría darse sin las bases de una emancipación

humana que comprometa la existencia de cada quien con la deconstrucción de sus propias configuraciones existenciales. Así, en la cuestión judía, Marx establece como basamento de la emancipación política de los judíos, en términos de la superación colectiva de las situaciones de opresión, la emancipación humana, en tanto autocrítica existencial que permita la crítica y transformación de las situaciones de opresión desde el desalojo del opresor que hay en sí mismo. Para Marx:

No cabe duda de que la emancipación política representa un gran progreso, y aunque no sea la forma última de la emancipación humana en general, sí es la forma última de la emancipación humana dentro del orden del mundo actual. Y claro está que aquí nos referimos a la emancipación real, a la emancipación práctica (Marx, 2009, p. 140).

Y más adelante argumenta:

La desintegración del hombre en el judío y en el ciudadano, en el protestante y en el ciudadano, en el hombre religioso y en el ciudadano, esta desintegración, no es una mentira contra la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación política, sino que es la emancipación política misma, es el modo político de la emancipación de la religión (Marx, 2009, p. 141).

En este sentido, el profesor Paulo Freire enuncia la pertinencia política crítica y humanizadora de desalojar al opresor que hay en cada uno de los seres humanos, que es muchas veces naturalizado por las situaciones de opresión, pero que los oprimidos, en sus diferentes manifestaciones históricas y políticas deben resistir y transformar. Para el autor:

El gran problema radica en cómo podrán los oprimidos, como seres duales, inauténticos, que «alojan» al opresor en sí, participar de la elaboración, de la pedagogía para su liberación. Solo en la medida en que se descubran «alojando» al opresor podrán contribuir a la construcción de su pedagogía liberadora. Mientras vivan la dualidad en la cual ser es parecer y parecer es parecerse con el opresor, es imposible hacerlo. La pedagogía del oprimido, que no puede ser elaborada por los opresores, es un instrumento para este descubrimiento crítico: el de los oprimidos por sí mismos y el de los opresores por los oprimidos, como manifestación de la deshumanización (Freire, 1992, p. 41).

Freire asume las ideas del humanismo crítico de Marx, en cuanto reivindica como centralidad de lo humano y su caminar el hacerse responsable de su

propia existencia, de su propia voz. Sobre este asunto será central la recuperación de las ideas de Freire sobre la radicalidad humana, establecidas en sus textos *Educación como práctica de la libertad* (1969) y *Pedagogía del oprimido* (1970). Lo radical en Freire es una manera de enunciar la consolidación de un proceso de emancipación humana y política en los seres humanos que los lleva a un nivel de compromiso en sus propias existencias con sus luchas, que no deja espacios para la desconexión, el alejamiento o la falta de responsabilidad con dichas causas. Al respecto escribe Freire:

El hombre radical, comprometido con la liberación de los hombres, no se deja prender en 'círculos de seguridad' en los cuales aprisiona también la realidad. Por el contrario, es tanto más radical cuanto más se inserta en esta realidad para, a fin de conocerla mejor, transformarla mejor. No teme enfrentar, no teme escuchar, no teme el descubrimiento del mundo. No teme el encuentro con el pueblo. No teme el diálogo con él, de lo que resulta un saber cada vez mayor de ambos. No se siente dueño del tiempo, ni dueño de los hombres, ni liberador de los oprimidos. Se compromete con ellos, en el tiempo, para luchar con ellos por la liberación de ambos (Freire, 1970, p. 26).

Este tema será profundizado en las siguientes páginas, por ahora conviene dejar clara la idea del diálogo humanista-crítico de Marx y Freire, en tanto defensa del ser humano como un ser que al cuestionarse cuestiona el mundo, que al transformarse, transforma el mundo.

En el diálogo Freire-Marx, el ser humano es un ser de relaciones, lo que Freire enunciará como un ser que necesita de los otros para llegar a ser más, con lo cual se gesta una diferencia filosófica y política con las antropologías individualistas de corte liberal. Estas ideas de Freire se encuentran de forma transversal en sus obras, pero es de gran relevancia exponer a grandes rasgos, la antropología relacional que enuncia Freire en los dos primeros capítulos de *Pedagogía del oprimido*, tras sus reflexiones políticas y pedagógicas en términos de los procesos de liberación y de educación. Para el autor: "nadie educa a nadie, y nadie se educa a sí mismo. El hombre se educa mediatizado por la sociedad o el mundo" (Freire, 1970, p. 17).

La idea central de este diálogo humanista-crítico es la defensa de la revolución permanente como accionar político concreto de los diferentes sujetos

en postura de lucha. Para los dos autores las luchas desde abajo, desde los poderes populares, es la clave para romper con la ortodoxia y la burocracia que termina por colonizar las manifestaciones partidistas.

Con base en este diálogo filosófico de Freire y Marx, es pertinente adentrarse en la fundamentación filosófico-antropológica de la antropología relacional propuestas por estos autores; para ello, se hará a continuación un acercamiento teórico a dos subcategorías antropológicas o formas de concreción de dicha antropología relacional, a saber: el ser humano como ser histórico y el ser humano como ser de relaciones y contactos.

Subcategorías antropológicas del ser humano como ser de relaciones

El hombre es un ser de relaciones en contextos, por ende es un ser histórico encarnado en cada historia y civilización de los diferentes pueblos. Comprender antropológicamente al ser humano como ser de relaciones, nos ubica en la perspectiva filosófica de reconocer la historia de la especie humana y la biografía de cada ser en particular, como un proceso de humanización, en el cual el ser, en sus relaciones, posibilita la vinculación y la transformación social. Para Freire “La ‘hominización’ no es adaptación: el hombre no se naturaliza, humaniza al mundo. La ‘hominización’ no sólo es un proceso biológico, sino también historia” (Freire, 1970, p. 10).

En la lectura crítico-humanista del diálogo Freire-Marx, se reconoce como base de la antropología relacional la posibilidad humana de producir su historia siempre en relación o contacto, por ello, la humanización como proceso sociohistórico de vinculación y transformación permite desmarcar la pregunta filogenética de la especie humana, de un simple dato biológico, para hacer de él un postulado biográfico fundamental en la condición humana. Para Freire y Marx, sólo es posible la reflexión y praxis sobre lo humano, articulando la hominización a la humanización, el proceso histórico-evolutivo de la especie humana a los procesos antropogénicos⁴ de configuración de cada ser en su particularidad existencial. Para el autor:

⁴ Se entiende por antropogénesis, siguiendo al filósofo de la educación Octavi Fullat (1997), como el proceso de humanización mediante el cual cada ser humano se constituye en tal.

El hombre es hombre, y el mundo es histórico-cultural, en la medida en que ambos inacabados, se encuentran en una relación permanente, en la cual el hombre, transformando al mundo, sufre los efectos de su propia transformación [...] Todo esfuerzo de manipular al hombre, para que se adapte a esta realidad, no sólo es científicamente absurdo, ya que la adaptación sugiere la existencia de una realidad acabada, estática, y no en creación, sino que significa, aún, quitarle al hombre su posibilidad, y su derecho, de transformar al mundo (Freire, 2010, p. 87).

Lo que se pretende con este supuesto antropológico-filosófico es comprender la conciencia humana que ha adquirido el hombre sobre el mundo, en el proceso de conquistar su propia existencia, por ello el hombre se humaniza, es decir, se trata de revisar el valor del ser humano, no sólo como recurso de la sociedad, sino al ser humano por la trascendencia del hombre en sí mismo (Mesa, 2013, pp. 20-26). Como bien lo enuncia Freire⁵:

El concepto antropológico de cultura es uno de estos temas bisagra que liga la concepción general del mundo que el pueblo esté teniendo al resto del programa. Aclara, por medio de su comprensión, el papel de los hombres en el mundo y con el mundo, como seres de transformación y no de la adaptación (Freire, 1970, p. 149).

Por lo anterior, los seres humanos están llamados a vivir, a sentir, a leer el mundo a través del tiempo y siempre en relación con los otros. Los seres humanos existen activamente, su configuración antropológica les hace experiencias abridoras de sentido que establecen contactos, que aprenden a decir su palabra en un contexto de relación con el otro (Mesa, 2013, pp. 46-47). Para Freire: “La práctica de la libertad solo encontrará adecuada expresión en una pedagogía en que el oprimido tenga condiciones de descubrirse y conquistarse, reflexivamente, como sujeto de su propio destino histórico” (Freire, 1970, p. 3).

Estas prácticas de la libertad como expresión del carácter histórico y relacional del ser humano, llevan a preguntarse por el ser humano como ser histórico y por sus relaciones y contactos. A continuación se tematizarán estas inquietudes a la luz de las siguientes subcategorías antropológicas de la antropología relacional existente en el diálogo Freire-Marx.

⁵ A propósito de la importancia del concepto antropológico de la cultura, véase P. Freire, La educación como práctica de la libertad.

El ser humano como ser histórico

El ser humano como ser histórico es la base de toda la filosofía crítica, incluida la de Marx y la de Freire. Para la teoría crítica sólo es posible la pregunta crítica por el ser humano a través de una doble historicidad: el reconocimiento histórico de lo humano y el reconocimiento histórico de quien pregunta por lo humano (Wulf, 2008, p. 100) Esta doble historicidad cumple además la tarea de ubicar las reflexiones sobre lo humano en el campo de la realidad humana concreta, no en el espectro de la especulación metafísica, una distinción que autores como Max Horkheimer en su texto *Observaciones a la antropología filosófica* (2003) y Jürgen Habermas en su libro *Perfiles filosófico-políticos* (2000), establecen con otras perspectivas filosóficas que si bien hacen preguntas antropológico-filosóficas por el ser humano, se distancian de la perspectiva crítica en cuanto piensan al ser humano en abstracto, a través de referentes teológicos y metafísicos, que no logran concretarse en la experiencia de seres históricos situados.

Lo histórico del ser humano se ve configurado en la existencia concreta, particular de cada ser humano. Para Freire la historia no es más que la experiencia humana vista en la perspectiva filogenética del acumulado experiencial de la especie y ontogenética de la vivencia de cada ser en sus circunstancias concretas. Esta idea de historia, marca su acento en la idea de camino, itinerario o recorrido, que tiene en sus basamentos la reivindicación política del ser humano, en tanto especie viajera (*homo viator*), como hacedor de historia y de su propia experiencia. Este ser creador de su propia historia se hace un ser inconcluso, una especie viajera que no logra conquistar de forma definitiva su propia existencia.

La implicación política fundamental de esta idea es la concepción de acción política que está en sus trasfondos, una acción política que se hace esperanzadora en cuanto afirma la potencia humana de crear su propio camino, de marcar su propio itinerario. La acción política propuesta por la teoría crítica compromete al ser humano, de forma radical, con la construcción de su propia historia. Para Freire: “Si los hombres son seres del quehacer esto se debe a que su quehacer es acción y reflexión. Es praxis. Es transformación del mundo” (Freire, 1970, p. 157).

El ser que es histórico es transformador en el sentido de la acción política propuesta por la teoría crítica, no tendría sentido antropológico-filosófico defender el carácter histórico del ser humano, sino contribuye a historizar todas sus formas de ser, hacer y estar, es decir, todos sus constructos culturales. El ser humano al ser histórico, es un reconstructor de todo lo construido, es un ser que rehace el mundo de forma continua, en búsqueda inacabable por ser más. En palabras del autor:

Hace tiempo, en *Pedagogía del Oprimido* analicé lo que ahí denominaba la *búsqueda del ser más*. En ese libro definí al hombre y a la mujer como seres históricos que se hacen y se rehacen socialmente. Es la experiencia social la que en última instancia nos hace, la que nos constituye como estamos siendo (Freire, 2003, p. 19).

La vocación histórica del ser humano, es en la propuesta antropológico-filosófica de Freire, un reconocimiento de la búsqueda de ser más, de verse el ser humano como tarea inacabada, como construcción permanente. Esta búsqueda de ser más fundamenta políticamente la perspectiva histórica esperanzadora que ve en la praxis humana de desarrollo y transformación del sí mismo, el desarrollo y transformación de la sociedad. Como lo expresaría Freire “todo ser, se desarrolla (o se transforma) dentro de sí mismo, en el juego de sus contradicciones” (Freire, 1970, p. 173).

Para que el ser humano tome conciencia histórica de su vocación histórica de ser más, parte del reconocimiento de ciertas situaciones que impiden de manera concreta esta vocación. Para Freire la opresión sería precisamente aquellas realidades que impiden al ser humano ser más. La opresión como situación concreta implica dos cosas: de un lado, la afirmación de la existencia de formas deshumanizantes que impiden el ser más, propio de quienes asumen la postura de opresión; de otro, la negación de esta afirmación, con el interés de convertir una situación de opresión en una situación de liberación, propia de quienes toman conciencia de estar siendo oprimidos. Para Freire:

La tendencia, entonces, de los primeros, es vislumbrar el inédito viable, todavía como inédito viable, una “situación límite” amenazadora que, por esto mismo, necesita no concretarse. De ahí que actúen en el sentido de mantener la “situación límite” que le es favorable (Freire, 1970, p. 121).

En este caso, el ser histórico en su vocación histórica de ser más, se ve eclipsado por una postura de opresión, que genera una subjetividad concreta: la del opresor, quien en sus formas de vida busca sustentar dicha opresión en la negación del oprimido como ser histórico. El opresor se hace tal al negar la vocación de ser más del otro, que queda en esta relación subordinado a la condición de oprimido. Esta situación de opresión se hace límite cuando los oprimidos, desde sus praxis políticas, buscan subvertir esta realidad⁶. En la lectura político-esperanzadora de Freire, el ser humano al encontrarse en “situación límite”, tiene muchos más elementos para escribir su historia y puede ser cada vez más consciente de su historicidad y, a partir de ella, liberarse de las ataduras del opresor, permitiéndole transformar el mundo que le rodea (Mesa, 2013, p. 45). Evitar la configuración de una situación de opresión en una situación límite, es la tarea de los opresores, quienes desde sus visiones de mundo intentan naturalizar la negación de la vocación histórica de ser más de los oprimidos, como lo expone Freire:

En este caso, los temas se encuentran encubiertos por las “situaciones límites” que se presentan a los hombres como si fuesen determinantes históricas, aplastantes, frente a las cuales no les cabe otra alternativa, sino el adaptarse a ellas. De este modo, los hombres no llegan a trascender las “situaciones límites” ni a descubrir y divisar más allá de ellas y, en relación contradictoria con ellas, el inédito viable (Freire, 1970, p. 121).

Lo inédito viable es para Freire una categoría política que reivindica antropológica y filosóficamente la capacidad de los seres humanos como seres históricos, de crear frente o sobre situaciones de opresión, situaciones límite que detonen nuevas realidades históricas de liberación. Por ello, lo inédito viable implica una práctica liberadora, es algo que en realidad no ha pasado y que creará nuevas experiencias. Lo inédito emerge históricamente como una ruptura o discontinuidad con lo dado como terminado y por ende ahistórico, y su viabilidad es sólo la consecuencia lógica de defender la historia como producción; el inédito viable, es así, la posibilidad histórica de hacer historia, un principio fundante de la vocación histórica de los seres humanos por llegar a ser más.

⁶ El proceso de humanización o de liberación desafía, en forma dialéctica a los oprimidos y a los opresores. Así, en tanto es, para los primeros, su inédito viable que necesitan concretar, se constituye, para los segundos, en “situación límite” que es necesario evitar.

En conclusión, el ser humano histórico se hace en el preciso momento en que reconoce su existencia como una experiencia abridora de sentido en la praxis continua de romper con los parámetros que pretenden negar o limitar la vocación histórica de ser más. Para una lectura antropológico-filosófica del ser humano como ser de relaciones, inscrita en la tradición crítica, el ser humano es un ser histórico que transforma el mundo transformándose a sí mismo. Desde esta perspectiva, un acto revolucionario sólo se establece a partir de la conversión de situaciones de opresión en situaciones de liberación, lo cual sólo puede concretarse históricamente, gracias a la transformación de relaciones y subjetividades opresoras en relaciones y subjetividades liberadoras, de lo contrario, como seres históricos, una praxis que se pretende liberadora, podría reproducir la opresión en otros términos o con otros motivos. Para Freire:

Del mismo modo, un liderazgo revolucionario que no sea dialógico con las masas, mantiene la “sombra” del dominador dentro de sí y por tanto no es revolucionario, o está absolutamente equivocado y es presa de una sectorización indiscutiblemente mórbida (Freire, 1970, p. 160).

Quizás el punto de conjunción más preciso entre la subcategoría ser humano como ser histórico y el ser humano como ser de relaciones y contactos, sea el diálogo como base antropológica de toda antropología relacional. El ser histórico se reconoce como colectivo en cuanto establece diálogos con los otros, en cuanto reivindica al otro como ser histórico y, por ende, busca con él la conquista de la vocación histórica de ser más. Con esto Freire afirma:

Estamos convencidos de que el diálogo con las masas populares es una exigencia radical de toda revolución auténtica. Ella es revolución por esto. Se distingue del golpe militar por esto. Sería una ingenuidad esperar de un golpe militar el establecimiento del diálogo con las masas oprimidas. De estos lo que se puede esperar es el engaño para legitimarse o la fuerza represiva (Freire, 1970, p. 161).

En definitiva, en este apartado, se argumentó antropológica y filosóficamente por qué para Freire, en diálogos con Marx, el ser humano es un ser histórico en una doble implicación: por una parte, el ser humano es histórico porque hace parte de la historia, está inmerso en ella, con cada una de sus actuaciones va escribiéndola, va configurándola. Por otra parte, la historia configura al ser humano, ella influye en la manera en la que este afronta su coti-

dianidad, ella va influyendo determinantemente en las formas que este adopta para interactuar con el mundo (Mesa, 2013, p. 60).

Según Freire, al hacerse consciente de su “historicidad” y al comprender a cabalidad la bi-direccionalidad en la que esta característica opera sobre su realidad, el ser humano materializa la posibilidad real de ser auténticamente libre. Únicamente al hacerse consciente de que es constructor de su propia historia y al asumirse como tal, el ser humano se eleva hasta el punto de vislumbrar la auténtica libertad, siempre en relación con los otros (Mesa, 2013, p. 44).

El ser humano, un ser de relaciones y contactos

Una vez establecida la centralidad antropológico-filosófica de la consideración del ser humano como ser histórico, es pertinente en clave de la teoría crítica, explicitar la relacionalidad y el contacto como base de la condición humana del ser social. Tanto para Marx como para Freire, sería impensable el ser humano como constructor de historia sin tener en cuenta sus vínculos sociales. Para Freire:

Y es como seres transformadores y creadores que los hombres, en sus relaciones permanentes con la realidad, producen, no solamente los bienes materiales, las cosas sensibles, los objetos, sino también las instituciones sociales. Sus ideas, sus concepciones (Freire, 1970, p. 119).

Por lo anterior, en este apartado se pretende sustentar filosóficamente los argumentos que hacen del ser histórico un ser de relaciones y de contactos con los otros, con lo otro y consigo mismo.

Comprender al ser humano como ser de relaciones y contactos, implica reconocer la importancia de la presencia del otro. El otro deviene en mi cómplice en cuanto comparte con mi existencia, la posibilidad histórica-solidaria de transformar las realidades existentes. El otro se hace motor de la relación en tanto compromete en el encuentro con la generación de vínculos que permiten el paso de la extrañeza a la complicidad y cercanía. En este acercamiento, la relación deconstruye con base en el diálogo, en la intersubjetividad reforzada, en el reconocimiento del otro y su palabra. Para Freire:

Es así como no hay diálogo si no hay un profundo amor al mundo y a los hombres. No es posible la pronunciación del mundo, que es un acto de creación y recreación, si no existe amor que lo infunda. Siendo el amor fundamento del diálogo, es también diálogo. De ahí que sea, esencialmente, tarea de sujetos y que no pueda verificarse en la relación de dominación (Freire, 1970, p. 102).

Para Freire el amor es el principal pegamento social, es un cemento social que permite la construcción de relaciones dialógicas y de la confianza, una posibilidad histórica, política y social que da paso a la conversión del otro extraño, en otro cómplice. El amor hace alusión a la sensibilidad humana que reconoce, respeta y apoya el proceso histórico y político humano de “ser más”. Como ya se expuso, el “ser más” es una autoconstrucción de la vocación histórica.

En resumen, *el ser humano como ser de relaciones y contactos* propone filosóficamente un ser histórico que reconoce todo lo viviente y, por ende, un ser que ama, respeta, y siente y al sentir al otro, se compromete radicalmente con su cuidado y protección (Mesa, 2013, pp. 43-45). Este compromiso implica una decisión, el ser humano es un ser de decisiones, sólo él en sus relaciones es capaz de humanizarse. En este sentido, el profesor Hernández expone que: “Cuando el hombre delega su capacidad de tomar decisiones, va perdiendo una característica esencial: su humanidad; sin ella el hombre es cosificado, no es sujeto, es un objeto y víctima del sistema” (Hernández, 2010, p. 21).

El ser humano, histórico y de relaciones, es un ser que implica decisiones, un “ser para sí”, que en sus praxis vitales conquista la libertad y la conciencia. En el quehacer del sujeto el ser humano se hace humano, toda praxis es una actividad sobre sí en una situación concreta. Para Freire:

De ahí en adelante, este ser, que actúa de esta forma y que, necesariamente, es un ser consciente de sí, un “ser para sí”, no podrá ser, si no estuviese siendo en el mundo con el cual está, como tampoco existiría este mundo si este ser no existiese (Freire, 1970, p. 118).

Con las anteriores reflexiones se quiere destacar la configuración socio-cultural del sujeto, en sus implicaciones históricas y relacionales, que pueden ser sintetizadas en la expresión “hacerse humano”, un proceso donde se humaniza al otro y a sí mismo a través del diálogo.

Conclusiones

La propuesta de la antropología relacional de Paulo Freire, se configura en su diálogo filosófico-antropológico con Karl Marx, lo que hace de esta un aporte al campo de la teoría crítica en sus aspectos filosófico-antropológicos y antropológico-pedagógicos. En el primer aspecto, la antropología relacional fundamenta como base de la condición humana el encuentro con el otro, la necesidad de establecer, propio de los procesos de humanización, vínculos sociales. Para Freire el ser humano es un ser de relaciones que se desborda en el encuentro con lo otro y los otros. El otro es fundamental para la filosofía y pedagogía freiriana, gracias a su presencia se puede establecer el diálogo humanizador.

Por lo anterior, el segundo aspecto, el antropológico-pedagógico, retoma de la antropología relacional las claves para comprender una pedagogía del oprimido, que busca que los oprimidos al transformarse, transformen el mundo a través del diálogo. La propuesta pedagógica de Freire se establece sobre las bases de una antropología relacional, de una concepción del ser humano como ser histórico, de relaciones y de contactos. Para Freire: “La pedagogía del oprimido, que busca la restauración de la intersubjetividad, aparece como la pedagogía del hombre” (Freire, 1992, p. 52).

Desde la antropología relacional de Marx y de Freire, el ser humano se realiza en sus relaciones con el mundo, con los otros y con lo otro, por ello es un ser de apertura. La apertura de la condición humana demanda, en el sentido de la antropología relacional, el inexorable encuentro con lo indeterminado que es el otro y su existencia, y la necesidad de establecer relaciones dialógicas-horizontales de reconocimiento y reivindicación del otro. Para Marx y Freire es sólo así que el ser humano puede salir de sí y transformar su existencia, más allá de la simple satisfacción material de las necesidades. Este salir de sí al encuentro con el otro es visto por Freire como transitividad o conciencia transitiva, una suerte de apertura y relación con lo otro. Para el autor:

Esta transitividad de la conciencia hace permeable al hombre. Lo lleva a vencer su falta de compromiso con la existencia, característica de la conciencia intransitiva, y lo compromete casi totalmente. Es por eso por lo que existir es un concepto dinámi-

co, implica un diálogo eterno del hombre con el hombre; del hombre con el mundo; del hombre con su Creador (Freire, 1971, p. 53).

En conclusión, la antropología relacional permite en la reflexión filosófica aquí propuesta, la defensa de una antropología filosófica que reivindica la condición humana en sus aspectos históricos y relacionales, que hacen del ser humano un ser de relaciones contextuales desde las cuales propiciar su apertura al mundo.

Referencias

- Cleber, J. (2002). Revisión de las referencias teórico-prácticas del pensamiento de Paulo Freire. En: Saul, C.C. (Ed.) *Paulo Freire y la formación de educadores: múltiples miradas* (pp. 23-32). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1971). *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI Editores.
- Freire, P. (1992). *Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (2010). *¿Extensión o comunicación?* Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Fromm, E. (2005). *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fullat, O. (1997). *Antropología filosófica de la educación*. Barcelona: Ariel Educación.
- Gogol, E. (2008). *El concepto del otro en la liberación latinoamericana*. México: Casa Juan Pablos.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.

Hernández, O.A. (2010). Hacia una antropología de la educación en América Latina desde la obra de Paulo Freire. *Revista Magistro*, Vol. 4, (No. 8), pp.19-32.

Horkheimer, M. (2003). Observaciones a la antropología filosófica. En: *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Marx, K. (2009). *La cuestión judía*. México: Anthropos.

Mesa, P. (2013). *Concepción de ser humano, formación y educación en el texto "pedagogía del oprimido" de Paulo Freire*. (Tesis de Maestría en Educación). Universidad de San Buenaventura.

WULF, Ch. (2008). *Antropología, historia, cultura, filosofía*. México: Anthropos.

GUADALUPE, MODELO PERFECTO DE INCULTURACIÓN

Guadalupe, the perfect model of inculturation

Recibido: 21 de marzo de 2014 / aprobado: 22 de abril de 2014

*Javier García González**

Resumen

Precisado el concepto de inculturación, se analizan los principales componentes del suceso guadalupano, como son el *ayate* o lienzo con la imagen de la Virgen de Guadalupe, las apariciones, el *Nican Mopohua* o narración de las mismas, el mensajero Juan Diego, la Casita Sagrada o templo pedido por la Virgen y la religiosidad popular que de dichas apariciones nace. Estamos ante un *modelo de perfecta inculturación*, como la han llamado los pastores.

Palabras clave:

Inculturación; religiosidad popular; tilma de Guadalupe; Nican Mopohua; Juan Diego.

Abstract

After defining the concept of inculturation the author analyzes the main elements of the Guadalupan event: the "ayate" or canvas containing the image of Our Lady of Guadalupe, the apparitions, the narration of events entitled the "*Nican Mopohua*", the messenger Juan Diego, the little House or Chapel that Our Lady requested, and the popular religiosity that arose from the apparitions. The author concludes that we are presented with a perfect model of inculturation, just as pastors have described it.

Keywords:

Inculturation; popular religiosity; image of Our Lady of Guadalupe; Nican Mopohua; Juan Diego.

Forma de citar este artículo en APA:

García González, J. (2014). Guadalupe, modelo perfecto de inculturación. *Revista Perseitas*, 2 (2), pp. 204-232.

* Doctor en Teología dogmática por la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Roma. Profesor Emérito de Cristología y de Teología de América Latina en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, de Roma (Italia). Correo electrónico: jgarcia@legionaries.org

América Latina, en Santa María de Guadalupe, ofrece un gran ejemplo de evangelización perfectamente inculturada. En la figura de María se encarnaron auténticos valores culturales indígenas. En el rostro mestizo de la Virgen del Tepeyac se resume el gran principio de la inculturación: la íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante la integración en el cristianismo y el enraizamiento del cristianismo en las varias culturas (Juan Pablo II, 1992, p. 24).

Concepto de inculturación

En la Iglesia Universal

Hacia mitad de los años cincuenta se deja oír aquí y allá el término inculturación cuando se habla del anuncio de la fe en diversos ambientes. En la década de los sesenta, con el Vaticano II, el tema del anuncio del Evangelio a las diversas sociedades y pueblos, con sus respectivas culturas, está sobre el tapete en varios documentos, aunque sin emplear todavía el término de ‘inculturación’, por ejemplo, en la *Gaudium et Spes* (1965): “esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley de toda la evangelización” (p. 44). En la década de los setenta adquiere carta de ciudadanía eclesial cuando el término se empieza a usar en sentido técnico en congresos, convenios y documentos de cierto relieve eclesial, como en la Comisión Teológica Internacional, uno de cuyos temas de 1972 habla de inculturación. Asimismo el “Documento de trabajo sobre la inculturación”, de la Compañía de Jesús, para uso de los jesuitas, del año 1978 (n.9).

Pablo VI, en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975), toca agudamente el proceso de evangelización de la cultura—como es el anuncio del Evangelio a los pueblos, a las sociedades, a los individuos—, no de modo superficial, como una capa de barniz, sino impregnando en profundidad su raíz, sus criterios, valores y modos de pensar (p. 20). Durante el pontificado de Juan Pablo II, el tema y el término de la inculturación fue una constante en su magisterio, por ejemplo, en la encíclica *Redemptoris missio*, es uno de los ejes importantes—ver por ejemplo el capítulo tercero, en la sección “Encarnar el Evangelio en las culturas de los pueblos”— (1990a, pp. 52-54). En la encíclica *Slavorum apostoli*, en el capítulo sexto, habla ampliamente de “Evangelio y

cultura” (1985, nn. 21-22). Y a lo largo de sus viajes a diversos pueblos, siempre buscó un espacio para dirigirse a los representantes del mundo cultural primigenio —los indígenas— y del mundo cultural moderno —intelectuales, artistas, académicos, científicos—, para hablarles del diálogo entre el Evangelio y la cultura.

En la Iglesia que está en América Latina

Desde la fundación del Celam en 1955, en Río de Janeiro, ha sido una de las principales preocupaciones de los pastores el llevar el anuncio de Cristo a los diversos pueblos, etnias y culturas y, a su vez, el dar carta de ciudadanía dentro de la comunidad cristiana a los diversos pueblos y tradiciones culturales. La reflexión sobre la evangelización de las culturas ha sido quizá el *leitmotiv* dominante en esta rica sinfonía de las cinco grandes conferencias generales del episcopado latinoamericano. En Medellín, se subraya la importancia de la religiosidad popular como lugar en el que el pueblo expresa, en síntesis vital, la fe cristiana y sus valores culturales ancestrales; recomienda la constante purificación y catequesis para que dicha expresión sea cada día más conforme al Evangelio. El Documento de Puebla (1979) desarrolla una reflexión muy fecunda sobre religiosidad popular, llegando a calificarla como expresión cultural de los pueblos latinoamericanos:

Con deficiencias y a pesar del pecado siempre presente, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en la matriz cultural del continente, de la cual nacieron los nuevos pueblos (p. 445).

Y en una afirmación luminosa que pone a la Virgen de Guadalupe en el corazón de las culturas de los pueblos latinoamericanos, afirma:

El evangelio encarnado de nuestros pueblos los congrega en una originalidad histórica cultural que llamamos América Latina. Esa identidad se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la evangelización (Documento de Puebla, 1979, p. 446).

Y en el capítulo “Iglesia, fe y cultura”, presenta una articulada aplicación de los factores con los que se entreteje el tapiz de la inculturación, como son la Palabra de Dios, la fe cristiana y las culturas y valores genuinos de los pueblos.

El Documento de Santo Domingo (1992) dedica todo el capítulo tercero de la Segunda Parte de su documento final a la “Cultura cristiana”. El Documento Final de Aparecida (2007), sobre la inculturación, asume cuanto han dicho las conferencias generales anteriores y la pone en función de la misión: ante los pueblos indígenas y afroamericanos valora las “Semillas del Verbo” que hay en ellos e invita a proseguir la obra de su evangelización. Frente a las culturas urbanas, modernas y posmodernas, constata que hay un proceso de cambio cultural profundo, invitando a los discípulos de Cristo a llevar la Palabra de Dios, la gracia y las obras de caridad al corazón de la ciudad (pp. 479-480).

El término

En la historia de la antropología y de la misionología el término fluctuó inicialmente entre “aculturación” —el paso de una cultura originaria a otra con los cambios consiguientes—, “enculturación” —proceso por el cual una persona o grupo entra a formar parte de un grupo o sociedad asumiendo, sin más, sus valores, tradiciones y cultura—, e “inculturación” —el encuentro y diálogo del Evangelio con un grupo humano, una etnia, una sociedad, en la cual, en un proceso circular, el evangelizador presenta y ofrece los valores contenidos en su mensaje, y el pueblo lo acoge y lo hace suyo—. El Documento de Santo Domingo (1992), hablándonos de la inculturación del Evangelio, nos dice que es un proceso en dos fases: por un lado, el Evangelio dona su riqueza salvífica y transformante a un pueblo, acoge y fecunda lo que hay en él de positivo y lo potencia para que alcance su máximo desarrollo; además, lo que está manchado y deforme por el pecado, él lo purifica y lo endereza para que brille en todo su esplendor. Por otro lado, en la segunda fase, el pueblo en cuestión ofrece al Evangelio —a la comunidad de los que creen en Jesús, a la Iglesia—, sus valores, sus tradiciones, su sabiduría, su lenguaje, que a su vez enriquece a la comunidad de los discípulos de Cristo.

Así, tenemos la Iglesia *una*: por la fe, por el Señor, por el bautismo, por la roca en que se funda y por la cátedra que la gobierna, y *pluriforme*: por los pueblos que la configuran en su camino por la historia y por la geografía del mundo. Es la ley de la encarnación, por la que el Hijo de Dios, para salvar al

mundo, se encarna en toda nuestra realidad humana, en un pueblo: Belén, Nazaret, Jerusalén, de la Palestina del siglo primero, con unas tradiciones religiosas y culturales, las asume, las purifica, las “redime”, llevándolas a su plenitud en el misterio de su muerte y resurrección, la Pascua; y con el don del Espíritu Santo, en Pentecostés, el Verbo encarnado anuncia la Buena Nueva de salvación en todas las lenguas del mundo.

Para completar la riqueza del proceso de inculturación haría falta hablar del lenguaje que ha de emplear el evangelizador al iniciar el diálogo y dirigirse a un determinado grupo humano que ya posee su propio universo cultural. Es esta una primera fase muy creativa en la historia de la misión: el evangelizador echa mano del mundo cultural al que se dirige, de su lenguaje religioso, de los términos propios referentes a Dios, a la comunidad, al amor, a la caridad, aprende formas de transmisión de un mensaje como pueden ser pinturas, glifos, símbolos —como instrumentos comunicativos—, pero dándoles nuevos contenidos. No es operación de camuflaje para meter de contrabando su propio anuncio, sino acción encarnadora de la Palabra en moldes humanos comprensibles. En esta primera fase han florecido catecismos pictográficos, cantos, tonadillas, traducción de catecismos y del texto bíblico en diversas lenguas indígenas, autos sacramentales y teatro sacro e incluso elementos más elaborados como pintura, escultura y arquitectura “catequética”: allí están los grandes ciclos bíblicos y catequéticos de los retablos barrocos, de las fachadas de tantas iglesias que son libro abierto para el pueblo llano. Todo el continente latinoamericano está sembrado de estas primeras flores de inculturación.

Ya en esta primera fase estamos en pleno proceso de inculturación, el Evangelio se va encarnando en el “cuerpo de la cultura” —en su lengua, arte, religión, tradiciones, símbolos— del pueblo por evangelizar. Esta operación no es obra de sincretismo, suma o mezcla indiferenciada de elementos del cristianismo con expresiones paganas, como sucede en los ritos afroamericanos, en la santería y en algunas tradiciones indígenas mayas o centroamericanas que todavía encontramos aquí y allá. Es un trasvase con discernimiento, purificando, enderezando, clarificando lo que lleva el sello del pecado e infundiendo por la gracia redentora de Cristo, una nueva alma y un nuevo rostro. Aquí re-

comienda la Iglesia evitar cualquier sombra o vestigio de ambigüedad. El mensaje de Cristo ha de ser transparente y sin gangas, como diamante cristalino¹.

La segunda fase de inculturación comienza cuando el pueblo por evangelizar, habiendo escuchado la Buena Nueva de Cristo, la acoge en su corazón y la hace suya, la asimila en su mente y la planta en su sensibilidad; luego, la empieza a expresar con su propio “lenguaje cultural” —lengua, canto, arte, tradiciones, usos y costumbres, en una palabra, en su propia religiosidad—. Está naciendo una nueva cultura, fruto de la fecundación de un pueblo por la semilla poderosa del mensaje de Cristo. Ese primer paso en que ya apuntaban nuevos modos de expresión del mensaje revelado, alcanza ahora el ápice en una explosión de creatividad en los diversos campos culturales. De nuevo, el ejemplo más cercano y significativo lo tenemos en la cultura barroca de América Latina y en la nueva cultura latinoamericana que llega hasta nuestros días.

En Santo Domingo (1992) los obispos resumen cabalmente las fases de la inculturación proyectándolas sobre la Virgen de Guadalupe:

María es el sello distintivo de la cultura de nuestro continente. Madre y educadora del naciente pueblo latinoamericano, en Santa María de Guadalupe, a través del Beato Juan Diego, se “ofrece un gran ejemplo de evangelización perfectamente inculturada” (Juan Pablo II, Discurso inaugural, 24). Nos ha precedido en la peregrinación de la fe y en el camino a la gloria, y acompaña a nuestros pueblos que la invocan con amor hasta que nos encontremos definitivamente con su Hijo. Con alegría y agradecimiento acogemos el don inmenso de su maternidad, su ternura y protección, y aspiramos a amarla del mismo modo como Jesucristo la amó. Por eso la invocamos como Estrella de la Primera y de la Nueva Evangelización (15).

Ahora ya estamos en condiciones de analizar las principales teselas que forman el hermoso mosaico de María de Guadalupe como realización ejemplar de inculturación: nos referimos a las *apariciones al indio Juan Diego* y a su *narración respectiva*, a la *imagen de Guadalupe*, a la “*Casita sagrada*” y a la *religiosidad popular guadalupana*, que conforman las secciones en que se divide nuestra exposición.

¹ Para ampliar adecuadamente el tema de la inculturación se podría ver, por ejemplo, el documento de la congregación para el culto divino, Liturgia romana e inculturación, 24 de enero de 1994, 24 passim. Ver también la obra de Martínez Ferrer, L. y Acosta Nassar, L., 2006, Inculturación. Magisterio de la Iglesia y documentos eclesiológicos, Editorial Promesa, Costa Rica. También se puede consultar en la red el sitio dedicado al tema: <http://www.inculturacion.net>

Apariciones de la Virgen de Guadalupe

Todos conocemos el bello relato de las apariciones que nos hace Antonio Valeriano, cómo una mañanita del mes de diciembre de 1531, cuando el indio Juan Diego iba de camino hacia Tlatelolco, se le apareció la Virgen de Guadalupe, en la colina del Tepeyac por cuatro veces, entre los días 9 y 12 de diciembre. En ellas le pide que vaya al obispo y le indique, de parte suya, que le construya un templo allí mismo en ese cerrito. La narración, que damos por conocida, continúa en un tono de sencillez, piedad y belleza. Aquí nos fijamos sólo en algunos detalles que consideramos significativos en la acción inculturadora del evento guadalupano.

La fecha de las apariciones

Es significativa la fecha de su aparición, en el mes de diciembre de 1531, a diez años de la caída del imperio azteca. Quien haya leído tanto las cartas de Cortés al Emperador Carlos V, así como la Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España, de Bernal Díaz del Castillo, y las crónicas indias correspondientes, recordará cómo se trató de una destrucción total de Tenochtitlán, la espléndida capital del imperio azteca, la derrota y casi total aniquilamiento de los ejércitos de Moctezuma, la muerte de sus emperadores y la flor de la nobleza, la destrucción de los templos y dioses de Mesoamérica y el casi total desarraigo de su cultura. Podemos hablar de la completa humillación y postración de todo un pueblo guerrero, constructor, religioso y culto.

Por el lado de los conquistadores, las actitudes fueron de orgullo, codicia y crueldad. Han llegado con ellos los misioneros que defienden a los indios, pero a duras penas pueden contener la violencia y prepotencia de los españoles. Los misioneros predicán a los indígenas el evangelio del amor y la fraternidad, pero a los indios les parece una irrisión que les hablen de amor cristiano y vean a esos mismos cristianos comportarse de modo brutal y egoísta. Vencedores y vencidos se miran con recelo y con odio. Entre una y otra rivera no hay puentes, sino un muro invisible, pero infranqueable, de desconfianza mutua. Así, durante el primer decenio, son pocos los indios que se hacen bautizar.

En este momento, año de 1531, tiene lugar la aparición de la Virgen de Guadalupe. Se repite de modo análogo, pero real, lo que Pablo afirma de Cristo que derriba el muro de enemistad entre Israel y los gentiles, reconciliando en su persona a los dos pueblos (2 Cor. 5, 18-21).

La Virgen de Guadalupe derriba el muro de odio entre indígenas y españoles haciéndose india con los indios y española con los españoles, en una admirable y conmovedora fusión en su persona y en su mensaje de lo indígena y lo ibero. En su rostro, indígenas y españoles se reconocen gustosos.

Las crónicas de los misioneros, después de 1531, son elocuentes y aun pintorescas cuando nos dicen que iban los indios a bautizarse a banderas desplegadas o que se les caían los brazos de cansancio de tanto bautizar en una jornada (Mendieta, 1971, p. 266). Muy adecuadamente los obispos latinoamericanos, de Santo Domingo a Aparecida, llaman a la Virgen de Guadalupe “Estrella de la evangelización”, “Estrella de la primera y de la nueva evangelización”, “la Primera y más grande evangelizadora”. Los historiadores y peritos nahuatlato no dejan de anotar cómo el 12 de diciembre de 1531, en el calendario azteca, era una fecha muy importante que coincidió con un tiempo trascendente de su cosmogonía. Dice el nahuatlato Mario Rojas (2001) que la fecha del acontecimiento guadalupano fue el año 13 *Ácatl* (=caña), el mes de *Atemoztli*, el día 1 muerte *Ce miquiztli*, es decir, 12 de diciembre de 1531. El 13 *Ácatl* marcó memorias importantes en la historia náhuatl: la celebración del nacimiento del sol, la salida de Aztlán (del pueblo azteca) y la fundación de Tenochtitlán (pp. 79-92).

Para nosotros quizá podría sonar como coincidencia curiosa, para un indígena azteca es un hecho cargado de presagios: terminaba un ciclo, una era e iniciaba otra. La aparición de la Virgen de Guadalupe está marcando una nueva etapa en su historia, en su vida religiosa, en su destino como pueblo.

En la Plaza de las “Tres Culturas” —tres, porque hay allí monumentos aztecas, novohispanos y modernos—, en la Ciudad de México, hay una lápida que dice: “El 13 de Agosto de 1521, heroicamente defendido por Cuauhtemoc, cayó Tlatelolco en poder de Hernán Cortés. No fue triunfo ni derrota. Fue el doloroso nacimiento del pueblo mestizo que es el México de hoy”.

En realidad es en 1531 cuando tendría que iniciar la actual fase histórica de México con la fusión de dos pueblos no sólo política y culturalmente, sino también biológicamente. Repasando la historia de México, vemos que ha sido un desarrollo fecundo, incluso espléndido, en el que no han faltado sombras y fracturas. Desarrollo que continúa hoy, en el tercer milenio. El hecho de la fusión todavía no ha llegado a su acabamiento y muchos mexicanos, sea por sentimientos subconscientes, sea por ideología, continúan vivenciando este encuentro y posterior fusión como un desgarrón en la carne de su historia y de su psicología. Son procesos de autoaceptación y autoidentificación colectiva que, en parte, dependen de quienes en la sociedad fungen como responsables políticos o como mentores culturales, los cuales, cuando están libres de prejuicios y de ideologías, hacen que el proceso de asimilación histórica se resuelva más rápida y serenamente.

El modo de la aparición

Las apariciones de la Virgen de Guadalupe tuvieron lugar “Entre cantos y flores”, como surgiendo del corazón mismo de la cultura azteca. En la cultura azteca “In Xóchitl in Cuícatl”, “Flores y Cantos”, “es un difrasismo que expresa el concepto de verdad, de verdadero, que viene siendo “lo que tiene raíz”, “lo que está sólidamente fundado” (Guerrero, 1988, pp. 35-36), en palabras del historiador y nahuatlato José Luis Guerrero. Y añade:

Siendo la flor la parte más bella y visible de una planta, no pudiendo producirla sino la que tiene una sana raíz, y siendo Dios la “raíz” última y definitiva de toda “verdad”, de toda solidez, las flores son por ello su manifestación y constituyen, en este mundo, la más delicada evidencia de su belleza y de su amor a nosotros los hombres, ya que nos deleita a través de ellas dándonos un atisbo de su propio esplendor (Guerrero, 1988, p. 36).

El relato de Antonio Valeriano en el *Nican Mopohua* está transido de esta poética y profunda pareja conceptual de “flor y canto”:

Y al llegar cerca de un cerrito llamado Tepeyac ya amanecía. Oyó cantar sobre el cerrito como el canto de muchos pájaros finos; al cesar sus voces, como que les respondía el cerro, sobremanera suaves y deleitosos, sus cantos sobrepujaban el del cóyotl y del tzinízcán y al de otros pájaros finos (Valeriano, 1998, pp. 7-8).

La señal que le da la Virgen a Juan Diego para convencer al obispo de que es ella quien lo manda y pide un templo, son las rosas de Castilla, frescas, olorosas, variadas y abundantes (Valeriano, 1998, pp. 126-128; 169-182). La Virgen se inserta, pues, en la tradición y sensibilidad de los pueblos de Mesoamérica empleando un mismo lenguaje, pero con contenidos más plenos, como son los de su mensaje revelado y materno.

A Cristo los judíos frecuentemente le pedían un “signo”, una señal para creer en él. Sus milagros eran ese signo que al corazón humilde y bueno le abría las puertas a la fe. A Juan Diego, el obispo Zumárraga le pide una señal (*nezcáyotl*) de la Señora para creer que en verdad es ella, la Madre de Dios, quien pide un templo. Y la noble Señora le manda una señal tomada del corazón de la cultura azteca, las flores preciosas. Hay, pues, una clara voluntad y un designio por parte de la Virgen de inculturarse en el nuevo pueblo mestizo que está naciendo.

El mensajero elegido

La Virgen de Guadalupe se apareció al indio Juan Diego, neófito, *macehual* u hombre del pueblo, campesino, chichimeca habitante de Cuautitlán. La Virgen, siguiendo con ese designio misterioso y sapientísimo de hablar en su propio lenguaje cultural al pueblo azteca —esto es inculturarse—, elige como mensajero y embajador suyo no a un español de rango, ni a un indígena jefe o cacique, guerrero o noble, sino a un *macehual*, es decir, a un hombre llano, a un campesino humilde, como diremos más adelante.

El lugar de las apariciones

La Virgen se aparece en el cerrito del Tepeyac, al norte de la gran capital del imperio azteca, Tenochtitlán, y de la nueva capital de la magnífica ciudad que está naciendo y que Cortés quiere hacer la más hermosa y noble de cuantas hay en España. La colina del Tepeyac, orográficamente, no tiene ninguna vistosidad ni importancia: a su lado, por el este, se yerguen, solemnes en sus nieves perpetuas, los volcanes del *Popocatépetl* y del *Iztacíhuatl*, la “Mujer dormida” (literalmente “la mujer blanca”) y su guardián, el Popo gallardo (literalmente “monte que humea”). Culturalmente *Tepeyac* significa “en la

nariz del cerro”; las crónicas prehispánicas e hispanas informan que allí había un templo donde se rendía culto a *Tonantzin*, literalmente “Nuestra venerable Madre”, diosa benévola y protectora, de gran arraigo devocional en el pueblo. Tenemos aquí otro rasgo genial: la noble Señora que se aparece a Juan Diego asume la función materna de la diosa azteca, elevándola al rango de verdad revelada cuando de sí misma la Virgen Guadalupe afirma que ella es “la Madre del verdadero Dios por quien se vive” (Valeriano, 1998, p. 26). El pueblo no tendrá que cambiar nombre, podrá seguir llamándola “*Tonantzin*”, pero con un contenido nuevo, pues se dirige a “*Tonantzin Guadalupe*”, nuestra venerada Madre de Guadalupe, Madre del Verdaderísimo Dios por quien se vive.

Asimismo, refieren las crónicas que el Tepeyac estaba situado en una parte árida, sin gracia ni verdor. Pronto, con la presencia de Santa María de Guadalupe, se transformará en foco de atracción religiosa de un nuevo pueblo que está naciendo.

Finalidad de la aparición

Nos preguntamos ahora sobre la razón de ser de las apariciones de Guadalupe: qué quiere y qué se ha propuesto la gran Señora al hacerse ver por el indio Juan Diego. La respuesta es clara, pues ella misma nos la da: ella pide al obispo de México una “Casita santa”, *noteocal*, mi templo, *noteocaltzin*, “mi casita sagrada”; pero este es un fin inmediato, el fin último es más grandioso: lo quiere para mostrar en él todo su amor materno y misericordioso a cuantos viven en México, en el Anáhuac, en Mesoamérica, en todo el continente americano y a cuantos a ella acudan invocándola en busca de ayuda; más aún, lo quiere para, en esa santa casita, mostrar a su Hijo Jesucristo:

En esta santa casa Lo mostraré [a Él, a Jesucristo], Lo ensalzaré al ponerlo de manifiesto, Lo daré a las gentes en todo mi amor personal, en mi mirada compasiva, en mi auxilio, en mi salvación, porque yo en verdad soy vuestra Madre compasiva (Valeriano, 1998, pp. 27-29).

Es, pues, su intención hacer irradiar en la “casita santa” su maternidad divina intercediendo ante su Hijo, el Salvador de todos.

¿Quién es la noble Señora que se deja ver por Juan Diego?

La primera y más elemental pregunta que cabe hacerse es: ¿quién se aparece en el cerrito del Tepeyac? En palabras de la Santísima Virgen, se deja ver quien es “La perfecta siempre Virgen Santa María, Madre del verdaderísimo Dios por quien se vive, el creador de las personas, el dueño de la cercanía y de la intermediación, el dueño del cielo, el dueño de la tierra” (Valeriano, 1998, p. 26).

He aquí su perfil esencial, escueto y bellissimo: empieza afirmando su perfecta virginidad. También en el panteón azteca estaba la diosa *Coatlicue*, que había concebido virginalmente a su hijo *Huitzilopochtli*. En el mundo religioso del pueblo azteca también había aprecio por la virginidad, sin embargo, María recalca la diferencia entre sus dioses y “el verdaderísimo Dios”, el Dios que nos muestra la revelación, el Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Como San Pablo, en el areópago ateniense, admirando la profunda religiosidad del pueblo griego, viene a completar lo que a ellos todavía les falta: vengo a anunciaros lo que sin conocer adoráis (Hch. 17, 23).

Del verdaderísimo Dios por quien se vive: aquí recoge otro de los nombres que los aztecas daban a Dios, *Ipalnemohuani*, el Viviente por quien se vive. Título bíblico: el Dios viviente y dador de vida. Cristo, de sí mismo, dirá: yo soy el camino, la verdad y la vida (Jn. 14, 7).

In Teyocoyani, el creador de las personas: aquí haría falta traer el relato del Génesis con la narración de la creación de Adán y Eva, o los textos de los profetas donde se recuerda cómo es Dios quien ha plasmado al hombre con sus manos, como el alfarero modela un cántaro. *In Tloque nahuaque:* “el dueño de la cercanía y de la intermediación”, una forma elemental y pedagógica para expresar la omnipresencia de Dios y de confesar al Dios que está en todas partes.

In Ilhuicahua, “el dueño del cielo” es un título que de modo natural se da a Dios en la Biblia repetidas veces. Como también *In Tlaltipaque*, es decir, “el Señor de la tierra”, que repiten los salmos. Al emplear estos nombres y

conceptos de Dios, la noble Señora usa el mismo lenguaje náhuatl, pero con un contenido más pleno que le da la revelación bíblica. Es una operación inculturadora que a los oídos de los misioneros cristianos no disuena y a oídos religiosos de los aztecas, suena familiar. En todo el evento de las apariciones asistimos a un proceso sapientísimo de inculturación.

***Nican Mopohua* o narración de las apariciones**

La narración de las apariciones la realizó el noble indio Antonio Valeriano en la crónica escrita en náhuatl conocida como *Nican Mopohua*, “aquí se narra”. Doy por conocido este precioso documento al que ahora aludo brevemente como relato ejemplar de inculturación. Digamos antes dos palabras sobre su autor y sobre el género literario de dicha narración.

Antonio Valeriano, noble indio, gobernante de Atzacapotzalco, fue uno de los primeros indígenas en ser bautizados por los misioneros. Además de conocer ampliamente la lengua y cultura de su pueblo, estudió español, latín y humanidades clásicas en el Colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco. Formó parte del grupo de investigadores y colaboradores de Fray Bernardino de Sahagún, cuyo método de rigurosa crítica nos ha legado una información segura sobre la historia, las cosas y las costumbres del mundo azteca prehispánico. Su padre era amigo de Juan Diego y el mismo Valeriano, de adolescente, también llegó a conocerlo y a escuchar de él la narración de las apariciones. Es, pues, un hombre bien informado del evento guadalupano, a caballo entre la cultura clásica náhuatl y la cultura cristiana.

Escribe Valeriano hacia 1556, quince años después de las apariciones, cuando todavía vivía Juan Diego, la crónica de las mismas. Lo hace en un género de narración literaria, pero con fondo histórico pormenorizado; escribe en estilo clásico náhuatl llamado *Tecpilahtolli* o lenguaje noble, por contraste con el *macehualtolli* o lenguaje popular. Antonio Valeriano habrá meditado larga y pausadamente el hecho guadalupano en todos sus particulares y habrá captado los matices y finuras con que la noble Señora quiso ligar su presencia y su mensaje con lo más significativo y central de la cultura y tradiciones del pueblo náhuatl y de los pueblos indígenas en general. Habrá sentido el íntimo

estremecimiento de la increíble síntesis en la que la Virgen Santísima asume la cosmogonía y cultura indígenas, las purifica y las lleva a su plena expresión, infundiéndoles un espíritu nuevo con la revelación cristiana. Y poseedor de una pluma clásica, se pone a redactar el acontecimiento guadalupano con ojos nuevos de bautizado y con el corazón henchido de fragancias indígenas. De su pluma brota, como arroyo de aguas cristalinas, el texto del *Nican Mopohua*, espejo claro de inculturación. Damos, a modo de ejemplo, algunos rasgos del encuentro de la fe cristiana y la cultura indígena.

Los nombres de Dios

Ya hemos aludido a que los nombres que la Virgen da a Dios son los mismos que los grandes textos religiosos y poéticos nahuas —por ejemplo, en la poesía de Netzahualcóyotl—, dan a Dios, pero en labios de María de Guadalupe están ya henchidos de contenido cristiano.

Los nombres que la Virgen se da a sí misma y que le da Juan Diego

Yo soy la perfecta siempre Virgen Santa María, Madre del verdaderísimo (Valeriano, 1998, p. 26): subraya el rasgo de virginidad, no desconocido, como decíamos, entre los dioses aztecas. En el Tepeyac ya se veneraba la diosa madre protectora *Tonantzin* o “nuestra venerable madre”. La conjunción de Virgen y Madre del único verdadero Dios es la novedad y plenitud frente a la “Madre Coatlicue” que concibió también virginalmente.

“Yo que soy tu Madre”, *nica nimonantzin*, por tanto, Madre del Dios verdadero y madre tuya y de tus hermanos indígenas (Valeriano, 1998, p. 119).

Y a través de Juan Bernardino, quiere que se le llame *cenquizca Ichpochtli Sancta María de Guadalupe*, la Perfecta Virgen Santa María de Guadalupe, su amada Imagen, *in itlazoixiptlatzin*. De nuevo recalca su virginidad y da su nuevo nombre de *Guadalupe*, familiar a Zumárraga, eufónico y hermoso también para los indígenas, dejándoles “su amada imagen” (Valeriano, 1998, p. 208).

Juan Diego, el Mensajero

Toda la narración del *Nican Mopohua* y todo el evento de Guadalupe está entretejido en un diálogo entre la noble Señora del cielo y el indito Juan Diego, no sin un designio conscientemente trazado y ejecutado: la Virgen eligió como interlocutor privilegiado y como embajador suyo al indio Juan Diego Cuauhtlatotzin. Ella misma dirá que no le faltan servidores entre los letrados y gente de alcurnia, pero ella quiere que sea Juan Diego su embajador ante el obispo y ante el pueblo. Con esta elección la Virgen declara la dignidad de los indígenas como gente de razón, capaz no sólo de acoger el mensaje cristiano, sino también de ser testigos convencidos y fieles del mismo, tierra bien preparada para las virtudes de la fe, de la caridad, de la esperanza, de la humildad y la fidelidad, con actitudes delicadísimas de filiación ante Dios Padre y ante María Santísima, con gran sensibilidad ante el mensaje cristiano. El ejemplo más ilustre es quien llegará a ser San Juan Diego Cuauhtlatotzin.

La transmisión del relato de las apariciones al pueblo indígena, no la recibió de gente extraña ni en lengua y expresiones ajenas a su mundo cultural, sino por boca de uno de ellos, con el lenguaje, la sensibilidad y el mundo simbólico que les eran familiares. He aquí otro hito de auténtica inculturación, una labor de filigrana tejida por las delicadas manos y por el corazón de la gran *Cihuapilli*.

Juan Pablo II lo expresó muy bien en la homilía de la beatificación de Juan Diego (1990b):

La amable figura (de Juan Diego) es inseparable del hecho guadalupano, la manifestación milagrosa y maternal de la Virgen, Madre de Dios, tanto en los monumentos iconográficos y literarios, como en la secular devoción que la Iglesia de México ha manifestado por este indio predilecto de María. A semejanza de los antiguos personajes bíblicos, que eran una representación colectiva de todo el pueblo, podríamos decir que Juan Diego representa a todos los indígenas que acogieron el Evangelio de Jesús, gracias a la ayuda maternal de María, inseparable siempre de la manifestación de su Hijo y de la implantación de la Iglesia, como lo fue su presencia entre los Apóstoles el día de Pentecostés (5)

Y en la homilía de canonización de Juan Diego, decía Juan Pablo II (1990):

El acontecimiento guadalupano, como ha señalado el episcopado mexicano, significó el comienzo de la evangelización con una vitalidad que rebasó toda expectativa. El mensaje de Cristo a través de su Madre tomó los elementos centrales de la cultura indígena, los purificó y les dio el definitivo sentido de salvación. Así pues, Guadalupe y Juan Diego tienen un hondo sentido eclesial y misionero y son un modelo de evangelización perfectamente inculturada (3).

El lenguaje tierno de la Virgen y de Juan Diego: la sensibilidad humana e incluso poética de todo el relato, lleva el sabor de la idiosincrasia indígena y aun del modo de ser del mexicano actual. La Virgen saluda a Juan Diego con un diminutivo que, en lenguaje náhuatl, expresa cariño y respeto a la vez: *Juantzin, Juandiegótzin*, “Juanito, “Juandieguito, “Juanito querido” (Valeriano, 1998, p. 12). Luego le dice: *Tlaxiccaqui noxcoyuh Juantzín*, “escucha hijo mío, el más chiquito, Juanito” (Valeriano, 1998, p. 23). Nos parece estar escuchando a una madre mexicana de nuestros tiempos dirigirse a su hijo en la intimidad del hogar. Y el modo y los términos con que le responde Juan Diego: *Notecuiyé, Cihuapillé, Nochposchtziné*, literalmente: “Señora mía, Reina (mía), Muchachita mía” (Valeriano, 1998, p. 24).

Y cuando lo serena recordándole su protección materna:

¿No estoy aquí yo que soy tu Madre? ¿No estás bajo mi sombra y resguardo? ¿No soy la fuente de tu alegría? ¿No estás en el hueco de mi manto, en el cruce de mis brazos? ¿Tienes necesidad de alguna otra cosa? (Valeriano, 1998, p. 119).

Pienso que un mexicano se estremecerá al escuchar en estas palabras el eco de palabras y gestos muy semejantes de la propia madre.

He aquí, pues, el *Nican Mopohua* como modelo de inculturación sabia y bien lograda. En palabras de Juan Pablo II en la misma homilía de canonización de Juan Diego en la Basílica de Guadalupe:

Es conmovedor leer los relatos guadalupanos, escritos con delicadeza y empapados de ternura. En ellos la Virgen María, la esclava “que glorifica al Señor” (Lc. 1, 46), se manifiesta a Juan Diego como la Madre del verdadero Dios. Ella le regala, como señal, unas rosas preciosas y él, al mostrarlas al obispo, descubre grabada en su tilma la bendita imagen de Nuestra Señora (Juan Pablo II, 1990, 3).

La imagen

Lo que hemos definido como la inmersión de la Buena Nueva en el corazón de la cultura de un pueblo —esto es inculturación—, lo encontramos en la imagen de la Virgen de Guadalupe de manera antonomástica.

Una mañana fresca de diciembre de 1531 aparece inesperadamente al indio Juan Diego Cuauhtlatoatzin una mujer en la colina del Tepeyac. Tal encuentro se habría quedado como una visión fugaz a una sola persona, Juan Diego, que nos habría descrito cómo era la Señora y nosotros lo habríamos barruntado, como en el caso de Lourdes o de Fátima, por las descripciones del vidente. Sin embargo, he aquí que sucede otro hecho inesperado y superior a la imaginación de Juan Diego: la Virgen le da un retrato de sí misma que aparece improvisamente en el ayate del indio cuando éste lo despliega para entregar al obispo las rosas de Castilla que ella le envía como la señal pedida.

Buscando una lectura inculturada de la imagen de Guadalupe, expondremos escuetamente tres puntos: la imagen como *amoxtli* o códice azteca, la descripción del rostro de la mujer que aparece en el ayate y las diversas lecturas iconográficas de Guadalupe.

La imagen de la Virgen de Guadalupe como un *amoxtli*

Los aztecas y los mayas empleaban códices con páginas hechas de piel de animal o de materia vegetal, como amate o masa de penca de maguey macerado sobre la que se ponía una imprimación blanca de yeso o de otro material sobre la que escribían o pintaban. En ellos consignaban sus crónicas sobre reyes, dioses, pueblos, tributos, calendarios, batallas, etc. Un códice no se lee como un libro occidental de izquierda a derecha y de arriba abajo, sino que se interpreta por medio de glifos, figuras y colores completados por las tradiciones orales transmitidas fidelísimamente por métodos mnemotécnicos muy eficaces.

Desde inicios del siglo veinte se tomó conciencia entre los estudiosos del evento guadalupano, que la imagen pintada de la Virgen de Guadalupe era un *amoxtli* o códice al modo de los códices aztecas. Desde entonces se ha escrito

mucho sobre la imagen de Guadalupe como *amoxtli*. Sin embargo, hay que decir que aún falta el estudio definitivo y técnico que nos descubra las riquezas antropológicas, religiosas y culturales encerradas en esa admirable imagen y su densidad religiosa como síntesis de cultura azteca y mensaje cristiano. Recogemos aquí algunas conclusiones de los estudiosos más autorizados.

La imagen está impresa en el ayate o tilma hecha de material vegetal, por ejemplo de ágave, que normalmente se pulveriza en unos veinte años. En cambio, la tilma de Juan Diego, sin ningún aparejo ni tratamiento, lleva ya cuatrocientos ochenta y un años hasta la fecha de 2012, y sigue igual de fresca y flexible como el primer día. La duración de la tilma es ya, en sí, un primer mensaje.

No es el caso detallar en el corto espacio de un artículo, los diversos símbolos, glifos y figuras que hay en la imagen de Guadalupe, con su traducción y significación respectiva. Bástenos decir que es una síntesis en sus colores, en el sol, las estrellas, la luz, las flores, etc., del mundo religioso, cosmogónico, antropológico y cultural azteca. Aquí sólo aludimos de paso.

Reunimos los símbolos por grupos afines. Empecemos por los *signos uránicos*: la imagen de Guadalupe está nimbada de sol, pisa sobre la luna, su manto está tachonado de estrellas y ella está enmarcada en un óvalo que se abre paso entre las nubes. Las religiones indígenas de Mesoamérica, hasta la tierra del Fuego, son religiones uránicas, que veneran el sol, los astros, las nubes, la lluvia y los fenómenos naturales a ellos ligados, como expresiones de la divinidad. María de Guadalupe está justamente enmarcada en la tradición religiosa de los pueblos indígenas americanos —he aquí un extremo del binomio de la inculturación—, pero al asumirlos en sí, les da su justa significación religiosa: Ella es la Madre del Único Dios verdadero que ha creado el cosmos con todos sus elementos y al hombre como centro de este cosmos; más aún, ella es la Madre del Dios encarnado, hecho hombre, que es el verdadero Señor y Rey de todo lo creado: —he aquí el otro extremo del binomio de la inculturación—.

Según algunos estudiosos, la Virgen está diciendo también la fecha precisa y el lugar en que se aparece por medio de las estrellas del manto: sobrepone el mapa estrellado de México del solsticio de invierno de 1531, pero haciéndolo desde arriba de la bóveda celeste, comprobará que las constelaciones corresponden a las estrellas que se ven en el manto de la Virgen: se aparece el 12 de diciembre de 1531, por la mañana.

El moño negro que cuelga de la cintura, indica que es una joven encinta, que lleva en su seno un ser humano. ¿Quién es? Sobre el vientre hay un jazmín mexicano de cuatro pétalos con un botoncito en el centro; es el signo *nahui ollin* o *innollinn*, el centro de la cosmogonía y de la teogonía náhuatl, los cuatro puntos cardinales y el origen de la vida y del dinamismo del cosmos. El indígena “leía” que esa joven mujer era la Madre del Autor de la vida y del movimiento de la creación.

Un detalle admirable: *la túnica de un rosa* aparentemente desvaído, sobre la que están apenas diseñadas sólo en líneas doradas unas flores barrocas que no siguen los pliegues de la túnica y que delatarían la mano de un pintor inexperto, en realidad es túnica de reina, de un material muy fino como tul o seda de altísima calidad; por ser tan fina cae desde el cuello hasta los pies sin hacer ningún dobléz. Los pliegues, pues, los vemos a través de esta túnica rosada y corresponden a la vestimenta blanca del fondo interno que viste la noble Señora. Quien tenga una computadora puede aumentar algunos grados y comprobar los dos niveles entre túnica rosada y fondo blanco grueso, como de lino. ¿Qué pintor, por hábil que fuese, podría lograr tal efecto? Las flores sobre la túnica rosada son las flores del cerrito donde tiene lugar la aparición, el Tepeyac. En su etimología náhuatl significan: *tepetl yacac*, “en la nariz del cerro”.

Descripción de la imagen por Miguel Cabrera

La imagen ha sido descrita minuciosamente por varios escritores del siglo XVII, como Fernando de Alva Ixtlixochitl (1600) o Miguel Sánchez (1648). Nosotros preferimos la del gran pintor Miguel Cabrera que en 1756 pudo examinar la imagen varias veces sin el cristal de protección, haciendo tres copias de

la imagen, una para el arzobispo de México, otra para el P. Francisco López, jesuita, que la llevaría a Roma en el año 1754 para el Papa Benedicto XIV, y la tercera para conservarla él como modelo para otros pintores que desearan reproducir fielmente la imagen de Guadalupe. Miguel Cabrera es considerado el mejor pintor de su tiempo y por las numerosas obras que de él conservamos, tal calificativo está muy bien merecido. En esta descripción nos interesa resaltar lo que dice sobre el rostro de la Virgen. Oigamos a Cabrera (1756):

Es su amabilísimo rostro de tal contextura, que ni es ni delgado ni grueso: concurren en él aquellas partes de que se compone una buena pintura, como son hermosura, suavidad y relieve. Déjanse ver en él unos perfiles en los ojos, nariz y boca tan dibujados, que sin agravio de las tres partes dichas, le agregan tal belleza, que arrebatara los corazones a cuantos logran verla. La frente es bien proporcionada, a la que le causa el pelo, que es negro, especial hermosura, aun estando en aquel modo sencillo que nos dicen usaban las indias nobles de este reino. Las cejas son delgadas y no rectas; los ojos bajos y como de paloma, tan apacibles y amables que es inexplicable el regocijo y reverencia que causa el verlos. La nariz, en bella y correspondiente proporción con las demás partes, es linda. La boca es una maravilla: tiene los labios muy delgados, y el inferior, o por contingencia o misteriosamente, le cayó en una marra o nudo del ayate, que elevándolo un tanto cuanto le da tal gracia, que como se sonrío embelesa. La barba corresponde con igualdad a tanta belleza y hermosura. Las mejillas sonrosean y el colorido es poco más moreno que el de la perla. La garganta es redonda y muy perfecta; y en fin es este benéfico rostro un compendio de perfecciones, pues aquella amabilidad atractiva tan respetable que se experimenta al verla, creo que resulta de aquel conjunto de divinas perfecciones que en él residen (pp. 518-519).

A esta descripción nosotros añadimos algunos rasgos más. Es el rostro moreno de una jovencita en un momento en que ni indios ni españoles aceptaban el fruto de su unión, sino que lo despreciaban por distinto motivo. La Virgen de Guadalupe adoptó este arquetipo biológico manifestando así su misión y función: “Daré todo mi amor [...] porque yo en verdad soy vuestra Madre compasiva, tuya y de todos los que en esta tierra estáis en uno, y de las demás variadas estirpes de hombres que me aman” (Valeriano, 1998, pp. 28-31).

Es un símbolo admirable de *reconciliación*: en su rostro se pueden reconocer tanto el indígena cuanto el español; es un rostro nuevo, síntesis del viejo mundo —semítico, ibérico, romano, godo y africano— y del nuevo mundo —indio americano, fuertemente emparentado con Asia y con África—. ¡Esta es

la gran obra de *Tonantzin Guadalupe*, la Madre de todos, en México y en toda América! Es el grado supremo de inculturación y la sabia ley ya enunciada por Pablo:

Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley —aun sin estarlo— para ganar a los que están bajo ella. Con los que están sin ley, como quien está sin ley para ganar a los que están sin ley, no estando yo sin ley de Dios sino bajo la ley de Cristo. Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos (1 Cor. 9, 20-21).

Y en la Carta a los Colosenses también había dicho: “(En Dios) ya no hay griego y judío, circuncisión e incircuncisión, bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo en todos” (3, 11). La Virgen María se ha hecho india con la india, mestiza con las mestizas, española con las españolas. Los obispos de América Latina, en Puebla, escribieron una página memorable:

El Evangelio, encarnado en nuestros pueblos, los congrega en una originalidad histórica cultural que llamamos América Latina. Esa identidad se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe, que se yergue al inicio de la evangelización (Puebla, 1979, p. 446).

Lenguaje iconográfico

De todo lo anteriormente dicho podemos deducir que puede haber distintas lecturas iconográficas de la Virgen de Guadalupe.

La lectura europea que Zumárraga hace ve, como en cualquiera otra pintura mariana, una Purísima rodeada de resplandores en un óvalo de nubes y luz, con el rostro inclinado hacia la derecha y mirando hacia abajo como quien escucha a alguien. Su túnica es rosado suave y el manto estrellado de color azul. Pisa sobre la luna, que también es símbolo bíblico, por ejemplo, la mujer descrita en el capítulo 12 del Apocalipsis; la lleva un ángel, lo cual hace de la representación una combinación entre Purísima y Asunción.

Los indígenas la veían de manera integral, interpretando adecuadamente los diversos glifos, símbolos y colores de este *amoxtli* singular. En él veían, transfigurado y elevado, todo su mundo y sus tradiciones religiosas. Y había en

ellos una respuesta de identificación cordial con alguien que era uno de ellos y era Reina y era Madre, alguien que entraba a formar parte de su familia.

Los mestizos, a su vez, veían en el rostro de la grande *Cihuapilli* o Reina Celestial, los rasgos propios de la nueva estirpe que estaba naciendo y se sentían inmediatamente identificados con ella: su rostro, el de ellos, adquiere carta de ciudadanía y de nobleza; en modo alguno serán ellos menos que los indígenas ni que los españoles. Están ambos hermanados por múltiples lazos de familia.

En la imagen de Guadalupe y en todo el evento guadalupano, brilla una feliz unión entre cultura indígena y cultura ibera, mejor dicho, entre visión indígena y visión cristiana. A esto llamamos inculturación perfecta.

Mi “Casita sagrada” o ermita

La “Casita sagrada”

En el mensaje que la noble Señora da a Juan Diego uno de los datos mejor subrayados es justamente su deseo de que se le levante una “ermita” o “Casita sagrada” (*noteocaltzin*, literalmente “mi casita sagrada”, *noteocal*, “mi templo”) (Valeriano, 1998, pp. 26-32). Impresiona no sólo la petición de una ermita por parte de la noble Señora que se aparece a Juan Diego, sino la insistencia con que lo hace; es lo primero que le pide cuando se le aparece en la colina del Tepeyac el sábado 10 de diciembre de 1531 por la mañana: *mucho quiero, mucho deseo que aquí me levanten mi ermita (mi casita sagrada)* (Valeriano, 1998, p. 26). Repite su petición al aparecerse por segunda vez, en la tarde del mismo día 10: *De mi parte hazle saber (al obispo), hazle oír mi querer, mi voluntad para que “realice, haga mi templo que le pido” (quichihuaz noteocal niquitlanilia)* (Valeriano, 1998, p. 61).

Al día siguiente, domingo 10 de diciembre, Juan Diego repite al obispo la petición de *iteocaltzin*, de una ermita suya, de la Virgen (Valeriano, 1998, p. 73). El obispo le pide a Juan Diego una señal para convencerse de que es la Madre de Dios quien pide el templo. Al retorno, la Virgen no se molesta por la petición de una señal y da cita a Juan Diego para el día siguiente, sin embargo,

Juan Diego no regresa el lunes 11 porque su tío se ha enfermado gravemente y va a buscar al médico. El martes 12, como su tío se ha agravado, va a buscar a un sacerdote en Tlaltiloco, pero la Virgen le sale al paso, le dice que su tío ya está curado y lo manda a la cumbre del cerrito a cortar las rosas que ha de llevar al obispo como señal de que ella lo manda para que “haga que se levante mi templo que le he pedido”, *inic mochihuaz moquetzaz ni noteocal oniquitlani* (Valeriano, 1998, p. 142). En realidad, la Virgen envió al obispo no una sino tres señales de que era ella quien pedía la casita sagrada: las rosas, la imagen estampada en el ayate y la curación de Juan Bernardino. Convencido y conmovido, Zumárraga procede inmediatamente a hacer levantar la ermita, que quedó techada y lista en poco más de quince días.

Significado del templo o “Casita sagrada”

Para los aztecas, como para muchos pueblos antiguos, la construcción de un templo marcaba el inicio de una ciudad y el principio de identidad y agregación de una nación. No podía haber pueblo sin templo y en torno al templo. María de Guadalupe, con su ermita, señala el nacimiento de un pueblo nuevo, como es la nueva sociedad latinoamericana que va a nacer.

Finalidad de la ermita que pide la Virgen

¿Para qué quiere la noble Señora una casita santa en el Tepeyac? Ella misma lo dice: ante todo para mostrar a su Hijo, el Salvador, a todos los pueblos de América; para hacer ella de intercesora ante su Hijo, para mostrar su amor materno y su misericordia a esos mismos pueblos (Valeriano, 1998, pp. 27-33). Quiere hacer de su templo del Tepeyac lugar de acogida de los pueblos de América y del mundo, foco de irradiación de la gracia salvadora de Cristo y del amor misericordioso e intercesor de ella como Madre de ese mismo Salvador.

La realidad o historia de la ermita

Construida la ermita, empieza a ser centro de devoción del pueblo. Son tantos los que acuden a visitarla, que la ermita se queda chica y hay que

construir una nueva, más grande, de cantera, mandada hacer por el segundo arzobispo de México, el dominico Fray Alonso de Montúfar.

A principios del siglo XVII se construyó una nueva iglesia donde la Virgen pudiera ser honrada con mayor esplendor. Fue consagrada e inaugurada en 1622. Era una obra de cantera, rodeada de un muro almenado. La cercanía del lago y lo frágil del subsuelo dañaron la estructura de la iglesia y hacia fines del siglo XVII tuvo que ser derruida.

El 25 de marzo de 1695, fiesta de la anunciación del Señor, fue puesta la primera piedra del nuevo santuario, con traza de Pedro de Arrieta. El templo, que fue inaugurado en 1709, sigue en pie hasta el día de hoy y es muestra de la grandiosa y bella arquitectura barroca del siglo XVIII: la conocemos hoy como “la antigua basílica”.

En el siglo pasado, con el lento hundimiento de la estructura por el subsuelo fangoso de la antigua laguna de Tenochtitlán, el hermoso templo de cantera empezó a hundirse, inclinándose peligrosamente, y a cuartearse por varias partes; además, por la insuficiencia del espacio para los miles de fieles, se abandonó el antiguo edificio barroco y se inició la construcción de la nueva basílica moderna, ideada por el gran arquitecto Pedro Ramírez Vázquez en forma de tienda —de tantas resonancias bíblicas y de tan denso simbolismo para un pueblo en cuya religiosidad, la peregrinación ocupa un rango de importancia—, la cual se inauguró el 12 de octubre de 1976. La nueva basílica ha venido a ser hogar común de todos los mexicanos y de todos los cristianos de América. Allí van los padres de familia a pedir por sus hijos. Los hijos a pedir por sus padres, la novia a pedir por un buen partido, el estudiante por una buena elección de carrera o una buena profesión, los enfermos, los obreros, los indígenas, los campesinos, los políticos, los artistas. Santa María de Guadalupe es el polo materno de todas las familias de México.

La basílica de Guadalupe es el gran crisol en que se ha fundido lo mejor del pueblo indígena y criollo de México, para sacar de allí el oro de una fe de altísimos quilates, que ha dado santos, mártires, confesores, fundadores, pastores y el río caudal del pueblo cristiano. El “México siempre fiel” ha sido

forjado en el crisol de Guadalupe. La “Casita sagrada” (*itlazochantzin*) de la noble Señora ha venido a situarse en el corazón de la vida y la cultura de un pueblo. He aquí otro ejemplo de perfecta inculturación.

Religiosidad popular que brota de Guadalupe

Fruto y expresión de esa vigorosa inculturación de Guadalupe, en el centro y en el corazón de un pueblo, es la rica y multiforme religiosidad que allí ha florecido.

Concepto

Suponemos conocida la definición descriptiva que de la religiosidad nos da el Documento de Puebla (1979): “es el conjunto de hondas creencias, selladas por Dios, de las actitudes básicas que de esas convicciones derivan y las expresiones que las manifiestan” (p. 1). El Documento de Aparecida (2007), añade algunos elementos significativos: la piedad popular es una suerte de espiritualidad del pueblo que responde a las preguntas fundamentales de la existencia, como es la identidad, el origen, el fin último; es una expresión espontánea de confianza en Dios y de amor a Él, a la Virgen, a los santos; de aquí la organización de las fiestas patronales, el cirio encendido, las danzas, la integración de todo lo humano, que implica no sólo lo simbólico, sino también lo corpóreo y lo sensible. Dentro de estos elementos está el santuario como espacio sagrado donde el peregrino experimenta el encuentro con Dios, con la Virgen que lo escucha y acoge; están las peregrinaciones, está el rito festivo, el canto, la danza, la vestimenta, la ofrenda, la manda o el voto, las actitudes de fraternidad y solidaridad, las cofradías y los grupos. (pp. 258-265).

Entre las manifestaciones de la religiosidad guadalupana, las hay a nivel social, a nivel familiar y a nivel individual.

A nivel social

Encontramos la geografía de México sembrada de templos y capillas dedicadas a Nuestra Señora de Guadalupe que protege al pueblo de México con su imagen en mosaicos, calles, caminos, jardines y fuentes. También es cos-

tumbre que la imagen de la Virgen de Guadalupe tenga su altarcito o un cuadro en la nave de la fábrica, en el taller u oficina de trabajo o en el taxi. Cuando se sale en grupo a misionar, antes se va a la basílica para encomendarse a la Madre de Dios.

En cuanto a los modos de expresión de esta devoción guadalupana, los hay desde los más clásicos, como la poesía, el teatro, la música, la danza, la pintura, la escultura o la arquitectura, hasta los más modernos como las películas o los montajes electrónicos. En México se da también el espectáculo colectivo del 12 de diciembre, con el canto de las “Mañanitas” a la Virgen. ¡Todo un pueblo reunido en torno a la Virgen de Guadalupe, físicamente o por radio y televisión!

Fenómeno social es también la peregrinación al santuario de Guadalupe individualmente, en familias, parroquias, diócesis, provincias eclesiásticas; asimismo, escuelas, fábricas, gremios, pueblos y municipios, asociaciones civiles, todo mundo, por lo menos una vez en la vida, peregrina a los pies de la Señora del Tepeyac. Peregrinar es uno de los modos más antiguos con que se empezó a honrar a Tonantzin Guadalupe, desde el tiempo de la primera evangelización.

¿Qué fuerza invisible mueve a estos peregrinos? Son motivos de la fe y del corazón: van a agradecer a la Virgencita un favor, a cumplir una manda o a pedirle una nueva gracia; quieren honrarla como a la Madre de Dios y Madre de cada uno de nosotros, quieren ir a verla siempre que sea posible, porque son sus hijos; es una visita de amor en la que aprovechan para confesarse y comulgar.

La peregrinación es imagen de la vida del hombre y de la mujer, peregrinos en esta tierra hacia la casa paterna definitiva; hacer fiesta, crear jolgorio, porque la cercanía de nuestra Madre nos produce alegría y contento. El santuario de Guadalupe ha llegado a ser no sólo meta de peregrinación de millones de mexicanos, sino también lugar de celebración de la fe de miles de creyentes del mundo entero.

A nivel familiar

La devoción a la Virgen de Guadalupe se vive predominantemente en el ámbito familiar, como algo doméstico y entrañable. No hay lugar que no esté presidido por un cuadro, hornacina o altarcito de la Virgen de Guadalupe: en la sala de estar, en la cocina, en el dormitorio, en el patio o en el jardín. Luego, no hay tiempo o celebración familiar en que no esté presente la Virgen de Guadalupe: cuando nace un hijo, cuando se le bautiza, cuando hace la primera comunión. Cuando algún miembro de la familia enferma de gravedad, normalmente la madre hace una manda a la Virgen de Guadalupe, como ir descalza o de rodillas a su santuario. Cuando se celebran los quince años de la niña, se tiene una misa y se deposita el ramo de flores recibido a los pies de la Virgencita. Son siempre los padres quienes regalan una medallita u otro abalorio guadalupano al hijo o a la hija para que lo lleve al cuello.

A nivel individual

Hay tantos modos de vivir el amor a la guadalupana, a la virgencita, cuantas son las personas. Aquí lo podríamos describir en diversos niveles: uno más visible, como el gusto por llevar una imagen de la Virgen en la camiseta o en la cachucha, en una medalla colgada al cuello o en un abalorio al modo de un *souvenir*; procurarse un cuadro de la Virgen para la propia habitación u oficina de trabajo; o construir una imagen guadalupana en un muro con teselas de azulejos; incluso entre los jóvenes hay quien se inflige tatuajes en el brazo, en el pecho o en la espalda, con la imagen de la Virgen de Guadalupe: es un modo juvenil de expresar la devoción a María, cuya imagen graban también en su piel además de llevarla en el corazón.

Hay otro nivel, no tan visible, pero no menos genuino, el de las miradas que el peregrino dirige a la imagen original de la Basílica de Guadalupe, mientras el tapete móvil lo va llevando bajo el cuadro por no más de sesenta segundos; es una mirada cargada de silencio y de súplicas como gritos de esperanza; están los gestos silenciosos y elocuentes de quien toca el cuadro de la Virgencita y luego se santigua, o de quien le enciende una veladora suplicante. Y en el nivel del corazón está quien le lleva unos ramos de rosas, quien le hace una manda, quien acude a cumplirla o a darle gracias. Los modos de

expresar y vivir el amor a la Morenita son tan variados como múltiples son los rostros de las personas, cada cual con su propio perfil.

Conclusiones

Estos son los principales campos en que se realiza a la perfección el proceso de inculturación en el evento guadalupano. Siguiendo los pasos de la primitiva Iglesia, más aún, de Cristo en su encarnación, María de Guadalupe asume la realidad de la cultura indígena, se aparece al indio Juan Diego Cuauhtlatoatzin en 1531 en el Tepeyac, le da las rosas y su imagen para que las lleve al obispo de México como señales de que Ella quiere un templo para mostrar al verdadero Dios por quien se vive. María de Guadalupe es Madre misericordiosa de cuantos a Ella acuden. Tal es el milagro de la inculturación guadalupana.

Roma, 12 de diciembre, fiesta de la Santísima Virgen de Guadalupe.

Referencias

- Cabrera, M. (1756). *Maravilla Americana*. En: De la Torre, E. & Navarro, A., *Testimonios históricos guadalupanos* (pp. 518-519). México: Fondo de Cultura Económica.
- Concilio Ecuménico Vaticano II. (1965). *Constitución Pastoral Gaudium et Spes. Sobre la iglesia en el mundo actual*, 44, 227-290.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1979). *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Documento de Puebla.
- Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM. (1992). *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana, Jesucristo ayer, hoy y siempre*. Documento resultado del trabajo de los obispos de Latinoamérica, durante la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Santo Domingo, conclusiones.

- Consejo Episcopal Latinoamericano. (2007). *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento Conclusivo* (3ra. Ed.). Aparecida: Centro de Publicaciones del CELAM.
- Guerrero, J.L. (1988). *El "Nican Mopohua". Un intento de exégesis, (tomo I)*. México: Ed. Realidad, Teoría y Práctica, Cuautitlán.
- Juan Pablo II. (1990). Homilía de beatificación de Juan Diego Cuauhtlatoatzin. En: *Conferencia Episcopal mexicana* en documento del 14 de mayo de 2002.
- Juan Pablo II. (1990a). *Carta encíclica Redemptoris misio* (7 de diciembre).
- Juan Pablo II. (1990b). *Homilía de beatificación de Juan Diego Cuauhtlatoatzin* (6 de mayo).
- Juan Pablo II. (1985). *Carta encíclica Slavorum Apostoli* (2 de junio).
- Mendieta, G. (1971). *Historia eclesiástica indiana*. México: Ed. Porrúa.
- Pablo VI. (1975). *Exhortación Apostólica Evangelii nuntiandi* (8 de diciembre).
- Rojas, M. (2001). *Guadalupe. Símbolo y evangelización*. México: Design & Digital Print.
- Valeriano, A. (1998). *Nican Mopohua*, (trad. Rojas, M.). México: Ed. Fundación la peregrinación.

CLAVES PARA UNA IGLESIA QUE SABE COMUNICARSE CON EL HOMBRE DE HOY

Key points to create a church that knows how to communicate in today's world

Recibido: 17 de enero de 2014 / aprobado: 2 de mayo de 2014

*Diego Alejandro Pérez Múnera**

Resumen

Ante la globalización, y los cambios que esta le presenta a la humanidad, es fundamental que la Iglesia repiense su método de evangelización, su manera de comunicar el mensaje de salvación y el lenguaje que usa para hablar de Dios. Es evidente que para dar respuesta a los signos de los tiempos es necesaria una renovación eclesial; por ello, el presente artículo ofrece algunas claves para que la Iglesia se pueda comunicar con el hombre de hoy. Una propuesta actual que ofrece luces sobre cómo se debe evangelizar en una humanidad cada vez más cambiante. En este sentido, se propone una Iglesia encantadora y atrayente, creativa, desafiada, cercana, formada y comunicadora; una Iglesia no dirigida por una idea de auto-conservación, sino ante todo pastoral, del pueblo, misionera y que se sabe comunicar en el lenguaje y por los medios que el mundo actual le presenta.

Palabras clave:

Iglesia; renovación; comunicación; lenguaje; medios de comunicación.

Forma de citar este artículo en APA:

Pérez Múnera, D. A. (2014). Claves para una iglesia que sabe comunicarse con el hombre de hoy. *Revista Perseitas*, 2 (2), pp. 233-243.

* Comunicador Social de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Asistente de Planeación de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Correo electrónico: diego.perezmu@amigo.edu.co

Abstract

In a globalized society and the changes it brings on humanity, it is very important that the church thinks about its evangelization methods, its way of communicating its message of salvation, and the language used to talk about God. It is obvious that, in order to respond to the signs of times, an ecclesiastical renovation is required; this article, based on such needs, proposes some tips for the church to communicate with humankind. An updated proposal that offers a perspective on how a changing humanity ought to be evangelized. The idea is to have a charming and appealing church, one that is creative, challenging, well established and communicative, close to its people; not a church whose focus is to survive, but a pastoral church for the people, a missionary that knows how to communicate through language and the current media.

Keywords:

Church; renovation; communication; language; mass media.

Es evidente que la Iglesia, con el objetivo de responder a los signos de los tiempos, requiere una transformación, no sólo administrativa, sino del método de evangelizar; de la forma de vivir y recrear ese mensaje de salvación, que debe ser llevado a todos los seres humanos y en todos los rincones de la tierra; y de la interpretación de esa misión encomendada por Cristo a sus primeros discípulos, y que hoy se hace extensiva a todos aquellos que quieren seguir, servir y vivir el amor de Dios, con corazón, valentía y fuerza.

Para lograr esa transformación, es necesario que la Iglesia y todos los que de ella hacemos parte, reconozcamos los cambios sociales y culturales que devienen de construcciones históricas y conceptos nuevos sobre el mundo, los nuevos lenguajes, las nuevas maneras de comunicar, los nuevos desafíos tecnológicos y comunicacionales. La Iglesia debe comprometerse más con esa evangelización del hoy, que no sólo pide que una parroquia tenga página web, que un sacerdote se integre a Facebook, o que el Papa trine en Twitter, sino que se debe dar más trascendencia a esa unión de Iglesia y comunicación; así lo expresó Juan Pablo II (2005), en su Carta Apostólica a los responsables de las comunicaciones sociales,

La comunicación penetra las dimensiones esenciales de la Iglesia, llamada a anunciar a todos el gozoso mensaje de salvación. Por esto, asume las oportunidades que le ofrecen los medios de comunicación social como vías puestas providencialmente por Dios en nuestros días para acrecentar la comunión y hacer más incisivo el anuncio (6).

Entendiendo entonces que esa unión entre comunicación e Iglesia no debe ser interpretada sólo como uso de los medios de comunicación, es necesario reconocer algunas claves para una Iglesia renovada.

Una primera clave es aquella que nos ofrece una **Iglesia encantadora y atrayente**; es claro, para empezar, que la Iglesia tiene que actualizarse, recrearse e innovar, porque el mensaje de Dios debe ser atractivo para los jóvenes, para los que no le conocen, para los que se han separado, para los que han perdido la fe y la esperanza. Lo nuevo de Dios hay que contarle; hay que hablar de un Dios atrayente, contextual, bondadoso, amoroso, que perdona y acompaña.

No más la idea de un Dios que castiga, que es rencoroso, que destruye. Eso es un discurso que sólo será válido en las Escrituras, como memoria, como la tradición del Pueblo de Dios que se narra en el Antiguo Testamento; pero la Iglesia, en la actualidad, debe atraer, encantar e innovar, para recrear así la presencia de Dios en medio de las dificultades del hoy; debe actualizar su mensaje para presentárselo al ser humano del hoy.

Ciertamente, los mensajes tienen que ser actuales y relevantes y los medios tienen que ser adecuados a cada momento. Pero comunicar es más que eso. Comunicar es dirigir y por tanto, aportar visión y esperanza, lograr que las personas se comprometan y den su vida, en este caso lograr que la fe vuelva a vivirse y Dios esté presente (Pérez-Latre, 2012, p. 172).

Y en ese camino de innovación, la Iglesia debe cambiar su lenguaje, la manera de transmitir ese mensaje de amor, la forma de evangelizar. Dicho lenguaje debe ser llamativo, incluyente, preciso y contextual. Un lenguaje que permita la comunicación ida y regreso, el diálogo, la realimentación. Antes se hablaba de un emisor, que enviaba el mensaje, y un receptor que lo recibía de manera pasiva, ya que no interpelaba, sólo escuchaba y asimilaba. Hoy se habla de ese mismo emisor que transmite el mensaje, pero trasciende de un receptor pasivo a un receptor activo, es decir, aquel que recibe el mensaje, lo escucha, pero también lo comparte, lo transforma, lo critica, logrando con ello una comunicación de ida y vuelta.

En términos eclesiales, el hombre que escucha la Palabra de Dios en el mundo actual, la escudriña, la interpreta, la interpela, la devuelve con preguntas, con inquietudes, y decide si aceptarla o no, si compartirla o no; y esa interpretación positiva, ese llevar al hombre el mensaje de salvación, sólo se logra por medio de un lenguaje renovado, de unas palabras acordes al contexto, de una comunicación interactiva. Se necesita entonces:

- **Un lenguaje contextual.** Los teólogos y las teólogas, los sacerdotes, los religiosos y las religiosas, y todos los que vivimos el camino de la evangelización, estamos llamados a hablar de Dios, según el contexto, según el público, según la sensibilidad y la realidad particular. No es cambiar el mensaje, es saber transmitirlo. Dobkin y Pace (2007), argumentan que “El

contexto es el ambiente que rodea el proceso comunicativo. La comunicación nunca se da en un vacío fuera del ambiente, sino que siempre surge y recibe la influencia del contexto que lo rodea” (p. 19).

- **Un lenguaje atrayente.** Es fundamental que quien comparte el mensaje lo haga por medio de un lenguaje con ritmo, con entonación, con pausas y levantadas de voz. Ello es atrayente. No nos podemos permitir más mensajes, homilías o conferencias con una voz plana, de volumen bajo, sin expresión en el rostro, sin movimiento en las manos, sin fuerza. Qué bien llega un mensaje a un joven, cuando se le atrae por medio de una voz versátil, fuerte, por medio de un lenguaje corporal. Por qué no, el subir una ceja, el empuñar una mano. No se trata de ser teatreros, pero sí es necesario atraer y no dormir.

Hace mucho que los estudiosos de la comunicación entendieron el poder de los gestos. Los maestros de oratoria de los antiguos griegos y romanos (como Aristóteles, Quintiliano y Cicerón) y los profesores modernos, han hablado sobre la importancia de animar un discurso con movimientos de manos y brazos (Dobkin & Pace, 2007, p. 163).

- **Un lenguaje incluyente.** Hablar de Dios debe ser una maravillosa experiencia y debe incluir, no alejar. Por ello, el lenguaje que se use debe ser tan bien estructurado y preparado que realmente toque corazones. No nos podemos permitir más mensajes y homilías que sólo son resumen del Evangelio o de las lecturas del día, sino que deben ser reflexiones profundas que toquen a cada ser humano, que se identifique con su realidad particular, que le hagan vibrar y luego multiplicar ese mensaje. Así se tenga que escribir y leer la homilía, pero es necesario un lenguaje que incluya, que llegue, que toque, que transforme. Jesús Martín Barbero (1978) expresa que “el lenguaje no es un conjunto de frases, sino la capacidad de generarlas y comprenderlas incesantemente” (p. 88).

La segunda clave nos habla de una **Iglesia creativa**; es decir, una Iglesia que retoma el rumbo pastoral, y no le da tanta prioridad al tema de la administración, de la gestión, del indicador; si bien es cierto que es necesario para el buen funcionamiento una planeación ordenada, la Iglesia debe preocuparse por mejorar sus métodos de pastoral, por garantizar el encuentro con Dios, por

dar respuestas a las preguntas del hombre, por ofrecer caminos; y para ello, es necesaria una pedagogía de amor, innovadora y creativa.

Y dicha creatividad debe estar acompañada por el uso, “el buen uso”, de los medios de comunicación, que no sólo permiten que el mensaje llegue a todos los rincones del mundo, sino que lo hace más atractivo y cercano. La pastoral está desafiada por los medios de comunicación que, utilizados con responsabilidad y prudencia, pueden ser una herramienta *plausible* de evangelización. Así lo confirma Pablo VI (1975), cuando expresa en su exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*:

Puestos al servicio del Evangelio, ellos ofrecen la posibilidad de extender casi sin límites el campo de audición de la Palabra de Dios, haciendo llegar la Buena Nueva a millones de personas. La Iglesia se sentiría culpable ante Dios si no empleara esos poderosos medios, que la inteligencia humana perfecciona cada vez más. Con ellos la Iglesia “pregona sobre los terrados” el mensaje del que es depositaria. En ellos encuentra una versión moderna y eficaz del “púlpito”. Gracias a ellos puede hablar a las masas (45).

Hace poco, incluso, el Papa Francisco (2013) comentaba que la radio puede ser vista como el nuevo púlpito de los sacerdotes, “Yo diría, una radio, una radio católica hoy, es el púlpito más cercano que tenemos. Es donde podemos anunciar los valores humanos, los valores religiosos y sobre todo, anunciar a Jesucristo, al Señor”.

El uso de los medios de comunicación, requiere también de cierto grado de prudencia; no se trata de que el sacerdote o el teólogo deje de ofrecer su mensaje de interpretación de la Palabra de Dios —un mensaje verbal y apalabrado que tiene relevancia por la importancia de la oralidad para los seguidores de la Iglesia—, por pasar al uso indiscriminado de diapositivas; tampoco se trata de una Eucaristía donde el verdadero sentido de recogimiento y vivencia de la experiencia de amor se vea entorpecido por la excesiva utilización de los aparatos tecnológicos, por el video, por el mensaje en *power point*, por la pantalla gigante. Es necesario su uso, no su abuso.

Entonces, la televisión, la radio, la Internet, las redes sociales, y todos los medios de comunicación, deben convertirse en una herramienta aliada de

aquellos que anunciamos el mensaje. No más descuidos, sino más integración. El Papa Juan Pablo II (1990), en su Encíclica *Redemptoris Missio*, afirma: “Quizás se ha descuidado un poco este areópago: generalmente se privilegian otros instrumentos para el anuncio evangélico y para la formación cristiana, mientras los medios de comunicación social se dejan a la iniciativa de individuos o de pequeños grupos” (37, c).

En tercer lugar, y como clave fundamental, se presenta una **Iglesia desafiada**, pues el mundo no debe adecuarse a la Iglesia, es esta la que debe adecuarse a un mundo que cambia a pasos acelerados, y la que debe estudiar el contexto y la realidad particular de la humanidad de hoy, estatuyendo la manera más precisa y certera para hablar de Dios y de su propuesta de vida. La Iglesia de hoy está desafiada al cambio y a la renovación; ya no se quiere más una Iglesia anquilosada, con lenguaje retrógrado, con el mensaje de un Dios lejano y castigador, callada ante los problemas del mundo, olvidada y dejada por el hombre, porque no le ofrece lo que busca, porque no le habla de ese Dios amoroso y cercano que necesita, porque no llega a él por los medios adecuados.

Lo más importante es que la Iglesia es consciente de esta dificultad que le circunda, por ello ha iniciado ese proceso de pensarse y repensarse, en camino a la transformación, a la renovación, al cambio. Debe convertirse en punto de encuentro, en una referencia; ir en busca de los indiferentes; hablar de un Dios actual que responde a las necesidades del ser humano actual.

Hace falta una Iglesia que no tenga miedo a entrar en la noche de ellos. Necesitamos una Iglesia capaz de encontrarlos en su camino. Necesitamos una Iglesia capaz de entrar en su conversación. Necesitamos una Iglesia que sepa dialogar con aquellos discípulos que, huyendo de Jerusalén, vagan sin una meta, solos, con su propio desencanto, con la decepción de un cristianismo considerado ya estéril, infecundo, impotente para generar sentido (Papa Francisco, 27 de julio de 2013).

Y para hacer más fácil ese desafío, para regresar a un cristianismo fecundo y generador de sentido, es necesario hablar de un Dios que se presente en la televisión, en la radio, en las redes sociales; que se presente en el lenguaje de los jóvenes, por medio de la música, la danza, el teatro; que se presente

en diálogo con las culturas: un Dios indígena, un Dios afrodescendiente, un Dios personal, preocupado por la realidad particular y la especificidad del ser humano.

Otra clave responde por una **Iglesia cercana**, pues, como se ha mencionado en párrafos anteriores, es imprescindible no quedarse con una Iglesia de púlpito y de casa cural, es necesario salir a la calle y demostrar la cercanía, aquella que tuviera Jesús en su tiempo, no sólo con sus discípulos, sino con todo aquel que le tuviera cerca.

La cercanía de la Iglesia es una urgencia, y más que la Iglesia como institución, debe presentarse a Dios como amigo cercano, como Padre preocupado y misericordioso, como Pastor que ama sus ovejas, como fuente de la vida y no de la muerte, como alimento, como camino, como propuesta, pero propuesta cercana, novedosa, atractiva. “Para transmitir el legado hay que entregarlo personalmente, tocar a quien se le quiere dar, transmitir este patrimonio” (Papa Francisco, 27 de julio de 2013).

El sacerdote, el religioso, el laico y el misionero no deben esperar a que la humanidad pida que se les presente a Dios, a que la humanidad toque las puertas del templo o la capilla; es necesario salir a su encuentro, motivarla; se trata de sensibilizar desde el testimonio de vida, desde la alegría que produce el seguimiento de Cristo, desde la cercanía y la fraternidad.

Si el hombre o la mujer no van al templo, no van a la eucaristía, no asisten a la procesión, entonces hay que presentarle a Dios de otra manera, más cercana, más personal, y más atractiva; si el hombre no va a la Iglesia a buscar a Dios, la Iglesia va al lugar donde están los seres humanos y les presenta a ese Dios, en su lenguaje y en sus medios.

Por ello, de nuevo se reafirma que los medios de comunicación pueden convertirse en ese puente entre Dios y los hombres, en esa oportunidad de la Iglesia para evangelizar a los que no quieren institución, sino vida espiritual y relación con un Dios amoroso. Los medios de comunicación, son ese camino para persuadir, para motivar. El Papa Pío XII (1957), en su Encíclica *Miranda Prorsus*, sobre el cine, la radio y la televisión, expresa: “Tal solicitud proviene directamente de la misión que le ha confiado el Divino Redentor, porque dichas

técnicas —en la presente generación— tienen un poderoso influjo sobre el modo de pensar y de obrar de los individuos y de la comunidad” (5).

Por otra parte, y como clave desafiante, está la **Iglesia formada**, ya que en aras de lograr esa unión entre comunicación e Iglesia, de usar responsable y pedagógicamente los medios de comunicación en los caminos de la evangelización, de adecuarse a un lenguaje dinámico que permita la presencia de un Dios actual y cercano a la humanidad, de permitir una comunicación ida y regreso, un verdadero diálogo entre Iglesia y sociedad, una verdadera conversación, es necesario asumir un compromiso con la formación integral de los seminaristas, los religiosos y religiosas, los teólogos y las teólogas, los laicos y las laicas, los y las catequistas, y todos los que siguen este camino de pastoral.

En dicha formación deben incluirse temáticas sobre lenguaje, comunicación, tecnologías, medios, evangelización digital de hecho, el Documento Conclusivo de la Conferencia de Medellín, expone que:

Por su carácter de servidores de la palabra y de educadores del Pueblo de Dios, es igualmente necesario que se ofrezca a obispos, sacerdotes, religiosos de uno y otro sexo, cursillos que los informen sobre el significado de la Comunicación Social y los adiestren en el conocimiento de las condiciones que rigen el empleo de sus instrumentos. Esta formación debe ser materia de estudio sistemático en los seminarios y casas de formación religiosa (CELAM, 1968, XVI-16).

Además, como clave transversal, **la Iglesia debe ser comunicadora**, debe responder a los signos de los tiempos; es por ello que el cambio es urgente, porque los signos de la época actual están exigiendo una Iglesia, más que teológica, pastoral, del pueblo, para el pueblo y con el pueblo; una Iglesia comprometida con la formación y el seguimiento de los evangelizadores, garantizando un trabajo pastoral innovador, creativo y de la gente; certificando una labor en la calle, en el contexto, en la realidad; una Iglesia comunicadora, comprometida con la Palabra.

La palabra es el vehículo, normal de la fe: *fides ex auditu*. En nuestros tiempos la “palabra” también se hace imagen, color y sonido, adquiriendo formas variadas a través de los diversos medios de comunicación social. Tales medios, así comprendidos, son un imperativo de los tiempos presentes para que la Iglesia realice su misión evangelizadora (CELAM, 1968, XVI-7).

Y en este camino de Iglesia comunicadora, es esencial ese compromiso con cada cultura, con su lenguaje particular, con su idioma, con aquellos discursos emergentes que configuran nuevas formas de relación, porque hay nuevas subjetividades. Es cierto que los medios de comunicación social permiten que la Iglesia cumpla la misión que Cristo le confiara de llevar la Buena Noticia ‘hasta los confines de la tierra’, pero para ello es necesario reconocer, en cada lugar donde se evangeliza el lenguaje particular, la cultura que le circunda. Así lo referencia el CELAM (1986), en una reflexión teológica sobre la comunicación.

Para evangelizarlos [a los pueblos] “desde dentro” (DP 11) la fe debe encarnarse en cada cultura, asumiendo sus valores peculiares y enriqueciendo sus propias riquezas (cfr. DP 400-407). Tal encarnación ha llegado a ser real cuando un pueblo ha sido capacitado para expresar su fe en los diversos lenguajes, verbales y no verbales, de su cultura original (p.12).

En últimas, la Iglesia está desafiada, pero no quieta. Estamos en camino, le estamos apostando a una evangelización moderna, acorde con el contexto, y en diálogo con los medios de comunicación, que están permitiendo una Iglesia atrayente, creativa, desafiada, cercana, formada y comunicadora. Se está ante una Iglesia que reconoce la urgencia del cambio, y que busca saber comunicarse con el hombre de hoy.

Referencias

- CELAM. (1968). *Documentos finales de Medellín*. Medellín, Colombia: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Recuperado de: <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/>
- CELAM. (1986). *Reflexión teológica sobre la comunicación. Comunicación, misión y desafío - Manual Pastoral de Comunicación Social*. Bogotá, Colombia: Consejo Episcopal Latinoamericano. Recuperado de: http://www.riial.org/espacios/evcomcu/evcomcu_reteocom.pdf
- Dobkin, B. & Pace, R. (2007). *Comunicación en un mundo cambiante*. México: McGraw-Hill.

- Juan Pablo II. (1990). *Encíclica Redemptoris Missio*. El Vaticano. Recuperado de: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_sp.html
- Juan Pablo II. (2005). *Carta apostólica a los responsables de las comunicaciones sociales*. El Vaticano. Recuperado de: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_20050124_il-rapido-sviluppo_sp.html
- Martín Barbero, J. (1978). *Comunicación masiva: discurso y poder*. Quito, Ecuador: Época.
- Pablo VI. (1975). *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*. El Vaticano. Recuperado de: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html
- Pérez-Latre, F.J. (2012). Los medios y la religión en el contexto de la nueva evangelización. *Scripta Theologica*, 44, 169-185.
- Pío XII. (1957). *Encíclica Miranda Prorsus*. El Vaticano. Recuperado de: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091957_miranda-prorsus_sp.html
- Francisco. (27 de julio de 2013). *Discurso para el encuentro con el episcopado brasileño*. Recuperado de: <http://www.aciprensa.com/ebooks/FranciscoenBrasil.pdf>
- Francisco. (27 de julio de 2013). *Homilía en la Santa Misa con los obispos de la XXVIII Jornada Mundial de la Juventud y con los sacerdotes, religiosos y seminaristas*. Recuperado de: <http://www.aciprensa.com/ebooks/FranciscoenBrasil.pdf>
- Francisco. (01 de agosto de 2013). *La radio católica es el púlpito más cercano que tenemos hoy, dice el Papa Francisco*. Aciprensa. Recuperado de: http://www.aciprensa.com/noticias/la-radio-catolica-es-el-pulpito-mas-cercano-que-tenemos-hoy-dice-el-papa-francisco-57778/#.Ug7YO-JI0_ZE

HANS URS VON BALTHASAR – UNE PENSÉE EN DIALOGUE.

Hans Urs von Balthasar – un pensamiento en diálogo

Hans Urs von Balthasar - a thought in dialogue

Recibido: 18 de febrero de 2014 / aprobado: 30 de abril de 2014

*Peter Henrici S.J.**

Résumé

Une présentation de l'oeuvre vaste et complexe du théologien suisse Hans Urs von Balthasar (1905-1988) sous un angle jusqu'à présent inexploré: le dialogue. La plupart de ses ouvrages, souvent monographiques sont écrits en dialogue avec d'autres penseurs, théologiens, philosophes ou littéraires, dont il s'efforce de mettre en évidence la «Gestalt» (figure). Au centre de sa Trilogie théologique en 14 volumes se trouve une «Dramatique théologique» qui présente l'histoire du salut comme dialogue entre la liberté divine et la liberté humaine. A l'amont de cette pensée on découvre une conception dialogale (et non pas dialectique) de la vérité et de l'être.

Mots-clefs:

Dialogue; Dialectique; Gestalt (configuration); Vérité; Tradition.

Forma de citar este artículo en APA:

Henrich, P. (2014). Hans Urs von Balthasar – une pensée en dialogue. *Revista Perseitas*, 2 (2), pp. 244-260.

* Professeur émérite de l'Université Pontificale Grégorienne, Rome, évêque auxiliaire émérite de Coire (Suisse), qui a connu Hans Urs von Balthasar personnellement pendant de longues années.

Resumen

Una presentación de la vasta y compleja obra del teólogo suizo Hans Urs von Balthasar (1905-1988) sobre un aspecto inexplorado hasta el presente: el diálogo. La mayoría de sus obras, a menudo monográficas, son escritos en diálogo con otros pensadores, teólogos, filósofos u hombres de letras, en las cuales él se esfuerza para poner en evidencia la «Gestalt» (figura). Al centro de su trilogía teológica en 14 volúmenes se encuentra una «teología dramática» que presenta la historia de la salvación como un diálogo entre la libertad divina y la libertad humana. Por encima de este pensamiento se descubre una concepción dialógica (y no dialéctica) de la verdad y del ser.

Palabras clave:

Dialogo; Dialéctica; Gestalt (configuración); Verdad; tradición.

Abstract

A presentation of the vast and complex work of Swiss theologian Hans Urs von Balthasar (1905-1988) on an unexplored aspect so far: the dialogue. Most of his work, often monographic are writings in dialogue with other thinkers, theologians, philosophers or literary people in which he strives to bring out the «gestalt» (figure). At the center of his theological trilogy in 14 volumes we find a «dramatic theology» which presents the history of salvation as a dialogue between both the divine freedom and the human freedom. Above this thinking, a dialogic conception (not dialectic) of the truth and human being is revealed.

Keywords:

Dialogue; dialectics; Gestalt (configuration); Truth; tradition.

En 2013, année riche en événements ecclésiaux, nous avons commémoré aussi le vingt-cinquième anniversaire de la mort de Hans Urs von Balthasar, éminent théologien et philosophe suisse. Balthasar est un penseur d'accès difficile, en premier lieu à cause du nombre et de l'envergure des œuvres qu'il a produit. En une seule année il écrivait plus de livres qu'une personne normale peut lire pendant un ans. Mais c'était peut-être moins à cause de sa production littéraire, de son style et des thèmes peu usuels de sa théologie que Balthasar, déjà de son vivant, était considéré d'accès difficile, mais surtout à cause de sa personnalité trop riche et assez réservée, une personnalité qui ne se communiquait pas de plain pied. En discutant avec lui, on avait l'impression, que sa pensée se situait toujours à un niveau supérieur et dans une perspective plus universelle que celle de son interlocuteur. C'est au moins ainsi que sa figure s'est fixée dans ma mémoire: grande, haute, toujours un peu au-dessus de notre tête, insaisissable en dépit de son affabilité et de sa gentillesse.

Ce que l'on sait normalement de Balthasar, c'est que son œuvre principale est une monumentale *Trilogie* théologique, souvent admiré, mais rarement lue en entier, puisqu'elle comprend non moins de 14 gros volumes, regroupés en une Esthétique théologique, une Dramatique théologique et une Logique théologique – titres qui semblent simples et familiers, mais dont la signification en théologie est tout autre qu'obvie.

|

C'est pourquoi je ne tenterai pas ici de définir cette figure de penseur extraordinaire et quelque peu énigmatique; car il serait vain de vouloir définir, circonscrire entre des limites précise une pensée, dont le propre semble être précisément qu'elle dépasse toutes les dimensions de l'ordinaire. J'essaierai simplement de saisir et de reproduire quelque trait de son unicité inconfondible.

Une première observation s'impose: Au moins dans la première période de la production littéraire de Balthasar prédominaient des essais monographiques sur différents auteurs. La première en date est une monographie de 1942 sur *Maxime le Confesseur* sous le titre *Liturgie cosmique*, suivie, l'année suivante, d'un essai sur *Grégoire de Nysse*, *Présence et Pensée*. Viennent

ensuite *Thérèse de Lisieux* (1950), *Karl Barth* (1951), *Sœur Elisabeth de la Trinité* (1952), le romancier et poète allemand *Reinhold Schneider* (1953) et le français *Georges Bernanos* (1954). La série se termine avec deux monographies sur *Origène* (1957) et sur *Martin Buber* (1958). A cette première série de neuf monographies viendront s'ajouter plus tard trois autres sur *Adrienne von Speyr* (1968), *Romano Guardini* (1970) et *Henri de Lubac* (1976) – trois personnalités dont l'impact sur la vie de Balthasar fut déterminant et auxquelles sa pensée devait beaucoup, sinon presque tout, comme il l'affirme, peut-être à tort, d'Adrienne von Speyr.¹

Face à ce catalogue impressionnant de volumes monographiques on se souvient que déjà la thèse de doctorat de Balthasar en littérature allemande était une série de monographies sur des poètes et philosophes allemands des trois derniers siècles. Plus tard, Balthasar a réélaboré et republié cette thèse en trois gros volumes sous le titre *Apocalypse de l'âme allemande*. Balthasar y discutait l'attitude existentielle que ces auteurs et quelques autres, même non-allemands, comme Bergson et Dostoïevski, manifestent face à l'eschatologie chrétienne. L'eschatologie, par ailleurs, restera un de ses sujets préférés en théologie. Bien plus tard, dans la première partie de sa Trilogie, l'Esthétique théologique (traduite en français sous le titre *La Gloire et la Croix*) B insérera deux volumes composés uniquement d'études monographiques qui vont de *S. Irénée* à *Charles Péguy*, en passant par *S. Augustin*, *Denis l'Aréopagite*, *S. Anselme*, *S. Bonaventure*, *Dante*, *S. Jean de la Croix*, *Pascal*, *Hamann*, *Soloviev* et *Hopkins*. Un autre volume de l'Esthétique, *Le Domaine de la métaphysique*, comprend lui aussi une série de monographies plus courtes, qui portent surtout sur des philosophes.

De ce rapide coup d'oeil sur une partie de la bibliographie du P. de Balthasar il ressort que la méthode de travail la plus congéniale à notre auteur était celle de la monographie. Il serait faux d'en conclure que c'était là une idiosyncrasie du germaniste et du critique littéraire que Balthasar était par sa première formation universitaire. Car ces monographies n'ont presque jamais le style de la critique littéraire. Elles ne se rapportent jamais qu'à un seul ouvrage, et on

¹ Oeuvres de Hans Urs von Balthasar en ordre de citation (Les éditions allemandes sont disponibles au Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg) Bibliographie 1925-2005, Neu bearbeitet von Cornelia Capol und Claudia Müller, 2005.

y chercherait en vain une interprétation littéraire des textes. Par contre, ce qui intéresse Balthasar en ces auteurs, c'est la «figure», la «Gestalt», la personnalité, spirituelle ou théologique, de l'auteur qu'il étudie, cette personnalité qui se manifeste dans ses œuvres – si possible et de préférence, dans le corpus totale de ses œuvres. Car Balthasar, quand il entreprend d'interpréter un auteur, lisait normalement ses œuvres complètes, même les 24 volumes des œuvres de Goethe, même le corpus complet de la littérature dramatique de l'Occident (pour l'Introduction à sa *Théodramatique*).

De cette totalité d'une œuvre, Balthasar tâchait de dégager la «Gestalt», qui la distingue de toute autre. Ce mot allemand de «Gestalt», qui est un mot-clé de la pensée du P.de Balthasar (et peut-être plus encore des interprétations que l'on en propose) prend en allemand une double signification. Elle indique, d'une part, une configuration spatiale ou temporelle, composée de plusieurs parties qui forment un tout, telle une figure géométrique ou une mélodie. Mais d'autre part, une «Gestalt» est aussi un personnage d'un roman ou d'un drame. De plus, le mot «Gestalt» a joué depuis les années '20 du siècle passé un rôle en psychologie, dans ce qu'on appelle «gestaltisme» en allemand. On s'est rendu compte que nous ne percevons jamais des éléments séparés, mais toujours un ensemble qui, comme tel, nous offre un sens. De la psychologie, le mot est enfin passé dans la phénoménologie – et c'est de là, semble-t-il, que Balthasar l'a repris. Dans le premier volume de *La Gloire et la Croix*, qui est une espèce de préface méthodologique à toute la Trilogie, Balthasar semble reconduire sa méthode théologique à une espèce de phénoménologie, une perception de la «Gestalt» (une «Schau der Gestalt») très spécifique de la Révélation chrétienne.

Mais qu'on ne s'y méprenne pas. Il ne faut pas entendre la «Gestalt» balthasarienne dans le sens d'une configuration statique, d'un dessin bien délimité dans l'espace, mais au contraire comme quelque chose de vivant, quelque chose qui est en train de se développer, à la façon d'une mélodie (le talent musical de Balthasar est bien connu) ou, précisément, d'un personnage dans un roman ou, mieux encore, dans un drame. Ainsi les «Gestalten» que Balthasar cherche à déceler dans ses études monographiques ne sont pas les systèmes doctrinaux ou les théories scolastiques de ses auteurs, mais les auteurs eux-

mêmes, les personnes vivantes, et ce qui l'intéresse en ses personnes, c'est leur attitude existentielle, leur disposition envers leur vocation et leur mission qu'ils ont reçues de Dieu, bien plus que leurs opinions personnelles qu'ils manifestent dans leurs écrits. Les textes ne sont pour Balthasar qu'un moyen qui révèle quelque chose de plus profond et de plus décisif du point de vue chrétien.

Déjà dans sa thèse de doctorat et ensuite dans *L'Apocalypse* Balthasar s'était intéressé surtout pour la prise de position personnelle des auteurs face à l'eschatologie chrétienne. Au centre même de ces deux ouvrages est constitué par un dialogue existentiel (évidemment fictif) entre Kierkegaard et Nietzsche, dialogue où il se confrontent sur ce qui est, pour eux, le sens de leur vie. En ce dialogue, qui se transforme peu à peu en un véritable duel, ce sera finalement Kierkegaard qui l'emportera. Il apparaît, en effet, que sa pensée n'est pas seulement dialectique, mais dialogale, et que son existence tout entière n'obéit pas à sa propre initiative, mais répond et obéit à un appel de Dieu.

Déjà ce premier ouvrage de Balthasar (très peu lu, il est vrai, jusqu'à il y a peu) indique clairement que le mot-clef de sa pensée sera «dialogue». Dans une grande partie de ses œuvres, Balthasar est en train de dialoguer, pour ainsi dire face à face, avec les auteurs les plus différents. Même sa théologie n'est souvent qu'un résultat de ces dialogues. Ce ne sont pas des dialogues à tout hasard, résultats de rencontres fortuites; ce ne sont pas non plus des discussions au sens propre du mot, ni des interrogatoires où celui qui discute sait au fond déjà ce qu'il aimera entendre de son interlocuteur. Les dialogues monographiques du P.de Balthasar sont des dialogues engagés, bien que toujours fictives, faites d'écoute intense, de questions de clarification et quelque fois, mais cela est plutôt rare, de désaccord au moins partiel.

Tous ces dialogues n'ont pour thème qu'une seule et unique question, spécifiquement existentielle: Comment accueilles-tu l'appel que Dieu, que Jésus Christ t'adresse, soit de manière générale par sa Révélation, soit de manière plus personnelle par ta vocation individuelle et incomparable?

C'est pourquoi j'ai choisi comme titre pour cette présentation de la pensée balthasarienne: *Une pensée en dialogue*. Ce n'est pas quand sa pensée est

déjà belle et faite, que Balthasar entre en dialogue avec d'autres penseurs, mais sa pensée même se constitue et se développe dans ces dialogues. On pourrait même dire qu'en grande partie, elle ne consiste qu'en dialogues. Cela vaut aussi bien de sa pensée théologique que de sa pensée philosophique. Balthasar nous présente une philosophie et une théologie dialogales, dans le sens le plus précis de ce terme, et ce n'est pas par hasard qu'au centre même de cette théologie et philosophie, dans sa grande Trilogie, se tient une *Théodramatique*. Comme j'ai essayé de montrer ailleurs, la Trilogie balthasarienne est en réalité un Triptyque, où les deux volets latéraux ne font qu'orchestrer le tableau central et principal qui, précisément, est une *Théodramatique*, c'est à dire l'exposition du dialogue dramatique existentiel entre la liberté divine et la liberté humaine à travers l'histoire du salut.

II

La position philosophique du P. de Balthasar confirme ce que nous venons de dire. Dans sa *Phénoménologie de la vérité* qui fait partie de ses toutes premières œuvres, Balthasar, tout en se rapprochant d'assez près de la conception heideggerienne de la vérité comme *a-letheia* (dévoilement), s'éloigne pourtant nettement de lui, en interprétant ce dévoilement ou cette manifestation réciproque de l'objet et du sujet dans l'avènement de la vérité non pas de manière mythique comme chez Heidegger, mais comme un processus interpersonnel. Tout en parcourant toute l'échelle des objets de la connaissance, à partir des êtres purement matériels en passant par les êtres végétales, animales, jusqu'aux êtres humains, Balthasar met bien en évidence que le prototype, l'*analogatum princeps*, de ces différents types de connaissance, ce n'est pas la connaissance des objets matérielles, mais la rencontre interpersonnelle. C'est d'elle seule que peut valoir en sens plénier l'autre affirmation balthasarienne que la vérité est liberté et que la connaissance n'est possible qu'en tant que l'objet se manifeste ou se révèle librement. C'est cette conception interpersonnelle ou dialogale de la vérité qui a permis à Balthasar de reproduire ce volume printanier et philosophique, sans changements, comme premier volume, introductif, à la *Théologique*, la troisième partie de la Trilogie, qui traite de la logique de la Révélation divine et des structures logiques par lesquelles l'esprit humain peut accueillir cette Révélation. Dans le deuxième volume de la

Théologique, Balthasar reviendra encore une fois sur le même argument, dans un chapitre qui doit être considéré comme décisif pour cette finale de la Trilogie, parce qu'il contient le réprobation de la théologie dialectique de Hegel qui, avec Plotin, avait été l'adversaire principal que Balthasar vise dans sa pensée théologique. Ce chapitre porte le titre significatif «Dialectique et dialogue».

Par ce chapitre Balthasar revient à ce qu'il avait déjà exposé dans le volume *Dans l'espace de la Métaphysique* de son Esthétique théologique. Là il avait axé l'histoire de la métaphysique occidentale sur ce qu'il appelait «l'option européenne»: l'option pour ou contre la philosophie grecque, idéalement représentée par plotinisme. Cette option n'est, en dernière analyse, qu'une option entre dialectique et dialogue. «Le monde du mythe, écrit Balthasar, était fondamentalement dialogique: La gloire, rayonnement du personnel-divin, se reflétait sur l'homme, qui osait interpréter son existence temporelle dans cette lumière. Sur ce terrain, il faut chercher la source de toute initiative artistique; Mais dès que la philosophie apparaît de manière historiquement saisissable, elle interrompt du coup cet acte de prière». De même au début du chapitre en question de la *Théologique*, Balthasar renvoie au point décisif de la *Théodramatique*: «Nous nous trouvons ici devant la même bifurcation que celle où, au centre même de la Théodramatique, nous avons constaté que 'l'autre' en Dieu [c'est-à-dire dans la Trinité] est pure position et positivité, et en aucune manière une négation de l'un ou son 'inversion dialectique'». L'option balthasarienne pour le dialogue en dépit de la dialectique a donc sa racine dans les exigences de la théologie trinitaire. Cette théologie et ses exigences sont plus centrales et plus fondamentales encore que celles de la christologie, parce que c'est uniquement en perspective trinitaire que le christocentrisme radical, que Balthasar partage avec Karl Barth, se justifie. C'est la théologie trinitaire qui lui confère toute sa signification et, pour tout dire, sa vérité même.

Or, en dernière analyse cela signifie que Dieu Lui-même est en dialogue, il est une espèce de dialogue éternel, trinitaire avec Soi-même, et en même temps il est en dialogue avec le monde, avec l'être créé. C'est pour cette raison que l'être même a, pour Balthasar une structure dialogale. Il explique cela de manière très claire dans son petit traité d'ontologie —pratiquement le seul qu'il ait écrit— qui conclut le volume déjà cité *Le Domaine de la Métaphysique*. Pour

s'approcher du mystère merveilleux de l'être, Balthasar part d'une phénoménologie de l'émerveillement d'un enfant qui se réveille dans les bras de sa mère et qui y découvre un Toi merveilleux et rassurant. Il a repris ce même thème dans son délicieux livret posthume *Si vous ne devenez comme cet enfant*, qu'il aurait voulu régaler à ses amis pour Noël 1988. Là, en quelques pages, on trouve Balthasar tout entier, qui passe, sans façons, de l'émerveillement de l'enfant dans les bras de sa mère à l'attitude filiale du Fils de Dieu.

Ainsi, sans s'affilier explicitement à la philosophie dialogale, ou à l'une ou l'autre de ses expressions contemporaines, Balthasar trouve dans le dialogue et dans les rapports interpersonnels l'*analogatum princeps*, le modèle et la clef méthodologique aussi bien pour la compréhension philosophique de l'être – puisque l'être, nous dit Balthasar est amour – que pour un discours authentiquement théologique – puisque l'être de Dieu est lui aussi amour, un amour qui se manifeste et qui continue à se manifester dans le *id quo maius cogitari nequit* de l'histoire du salut, c'est-à-dire dans l'abaissement et dans l'obéissance amoureuses du Fils de Dieu jusqu'à la kénose de la Croix.

III

Ce contexte philosophique et théologique, à peine esquissé, peut nous faire comprendre, pourquoi le P.de Balthasar, dans son œuvre écrite, a donné sa préférence à des monographies d'auteur. Ce n'était pas l'idiosyncrasie d'un germaniste, et il ne voulait, pas non plus, faire étalage de son étonnante érudition qui dépassait largement celle de la plupart de ses contemporains. Il disposait d'une vue à la fois synthétique et détaillée de toute la tradition philosophique, théologique et littéraire de l'Europe, et son ami, le P. Henri de Lubac, lui-même un grand érudit, pouvait l'appeler un jour «L'homme le plus cultivé de notre temps». Mais ses monographies ne font jamais étalage d'érudition; elles manifestent plutôt un choix bien conscient des textes les plus appropriés pour éclaircir tel sujet théologique qu'il était en train de traiter. Pour Balthasar, il s'agissait toujours de découvrir le reflet de la Révélation de Dieu dans les décisions personnelles de ses auteurs qui, qu'ils le sachent ou non, qu'ils le veuillent ou non, vivaient et écrivaient dans un milieu marqué par la Révélation chrétienne.

Dans ce contexte deux autres groupes de publications du P.de Balthasar s'expliquent. On n'en parle que rarement, bien que Balthasar leur ait consacré une grande et peut-être la meilleure partie de son temps et de ces forces. Ces sont ses traductions et ses éditions anthologiques de textes d'autres auteurs. Dans l'un et l'autre cas, Balthasar il y recueille les fruits d'un long et patient dialogue avec l'auteur qu'il traduit ou dont il choisit des textes. Ses traductions réussissent ainsi de revêtir la pensée ou l'expression poétique d'un auteur (ne mentionnons que l'oeuvre lyrique de Paul Claudel) d'un vêtement linguistique allemand si bien approprié que le lecteur ne s'aperçoit même plus qu'il lit une traduction. Ses éditions anthologiques saisissent si bien l'essentiel d'une pensée, qu'on lit ces choix de textes comme s'il s'agissait d'une oeuvre unitaire et originale. On comprend l'importance que Balthasar attribuait à ce travail de récupération de la tradition chrétienne par le seul fait que sa bibliographie ne recense pas moins de 110 ouvrages traduites et 29 éditions anthologiques, sans compter les innombrables articles que Balthasar traduisit (tout en les rédigeant) pour l'édition allemande de la revue *Communio*, dont il était un des inspirateurs et fondateurs.

En résumant donc, nous pouvons distinguer, dans l'oeuvre de Balthasar, trois genres d'ouvrage dialogales et, partant, trois espèces de dialogue:

En premier lieu, on y trouve des dialogues dans le sens courant du terme. A partir de son propre point de vue, Balthasar entre en dialogue avec un auteur dont il partage partiellement l'opinion, tandis qu'il la conteste en partie. Il en résulte une discussion théologique ou philosophique. Il est évident que pareille discussion ne pouvait manquer, ça et là, dans une oeuvre de l'envergure de la *Trilogie*, mais des ouvrages particuliers consacrés à ce genre de dialogue sont plutôt rares. Le plus important en est le volume sur Karl Barth, qui est né de nombreux dialogues à vive voix que les deux théologiens de Bâle avaient conduit pendant des années. A ce livre fondamental on devrait ajouter un autre, plus mince, sur Martin Buber, qui d'ailleurs est le seul à porter le mot «dialogue» dans son titre *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum* (Un dialogue solitaire. Martin Buber et le Christianisme). On se serait attendu ici d'une exposition de la philosophie dialogale de Buber. Il n'en est rien. Ce court essai voulait, au contraire, tout comme le gros volume sur

Karl Barth, préluder aux trois volumes de dialogue œcuménique et interreligieux que Balthasar avait intention d'écrire, mais auxquels finalement il a dû renoncer: un dialogue avec le judaïsme, le dialogue œcuménique à qui était réservé le dernier volume de *La Gloire et la Croix*, jamais écrit, et un dialogue avec la pensée et les religions de l'Asie, en particulier avec l'hindouisme et le bouddhisme, auquel le maître de Balthasar, le P. de Lubac, avait consacré une de ses premiers écrits et auquel les leçons des sanscrit pendant ses études de littérature l'avaient préparé.

Un deuxième groupe d'écrits et un deuxième genre de dialogue comprend toutes les autres monographies que nous avons mentionné, ainsi que les traductions et les anthologies. Il s'agit, pourrait-on dire, de dialogues d'écoute, parce que Balthasar ne va pas confronter sa propre pensée avec celle de l'auteur qu'il étudie, mais qu'il tâche plutôt de saisir le plus fidèlement possible la pensée et la position existentielle de l'auteur face au christianisme, en lui posant, si c'est nécessaire, des questions appropriées ou en lui faisant quelques objections. Dans ces dialogues, Balthasar ne joue pourtant pas le rôle d'un intervieweur détaché, à mais il s'y montre par contre hautement intéressé (dans le sens kierkegaardien), puisqu'il y va de la question fondamentale et ultime, que Marguerite avait posée à Faust: «Comment vas-tu avec la religion?»

Il existe enfin un troisième groupe d'écrits et une troisième espèce de dialogue que nous n'avons pas encore rencontré, mais qui, dans le publique suisse et allemand, a largement conditionné l'image qu'on se faisait de Balthasar. Ce sont aussi bien ses écrits polémiques, en général plutôt minces, que ses exposés autobiographiques et bibliographiques que avait l'habitude de publier tous les dix ans. Ces deux groupes d'écrits, eux aussi, peuvent être considérés comme œuvres de dialogue, parce que Balthasar y entrait en dialogue avec son publique, avec ses lecteurs, en défendant ou en expliquant sa propre position (dans les écrits autobiographiques) ou en attaquant —de manière sarcastique et parfois violente— les idées convenues de ses contemporains, et plus précisément du publique catholique postconciliaire. Il y avait en vue en publique bien connu de lui et auquel il se sentait obligé: les étudiants qu'il avait suivi comme aumônier à Bâle et nombreux d'autres amis qu'il avait gagné au cours de sa longue vie. C'est peut-être surtout dans ces écrits apparemment

mineurs et assez souvent polémiques que se révèle le plus ouvertement la personnalité de Balthasar lui-même: homme en dialogue permanent, aussi bien avec ses contemporains qu'avec ceux du passé, et toujours ardemment intéressé à l'appel divin.

Ce même intérêt peut faire comprendre un quatrième groupe d'ouvrages, essentiels pour Balthasar, mais reçus de manière assez différente des lecteurs, réticents ou enthousiastes, et qu'on hésiterait de prime abord de définir dialogales. Il s'agit des œuvres d'*Adrienne von Speyr*, docteur en médecine bâloise et mystique, dont Balthasar avait patronné la conversion au catholicisme et qu'il accompagna jusqu'à sa mort en 1968. C'est sur son inspiration et avec elle qu'il fonda la Communauté Saint-Jean. Cette œuvre comprend une quarantaine volumes, gros et plus petits, que Balthasar, sous la dictée d'Adrienne, le plus souvent en français, avait sténographié en allemand et préparé pour la publication. Or, à y voir de plus près, ces œuvres, elles aussi, sont de nature dialogale, puisque Adrienne, en les dictant, se trouvait en dialogue avec Dieu ou avec des Saints, le plus souvent S. Jean l'Évangéliste et S. Ignace de Loyola. C'est peut-être par l'expérience de ce dialogue mystique dont il était le témoin et le confident, que Balthasar fut encouragé de poursuivre sa philosophie et sa théologie de manière dialogale —manière qui lui fut congéniale dès ses débuts— pour la pousser jusqu'aux plus hauts sommets de la théologie trinitaire et christologique.

IV

Et pourtant, il n'a jamais élaboré une théologie du dialogue. Sa réflexion méthodologique se limitait à ses présupposés philosophiques, une philosophie dialogale de la vérité. C'est donc à nous de poursuivre sa réflexion méthodologique et de nous demander: Quel impact avait la méthode dialogale sur le contenu de sa théologie? Ce sera notre dernière question et elle sera décisive. Nous essayerons d'y répondre en considérant de préférence la deuxième espèce de dialogue, les œuvres d'écoute dialogale.

En premier lieu cette écoute dialogale signifie que la théologie de Balthasar vit de la Tradition, non seulement en se rapportant constamment aux auteurs du passé que Balthasar connaissait au fond, mais surtout parce que la Tradition, pour lui, est bien plus qu'une simple collection de textes ou de témoignages, mais des auteurs en chair et en os, qui ont vécu une expérience personnelle de foi chrétienne —ou de non-croyance. C'est en vertu de cette expérience que ces auteurs constituent la Tradition— plutôt que d'en être seulement des représentants ou des témoins. Pour le dire avec les paroles de Karl Rahner, sa théologie est loin d'être une «théologie de Denzinger», ni même une «théologie de Rouet de Journal», florilèges alors bien connus, dont les théologiens puisaient leurs citations. C'est cette redécouverte de la Tradition vivante, redécouverte qu'il partageait avec ses maîtres en théologie au scolasticat de Fourvière, qui fait l'originalité de la théologie du P.de Balthasar. La Tradition vivante, ce n'est pas une série de textes ou d'assertions transmises en forme anonyme, mais au contraire des expériences existentielles, une histoire vécu par de nombreuses personnes humaines qui se déroulait, de manière plus ou moins consciente, dans le champ de forces de la Révélation et de la Vocation divines en Jésus Christ. En entrant en dialogue avec ces personnes dont la vie constitue la Tradition nous connaissons, en toute son ampleur et en profondeur, ce que la Révélation divine veut nous dire, aujourd'hui encore, à nous qui sommes mis en demeure de répondre avec notre existence au Christ mort et ressuscité pour nous.

Une considération analogue peut se faire par rapport à l'*Écriture Sainte*. La Révélation divine qu'elle nous transmet, ne se trouve pas principalement dans ses textes, mais ce sont les événements et les histoires personnelles ou collectives des personnages bibliques qu'elle nous rapporte – des «Gestalten» du drame du salut, pourrait-on dire. La Révélation, nous dit la Constitution *Dei Verbum* du Concile Vatican II, est essentiellement une histoire (*verbis et factis*) avant d'être un fait doctrinal. La théologie du P.de Balthasar se trouve donc en parfaite harmonie avec le Concile quand il aborde les Écritures en dialoguant avec les personnages bibliques et leur comportement existentiel. Tel est le contenu principal des deux volumes conclusives de son Esthétique théologique consacrés au donné biblique, *L'Ancienne Alliance* et *La Nouvelle Alliance*.

Dans toute sa recherche théologique, si riche et si variée qu'elle soit, Balthasar découvre, en fin de compte, toujours une seule et la même «Gestalt», qui est la marque même de l'histoire du salut, voire de l'être même de Dieu: la figure de l'*id quo maius cogitari nequit* du plan salvifique de Dieu, c'est-à-dire l'obéissance amoureuse du Fils de Dieu jusqu'à sa mort pour nous. Cette même «Gestalt» sera donc le prototype par lequel devra se mesurer l'obéissance de chaque personne par rapport à sa propre vocation ou mission divine. C'est pour mettre en évidence cette voie de l'écoute obéissante, pourrions-nous conclure, que Balthasar a conçu et développé sa théologie en forme d'un dialogue d'écoute avec les grands chrétiens du passé et de son présent, voire même avec quelque anti-chrétien des plus significatifs. De cette manière ce grand homme, un des plus universellement doués de notre temps, a pu développer, sans renoncer en rien à sa propre pensée, une théologie des plus humbles.

Si nous avons concentré, dans ces pages, notre attention surtout à l'aspect théologique de son œuvre, c'est que le P.de Balthasar est connu aujourd'hui surtout comme théologien. Il ne faudrait pourtant pas oublier que cette théologie est soutenue par des considérations philosophiques et littéraires qui mériteraient, elles aussi, d'être exposées et appréciées. Mais cela demanderait un autre article. Notons seulement, pour conclure, que la pensée philosophique, pour Hans Urs von Balthasar, sera toujours au service de la foi, comme elle le fut pour beaucoup de philosophes du passé et comme elle devrait l'être pour tous les penseurs chrétiens.

Indications bibliographiques

Oeuvres de Hans Urs von Balthasar en ordre de citation (Les éditions allemandes sont disponibles au Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg) Bibliographie 1925-2005, Neu bearbeitet von Cornelia Capol und Claudia Müller, 2005

La Trilogie:

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik.

Vol. 1: Schau der Gestalt. 1961, 31988. trad.esp.: Gloria. Una estética teológica 1: La percepción de la forma. Madrid, Encuentro, 1985.

Vol. 2: Fächer der Stile. 1962, 31984. trad. esp.: Gloria 2: Estilos ecclesias-ticos. Gloria 3: Estilos laicales. Madrid, Encuentro, 1986.

Vol. 3,1: Im Raum der Metaphysik. 1965, 32009. trad. esp.: Gloria 4: Metfisi-ca. Edad Antigua. Madrid, Encuentro 1986. Gloria 5: Metafísica, Edad Moderna. Madrid Encuentro 1988.

....Vol. 3,2.1: Alter Bund. 1967, 21988. trad.esp.: Gloria 6: Antiguo Testamento. Madrid, Encuentro 1988.

Vol. 3,2.2: Neuer Bund. 1969, 21988. trad. esp.: Gloria 7: Nuevo Testamen-to. Madrid, Encuentro 1989.

Theodramatik.

Vol. 1: Prolegomena. 1973, 22009. trad.esp.: Teodramática 1. Prolegome-nos. Madrid, Encuentro, 1990.

Vol. 2: Die Personen des Spiels, I. Teil: Der Mensch in Gott. 1976. trad.Esp.: Teodramática 2: Las personas del drama: el hombre en Dios. Madrid, Encuentro, 1992.

Vol. 2: Die Personen des Spiels, II. Teil: Die Personen in Christus. 1978. trad. esp.: Teodramática 3: Las personas del drama: el hombre en Cristo. Madrid, Encuentro, 1993.

Vol. 3: Die Handlung. 1980. trad.esp.: Teodramática 4: La acción.Madrid, Encuentro, 1995.

Vol. 4: Das Endspiel. 1983. trad.esp.: Teodramática 5: El ultimo acto. Madrid Encuentro,1997.

Theologik.

- Vol. 1: Wahrheit der Welt. 1985 = Wahrheit. Ein Versuch. 1947. trad.esp.: Teológica 1: Verdad del mundo. Madrid, Encuentro, 1997 = La Esencia de la Verdad. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1955.
- Vol. 2: Wahrheit Gottes. 1985. trad.esp.: Teológica 2: Verdad de Dios. Madrid, Encuentro, 1997.
- ...Vol. 3: Der Geist der Wahrheit. 1986. trad.esp.: Teológica 3: El Espíritu de la Verdad. Madrid, Encuentro, 1998.
- Epilog. 1987. trad.esp.: Epílogo. Madrid, Encuentro, 1998.

Les Monographies:

- Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds, 1941, 31988, trad.fr.: Liturgie cosmique, Paris, Aubier, 1947.
- Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. Paris, Beauchesne 1942, 21988.
- Therese von Lisieux, Geschichte einer Sendung. 1955, 41990. trad.esp.: Teresa de Lisieux. Historia de una misión. Barcelona, Herder, 41998.
- Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. 1951, 41976.
- Elisabeth von Dijon und ihre geistliche Sendung. 1952, 41990. trad.fr.: Elisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle. Paris, Seuil, 21996.
- Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk. 1953, 21991.
- Bernanos. 1954. 31988; trad.fr.: Le chétien Bernanos. Paris, Seuil, 1956, 21970.
- Parole et Mystère chez Origène. Paris, Cerf, 1957, 21988.
- Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum. 1958, 21993.
- Erster Blick auf Adrienne von Speyr. 1968, 41989. trad.esp.: Adrienne von Speyr, Vida y misión teológica. Madrid, Encuentro, 1986.

Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung. 1970, 21995. Trad.fr.: Romano Guardini. Une réforme aux sources. Paris, Fayard, 1971.

Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk. 1976. trad.fr.: Une oeuvre organique, in: Cardinal de Lubac. L'homme et son oeuvre. Paris, Lethelieux 1983, 45-193.

Apokalypse der deutschen Seele. Studie zu einer Lehre von den letzten Haltungen. 3 vol. 1937-1939, 21998.

Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind. 1988, 21998. trad.esp.: Si no os hacéis como este niño. Barcelona, Herder, 1989.

Paul Claudel, Gesammelte Werke, Bd. I: Lyrik. 1963.

Ecrits polémiques:

Wer ist ein Christ? 1965, 51993. trad.esp.: ¿Quien es un cristiano? Salamanca, Sigueme 22000.

Cordula oder der Ernstfall. 1966, 41987. trad.esp.: Seriedad con las cosas. Códula o el caso auténtico. Salamanca, Sigueme, 1968.

Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus. 1972, 22008. trad.esp.: La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano. Madrid, Encuentro, 1979.

Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren? 1974, 21989. trad.esp.: El complejo antirromano. Integración del papado en la Iglesia universal. Madrid, BAC, 1981.

Kleine Fibel für verunsicherte Laien. 1980, 31989. trad.esp.: A los creyentes descocertados. Madrid, Narcea, 1983.

Ecrits autobiographiques:

Mein Werk – Durchblicke. 1945-1990, 22000. trad.fr.: A propos de mon oeuvre. Traversée.

Bruxelles, Lessius, 2002.



Guía para Autores

Guidelines for Authors

PRESENTACIÓN

La revista *Perseitas* es una publicación de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó (Medellín-Colombia). Es una revista de carácter académico que tiene como propósito la divulgación de conocimiento en ámbitos filosóficos y teológicos. Tiene una periodicidad semestral, se presenta en formato digital y recibe contribuciones, de acuerdo al Documento Guía: Servicio Permanente de Indexación de Revistas de Ciencia, Tecnología e Innovación Colombianas (Departamento Administrativo de Ciencia, 2010), del siguiente tipo:

- **Artículos de investigación científica y tecnológica:** documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos terminados de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.
- **Artículos de reflexión:** documento que presenta resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.
- **Artículo de revisión:** documento resultado de una investigación terminada donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las técnicas de desarrollo. Se caracteriza por presentar una revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias.
- **Artículo corto:** documento breve que presenta resultados originales preliminares o parciales de una investigación científica o tecnológica, que por lo general requiere de una pronta difusión.

PÚBLICO OBJETIVO

La convocatoria de la revista está dirigida a docentes investigadores, nacionales o internacionales, que desarrollen su trabajo investigativo en los campos de la filosofía y la teología.

ORGANIZACIÓN DEL TEXTO

Estructura

- Título en español e inglés.
- Resumen analítico en español e inglés con extensión máxima de 300 palabras en el que se describa la idea central, los objetivos, conclusiones, y en caso de ser un artículo de investigación científica, la metodología.
- Cinco palabras clave en español e inglés, provenientes de un texauro de la disciplina.
- Reseña del autor en la que se indique: el nombre y los dos apellidos, último nivel de formación, institución (sin abreviaturas) a la que pertenece, ciudad, país, correo electrónico y grupo de investigación, en caso de que pertenezca a uno.

Requisitos formales

El texto debe enviarse en Microsoft Word, tamaño carta, con márgenes de 3 cm en cada uno de los lados de la hoja, con espacio 1.5, letra Arial, con un tamaño de 12.

ESTRUCTURA DE LAS CITAS

- Para las normas de citación se utilizará el sistema APA, 6ta edición.
- Las citas textuales de tres líneas o menos deben ser incorporadas en el texto usando comillas. Las citas textuales extensas deben ser separadas

del texto por un espacio a cada extremo y se tabulan desde el margen izquierdo sin necesidad de usar comillas. En los dos casos la fuente debe ser citada del siguiente modo: autor, año y número de página del texto, así como su referencia completa.

- Citas en el texto: el apellido del autor y la fecha de la obra se incluye en paréntesis dentro de la oración.
- Si el apellido del autor está incluido en la oración, se escribe únicamente la fecha entre paréntesis, por ejemplo:

Según Saldarriaga (2011), estar con el “otro” virtualmente, es la clara demostración de la más profunda soledad.

- Si no se incluye el autor en la oración, se escribe entre paréntesis el apellido y la fecha:

Estar con el “otro” virtualmente, es la clara demostración de la más profunda soledad (Saldarriaga, 2011).

- Si la obra tiene más de dos autores, se cita la primera vez con el apellido de todos los autores, en las menciones subsiguientes, sólo se escribe el apellido del primer autor, seguido de la abreviatura et al:

El estudio de la teoría política es importante para el devenir de las naciones (Villa, Díaz, Ortega & Perdomo, 2001)

Villa et al. (2001) establece que para el análisis histórico de las ideas políticas es prioritario una lectura interdisciplinaria.

- Si la obra tiene más de seis autores, se utiliza et al. desde la primera mención.
- Las notas al pie de página se emplean sólo para hacer aclaraciones o aportar datos adicionales. No para referencias bibliográficas.

LISTA DE REFERENCIAS

Libros

- Libros con autor: Apellido, A, A. (Año). Título. Ciudad: editorial.
- Libros electrónicos: Apellido, A, A. (Año). Título. Recuperado de <http://www.xxx.xx>
- Libro con editor: Apellido, A, A, (Ed.). (Año). Título. Ciudad: Editorial.

Capítulos de libro u obra de referencia

- Apellido, A, A. & Apellido, B. B. (Año). Título del capítulo o entrada. En Apellido, C. C. (Ed.), título del libro (pp. XX -XX). Ciudad: Editorial.
- Apellido, A, A. & Apellido, B. B. (Año). Título del capítulo o entrada. En Apellido, C. C. (Ed.), título del libro (pp. XX -XX). Ciudad: Editorial. Recuperado de <http://www.xxx.xx>

Publicación periódica

- Artículo de revista impresa: Apellido, A. A. (Año). Título del artículo. Título de la publicación, volumen (número), pp. XX-XX.
- Artículo de la Web: Apellido, A. A. (Año). Título del artículo. Título de la publicación, volumen (número), pp. XX-XX. Recuperado de <http://www.xxx.xx>

POLÍTICA DE PUBLICACIONES

- El autor debe enviar diligenciado la manifestación de cesión de derechos patrimoniales y declaración de conflictos de intereses, que será suministrado por la dirección de la revista. Dicho documento indica la originalidad del artículo, que no está publicado en otro medio y que no se encuentra simultáneamente postulado en otra revista.

- El autor hará cesión de todos los derechos sobre el artículo a la revista Perseitas.
- Una vez iniciada la evaluación del artículo, los autores se comprometen a no retirarlo hasta la finalización del proceso.
- La revista Perseitas someterá los artículos recibidos a evaluación inicial por parte del Comité Editorial, en caso de que el Comité encuentre pertinente el material, se someterá a evaluación por dos árbitros anónimos quienes determinarán si es publicable. Si un árbitro lo aprueba y el otro lo rechaza, se nombrará un tercero.
- La dirección de Perseitas dará respuesta en un máximo de tres (3) días acerca de la recepción de la contribución recibida al autor.
- No se recibirán artículos impresos. Todos los proponentes deberán remitir sus escritos mediante el correo electrónico de la revista.
- No se recibirán versiones parciales del texto, es decir, aquellas que no estén estructuralmente ajustadas al tipo de artículo.
- Una vez enviado el artículo se entiende que el autor autoriza la publicación de estos datos.
- La recepción de artículos no implica obligación de publicarlos.
- Los autores son los responsables directos de las ideas, juicios y opiniones expuestos en los artículos; de tal manera que el contenido no compromete el pensamiento del Comité Editorial ni de la Institución.
- Una vez remitido el artículo, se entiende que el autor autoriza la publicación de los datos correspondientes a la nota de autor.

ÉTICA DE LA PUBLICACIÓN

- El Comité Editorial en virtud de la transparencia en los procesos, velará por la calidad académica de la revista.
- Se consideran causales de rechazo: el plagio, adulteración, invento o falsificación de datos del contenido y del autor, que no sean inéditos y originales.
- En ningún caso, la dirección de la revista exigirá al autor la citación de la misma ni publicará artículos con conflicto de intereses.
- Si una vez publicado el artículo: 1) el autor descubre errores de fondo que atenten contra la calidad o científicidad, podrá solicitar su retiro o corrección. 2) Si un tercero detecta el error, es obligación del autor retractarse de inmediato y se procederá al retiro o corrección pública.

INFORMACIÓN PARA EL ENVÍO

La contribución debe enviarse únicamente mediante de los siguientes correos electrónicos:

perseitas@funlam.edu.co

david.zuluagame@amigo.edu.co

Contenido Vol. 2

Editorial. Y dónde quedó la universidad

Where is the university

David Esteban Zuluaga Mesa

Bolívar y el devenir en la naturaleza 11

Bolivar and deterning in nature

Claudia Arcila Rojas

Los sofistas: maestros del areté en la paideia griega 37

The sophists: masters of areté in the greek paideia

Lina Marcela Cadavid Ramírez

El acto de leer como una escucha intuitiva aplicable en los semilleros de investigación. Una aproximación desde el texto “oír-ver-leer” de Hans-Georg Gadamer 62

The act of reading as an intuitive listening exercise, applicable to student research groups. An approach from text "hear - see - read " hans - georg gadamer

Edison Francisco Viveros Chavarría

Acercamiento Hermenéutico desde una perspectiva teológica al primer acto de la obra de teatro Esperando a Godot de Samuel Beckett 72

Hermeneutic approach from a theological perspective to the first act of the play waiting for godot by samuel beckett

Natacha Ramírez Tamayo

En la cama con mi madre: pensar y sentir la teología desde la piel 86

In bed with my mother: To think and to feel theology from the skin.

Hugo Oquendo -Torres

Jesús, hombre rebelde 113

Jesus, rebellious man

Juan Esteban Londoño

Editorial:

Entre el ver y el decir que vemos

We actually see, in between what we see and what we say

Nixon Ferley Muñoz Muñoz

Hölderlin: Sobre la religión 153

Hölderlin: about religion

Andrés Alfredo Castrillón Castrillón

Religión, ética y crisis en las lecciones de Romano Guardini 168

Religion, ethics and crisis in Romano Guardini's lectures

Carlos Alberto Sampedro Gaviria

Antropología filosófica relacional en la obra de Paulo Freire: diálogos con la teoría crítica de Karl Marx 186

Relational philosophical anthropology in the work of Paulo Freire: Dialogues with Karl Marx critical theory

Diego Alejandro Muñoz Gaviria

Guadalupe, modelo perfecto de inculturación 204

Guadalupe, perfect inculturation model

Javier García González

Claves para una iglesia que sabe comunicarse con el hombre de hoy 233

Key points to create a church able to communicate with today's society.

Diego Alejandro Pérez Múnera

Hans Urs von Balthasar – une pensée en dialogue 244

Hans Urs von Balthasar – un pensamiento en diálogo

Hans Urs von Balthasar – thought in dialog

Peter Henrici S.J.

Fundación Universitaria Luis Amigó
Facultad de Filosofía y Teología
Transversal 51A No. 67 B - 90. Medellín, Antioquia, Colombia
Tel: (574) 448 76 66
www.funlam.edu.co