

# **Teología relacional, catolicismo e interculturalidad**

**Coordinadores editoriales**

Carlos Arboleda Mora

Luis Alberto Castrillón-López



**Universidad  
Pontificia  
Bolivariana**

## **Autores**

Carlos Arboleda Mora

Luis Alberto Castrillón-López

Giuseppe Meluso

Eduard Stiven Quinchía

Harold Arlés Pérez Hernández

Catherine Jaillier Castrillón

Jesús David Cifuentes Yarce,

Luis Fernando Ramírez Ramírez

Carlos Alberto Sampedro Gaviria

# **Teología relacional, catolicismo e interculturalidad**

Coordinadores editoriales

Carlos Arboleda Mora

Luis Alberto Castrillón-López

© Carlos Arboleda Mora  
© Luis Alberto Castrillón-López  
© Giuseppe Meluso  
© Eduard Stiven Quinchía  
© Harold Arlés Pérez Hernández  
© Catherine Jaillier Castrillón  
© Jesús David Cifuentes Yarcé,  
© Luis Fernando Ramírez Ramírez  
© Carlos Alberto Sampedro Gaviria  
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana  
Vigilada Mineducación

**Teología relacional, catolicismo e interculturalidad**

ISBN: 978-628-500-014-0

DOI: <http://doi.org/10.18566/978-628-500-014-0>

Primera edición, 2021

Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Centro de Humanidades

CIDI. Grupo: Teología, religión y cultura. Proyecto: "Diversidad, pensamiento y sentido el papel de las construcciones simbólicas en la revolución intercultural del siglo XXI"; Calendarios productivos, climáticos y religiosos en san Antero" y "Economía civil".

Radicado: 136C-05/18-14

**Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín:** Mons. Ricardo Tobón Restrepo

**Rector General:** Pbro. Julio Jairo Ceballos Sepúlveda

**Vicerrector Académico:** Álvaro Gómez Fernández

**Decano de la Escuela de Filosofía, Teología y Humanidades:** Luis Fernando Fernández Ochoa

**Jefe del Centro de Humanidades:** Johman Carvajal Godoy

**Gestor Editorial de Escuela:** Luis A. Castrillón-López

**Editor:** Juan Carlos Rodas Montoya

**Coordinación de Producción:** Ana Milena Gómez Correa

**Diagramación:** María Isabel Arango Franco

**Corrección de Estilo:** Delio David Arango

**Dirección Editorial:**

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2021

Correo electrónico: [editorial@upb.edu.co](mailto:editorial@upb.edu.co)

[www.upb.edu.co](http://www.upb.edu.co)

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín-Colombia

**Radicado:** 2154-23-11-21

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

# Contenido

**Presentación**.....9

**PRIMERA PARTE** .....13

**Capítulo I. Una ontología relacional en teología:  
donación, encuentro, comunión trinitaria** .....14

*Giuseppe Meluso, Carlos Arboleda Mora*

1.1 Introducción..... 14

1.2 Metodología ..... 18

1.3 El horizonte inspirador: el misterio  
de la Encarnación ..... 19

1.4 La relación según Ratzinger ..... 21

1.5 La fenomenología del amor: pensar  
a Dios bajo la categoría del amor ..... 23

1.6 Teología relacional fenomenológica:  
Klaus Hemmerle..... 27

1.7 Una ontología relacional agápica  
en teología: Catherine LaCugna..... 30

1.8 Una invitación a una relacionalidad integral:  
el llamado de la *Laudato Si'*..... 34

1.9 Conclusiones ..... 37

Referencias ..... 39

**Capítulo II. Cultura popular, historia, religiosidad  
y procesos de resistencia y dominación  
en San Antero, Córdoba**.....41

*Carlos Arboleda Mora, Eduard Stiven Quinchía*

2.1 Introducción..... 41

2.2 Cultura popular Caribe..... 44

2.3 Fiesta como alabanza..... 49

2.4 Calendario y fiestas ..... 50

2.5 Resistencia callada pero eficaz	
(no hay movimientos sociales de resistencia) .....	56
2.5.1 Indígenas: historia de luchas, contrabando .....	56
2.5.2 San Antero: fama de un pueblo	
al margen de la institucionalidad .....	57
2.5.3 Contrabando: comercio marítimo en San Antero .....	59
2.6 San José de La Botella .....	62
2.7 Conclusiones .....	64
Referencias .....	66

**Capítulo III. El centurión de Cafarnaún: una lectura de Lc 7, 1-10 desde una perspectiva relacional..... 69**

*Harold Arlés Pérez Hernández*

3.1 Introducción.....	69
3.2 El centurión de Cafarnaún desde	
una <i>perspectiva relacional</i> .....	74
3.3 Conclusiones .....	95
Referencias .....	99

**Capítulo IV. El diablo y los demonios en los escritos del hermano Francisco de Asís y en las hagiografías sobre san Francisco de Asís..... 101**

*Harold Arlés Pérez Hernández*

4.1 Introducción .....	101
4.2 El diablo y los demonios	
en las fuentes franciscanas .....	105
4.3 Conclusiones .....	126
Referencias .....	128

**SEGUNDA PARTE ..... 131**

**Capítulo V. Influencias filosóficas y teológicas en *Laudato Si'* ..... 132**

*Carlos Arboleda Mora, Luis Alberto Castrillón-López*

5.1 Introducción .....	132
5.2 La vulnerabilidad humana como dato ontológico .....	135
5.3 La cuaternidad .....	136

5.4 El cuidado .....	141
5.5 La mística, lenguaje de la belleza de la creación .....	143
5.6 Influencias de autores y temas en <i>Laudato Si'</i> .....	144
5.7 Conclusiones .....	146
Referencias .....	148

**Capítulo VI. La educación católica, una opción por el humanismo cristiano, desde y para la comunión: criterios básicos para la aplicación de *Veritatis Gaudium*.... 151**

*Carlos Arboleda Mora, Luis Alberto Castrillón-López*

6.1 Introducción.....	152
6.2 La mística como base fundamental de un proyecto humano evangélico .....	154
6.3 Del concepto de humanismo cristiano a la experiencia de humanidad .....	157
6.4 Experiencia humana de interrelación, mística y modo de vida, el nuevo humanismo de Francisco.....	159
6.5 La experiencia de humanidad como formación humanista integral cristiana .....	161
6.6 La <i>Veritatis Gaudium</i> y sus propuestas.....	163
6.7 Conclusiones .....	168
Referencias .....	169

**Capítulo VII. Los pilares franciscanos: una apuesta por la interculturalidad y el diálogo para una economía de comunión ..... 172**

*Catherine Jaillier Castrillón*

7.1 Introducción.....	172
7.2 Metodología .....	173
7.3 De la leyenda a la enseñanza .....	174
7.4 La relación en donde todos son interlocutores válidos .....	177
7.5 La pobreza y la humildad como donación.....	179
7.6 La vida trinitaria: comunión y fraternidad.....	184
7.7 La economía, camino de comunión, interculturalidad y diálogo .....	186
7.8 Resultados .....	189

7.9 Conclusiones .....	192
Referencias .....	193

**Capítulo VIII. Almorzar con portacomidas: cuidado de sí y ética del consumo..... 195**

*Catherine Jaillier Castrillón,*

*Jesús David Cifuentes Yarce, Luis Fernando Ramírez Ramírez,*

*Carlos Alberto Sampedro Gaviria*

8.1 Introducción.....	196
8.2 Antecedentes: la alimentación dentro del campus universitario y las campañas para impactarla .....	197
8.3 Metodología .....	199
8.4 Resultados. Análisis del discurso .....	200
8.4.1 Análisis de forma.....	200
8.4.2 Tipo de discurso y estructura.....	202
8.4.3 Estrategia de fondo.....	204
8.4.4 Estrategia de superficie .....	206
8.5 Reflexión teórica .....	208
8.5.1 Antropología del consumo .....	208
8.5.2 Ética del cuidado como ética del consumo .....	209
8.5.3 La <i>Coca gourmet</i> : una experiencia de consumo ético ..	211
8.6 Conclusiones .....	213
Referencias .....	215

**Lista de tablas**

<b>Tabla 2.1.</b> Calendario religioso, agrícola y de pesca .....	52
<b>Tabla 4.1.</b> Comparativo .....	111
<b>Tabla 6.1.</b> Relación, revelación y experiencia.....	156

**Lista de figuras**

<b>Figura 6.1.</b> Ética del cuidado .....	166
<b>Figura 8.1.</b> Imágenes de la campaña <i>Coca gourmet</i> . Jóvenes estudiantes .....	201
<b>Figura 8.2.</b> Imágenes de la campaña <i>Coca gourmet</i> . Jóvenes estudiantes .....	203
<b>Figura 8.3.</b> Imágenes del anuncio conclusivo de la campaña <i>Coca gourmet</i> . Jóvenes estudiantes .....	204

# Presentación

La noción de relación va tomando importancia en la reflexión actual, indica que todos los seres mantienen algún tipo de conexión y que no se pueden considerar únicamente en sí mismos, como entes separados unos de otros y que accidentalmente tienen alguna comunicación que no los afecta en su sustancia. La relación se consideraba una categoría que representaba un accidente pero que no afectaba la esencia del ente. Hoy, en cambio, con la influencia de las ciencias cuánticas y de la fenomenología, cobra mucha importancia la relación en todos los campos en tanto indica que hay una mutua influencia entre los seres en lo físico, lo antropológico, lo biológico, lo histórico, etc., llegando incluso a la filosofía y a la teología. La relación indica la interconectividad de los fenómenos pues hay unidad en el mundo en todos los aspectos materiales como inmateriales. Los entes mismos no solo se han de estudiar en sí mismos sino en sus relaciones pues todos son frutos de procesos que explican su función y su transformación.

En la teología, el paradigma relacional va tomando auge en la reflexión sobre la esencia misma de Dios, pues su unidad no indica vida aislada ni aparte de la vida del mundo, sino que le es constitutiva la relacionalidad no desde una polaridad irreductible, sino que es estar lo uno en lo otro en una continua *perichoresis*, una inhabitación recíproca, un darse y entregarse en amor (Klaus Hemmerle, 2005. pp. 14-15). Esa *perichoresis* es histórica, *kenótica* y siempre en la danza.

Ahora, esa experiencia de un Dios relacional se vive en los diversos contextos de la experiencia humana y se expresa dentro de los límites de cada cultura. La cerrazón de las culturas sobre su propia verdad, es causa de conflictos, lo que hoy ha llevado a la conciencia de la acción intercultural que no solo implique el respeto por las culturas sino el diálogo entre ellas. Ratzinger ya lo decía:

Las diversas culturas no sólo viven su propia experiencia de Dios, del mundo y del hombre, sino que en su camino se encuentran necesariamente con otros sujetos culturales y tienen que situarse ante las experiencias de los mismos, que son de otra índole. Y así, según sea la cerrazón o la apertura, según sea la estrechez o la amplitud interior de un sujeto cultural, se llega a la profundización y purificación de los propios conocimientos y valores. Esto puede conducir a una honda transformación de la forma concreta de una cultura, pero no tiene que ser necesariamente una violencia sufrida o una alienación. Esa transformación positiva se explica por la universalidad potencial de todas las culturas, la cual se concreta en la aceptación de lo ajeno y el cambio de lo propio (2005, p. 58).

El grupo de investigación Teología, Religión y Cultura, a través de sus proyectos *Diversidad, pensamiento y sentido el papel de las construcciones simbólicas en la revolución intercultural del siglo XXI*, *Calendarios productivos, climáticos y religiosos en San Antero* y *Economía civil*, reflexiona sobre estos temas y aporta diferentes miradas a la relacionalidad en la cultura y la teología.

Ante los desafíos de restituir la construcción simbólica de la cultura, el camino investigativo emprendido compromete, en una primera parte de esta publicación, la presentación de lo que es la nueva teología relacional que se abre campo en la reflexión científica teológica con el capítulo *Una ontología relacional en teología: donación, encuentro, comunión trinitaria* que sitúa los fundamentos reflexivos del resto del libro. Luego se presenta una investigación de tipo histórico-etnográfico que hace un análisis de la narrativa simbólica y los problemas asociados a ella en especial las vivencias culturales de los pueblos (como es el caso de la formación de la religiosidad popular en San Antero, municipio de Córdoba, Colombia). Allí se estudian las conflictivas relaciones interculturales que dieron lugar a una religiosidad popular territorial. El capítulo *El centurión de Cafarnaún Una lectura de Lc 7, 1-10 desde una perspectiva relacional* y con un método bíblico-teológico, plantea que el asumir la vida en Cristo exige una manera diferente de relacionarse con los semejantes pues la fe cristiana implica un tipo de relacionalidad interpersonal

que excluya la imposición de las voluntades o la subordinación en cualquiera de sus expresiones. Finaliza esta primera parte con el trabajo *El diablo y los demonios en los escritos del hermano Francisco de Asís y en las hagiografías sobre san Francisco de Asís* que indica que el verdadero enemigo del hombre es su propio yo exaltado que trata de someter a los demás y no un diablo sobrenatural ontologizado, lo que ayuda a una nueva comprensión del maligno, no en términos ontodiabólicos sino en términos existenciales.

La segunda parte del libro se centra en la encíclica *Laudato Si'* entendida como la expresión más actual y precisa sobre lo que es la construcción concreta de la relacionalidad. Esta encíclica tiene como principios la interconexión de la cuaternidad (sentido, hábitat, sujeto y sociedad), la manifestación continua e histórica de la Trinidad relacional y el planteamiento de una ética ecológica integral como cuidado (cuidado de Dios, cuidado de sí, cuidado del otro y cuidado del hábitat). El capítulo *Influencias filosóficas y teológicas en Laudato Si'* ayuda a entender su gestación intelectual, sus fuentes e influencias, ello permite una comprensión más completa del proceso reflexivo sobre lo que es la ecología integral. Luego viene un trabajo denominado *La educación católica, una opción por el humanismo cristiano, desde y para la comunión: criterios básicos para la aplicación de Veritatis Gaudium* que indica la nueva dirección en el pensamiento educativo católico pues permite descubrir la conectividad de toda la creación y la compleja relación multidimensional del ser humano consigo mismo, con otros humanos, con la Tierra y con Dios. El tercer capítulo de esta segunda parte se denomina *Los pilares franciscanos: una apuesta por la interculturalidad y el diálogo para una economía de comunión* trata de recordar aquellas enseñanzas de Francisco de Asís que están en el fondo de la *Laudato Si'*: la relación en la que todos son interlocutores válidos, la vida trinitaria: comunión y fraternidad y la idea de la economía como camino de comunión, interculturalidad y diálogo. Para terminar, se presenta el estudio *Almorzar con portacomidas: cuidado de sí y ética del consumo*, que es la elaboración de un caso de estudio desde el diálogo interdisciplinar en torno al consumo, la ética, y las organizaciones, las cuales deben buscar unidad y coherencia entre sus declaraciones

y su praxis para enviar un mensaje creíble a los diversos públicos con los que se relaciona. Dicha campaña generó en una universidad concreta, unos cambios en las prácticas de consumo a partir de una resignificación simbólica del uso del portacomidas (portaviandas, friamblera) y lo relacionado con la alimentación, el bienestar, las relaciones interpersonales y el compromiso ecológico.

---

# **Primera parte**

---

## Capítulo I

# Una ontología relacional en teología: donación, encuentro, comunión trinitaria

*Giuseppe Meluso\**  
*Carlos Arboleda Mora.\*\**

### 1.1 Introducción

La relación se ha convertido hoy en una de las categorías fundamentales de reflexión, no solo en la filosofía sino también en la teología y en las ciencias sociales y naturales. Todo está relacionado, todo está interconectado, son expresiones comunes en el lenguaje actual, indican que ningún ser existe por sí solo sino que toda la realidad se halla conectada de alguna manera y que esta conexión es la característica última de todo lo que existe. Si concentramos la mirada

---

\* Magíster en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo: giuseppe.meluso@upb.edu.co

\*\* Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín (Colombia), magíster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia, Medellín, magíster en Sociología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Profesor interno de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, director del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura (UPB, Medellín), miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (Clafen). Correo: carlos.arboleda@upb.edu.co

sobre la realidad humana nos damos cuenta de que las relaciones son características de la vida cotidiana: estamos relacionados, desde el nacimiento, con la naturaleza, con los otros, con la sociedad; en forma física, emocional, técnica, educativa, política, cultural. El punto de partida de una ontología relacional hoy considera que las relaciones entre los seres son más fundamentales ontológicamente que las entidades mismas. Esto contrasta con una filosofía y con una teología de la substancia y de la esencia en las que priman los seres sobre las relaciones.

Ante las críticas que se le presentan a una teología esencialista, conceptual y alejada de la realidad, el papa Benedicto XVI ha hecho la propuesta de un humanismo y de una teología relacionales lo que implica repensar la categoría ontológica de relación. Propone dar un nuevo impulso al pensamiento que haga una “profundización crítica y valorativa de la categoría de la relación” (*Caritas in Veritate*, 53), tarea que llama a la colaboración entre metafísica, teología y ciencias sociales. No se trata de hacer transferencias unívocas de la antropología a la teología sino de mostrar que lo que se revela en el hombre tiene valencias metafísicas, sociales y teológicas con un valor y aplicabilidad universales. No es una simple proyección de estructuras humanas en Dios, sino, al contrario, de ver cómo se revela Dios en su creación (*Caritas in Veritate*, 53).

Se hace presente la necesidad de una ontología relacional para la teología (Hemmerle, 1996, p. 26) y la fenomenología actual ayuda a dar piso a esa ontología en cuanto muestra el fondo de la existencia, de la realidad, de la forma de aquello que está en el origen como dato dado. La donación se convierte así en la nueva concepción del ser, no el ser como *esse*, sino como donación y relación, como llamado originario y como respuesta existencial, así se puede pensar una ontología trinitaria cristiana pero también plenamente humana.

Ratzinger da importancia a la categoría relacional como criterio también de la distinción entre el Dios de los filósofos y el de los teólogos:

El Dios filosófico es esencialmente relación a sí mismo en cuanto es pensamiento exclusivamente autocontemplante. El Dios de la fe, en cambio, está fundamentalmente encuadrado en la categoría de la relación. Es inmensidad creadora que abraza el universo. El resultado es, pues, un marco y una estructura de todo el mundo nuevo: la más alta posibilidad de que se dota ya no es identificarse con la fluidez absoluta de un tema que es suficiente sólo para sí mismo y subsiste en su nombre. El modo de ser supremo, en su lugar, incluye el “elemento relacional” (2010, p. 107).

Esta visión de Joseph Ratzinger arraiga en la Escritura, de la cual se puede hacer una lectura relacional: en Gn 2, 7-8 y 2, 22-24 se expresa esa relación entre Dios, naturaleza, vida y conciencia y luego toda la historia del Antiguo Testamento se monta sobre el símil del amor: el amante y la amada, como se ve en el *Cantar de los cantares*. La categoría de relación aparece como algo propio de la naturaleza humana y se realiza en las relaciones interpersonales. Todo esto llegará a la plena expresión en la Trinidad: “esta perspectiva se ve iluminada de manera decisiva por la relación entre las Personas de la Trinidad en la única sustancia divina. La Trinidad es absoluta unidad, en cuanto las tres Personas divinas son relacionalidad pura” (*Caritas in Veritate*, 54).

La revelación sobre la unidad del género humano tiene en su base una interpretación metafísica del *humanum*, en la que la relacionalidad es elemento fundamental (*Caritas in Veritate*, 55), pero con una metafísica no conceptual, ni representativa, ni de escritorio, sino con una idea de la donación en el sentido fenomenológico. Esta interpretación en términos de donación, permite superar lo que Kant llamaba la inutilidad de la Trinidad cuando señalaba que:

La fe en ese misterio como ampliación del conocimiento teórico de la naturaleza divina sería sólo la profesión relativa a un símbolo totalmente incomprensible para los hombres –y, en cuanto piensan comprenderlo, antropomorfístico– de una fe eclesial, mediante lo cual no se conseguiría ni aun lo mínimo para el mejoramiento moral (1981, p. 142).

Tiene la formulación conceptual una inutilidad práctica, pues no indica acción en la vida cotidiana, es una definición en el aire del concepto. Solo una afirmación trinitaria que tenga en cuenta la antropología de cuño fenomenológico y una ontología de la donación, puede servir a la eclesiología, a la filosofía de las religiones, a la práctica y acción sociales (Ciola, 1996, pp. 198-242) o como lo dice Hemmerle con un personalismo comunitario y una antropología del don a lo largo de su texto *Tesis de ontología trinitaria* (1996). Solo una reflexión trinitaria de este tipo puede seguir transmitiendo al hombre de hoy la novedad de la fe cristiana, esta novedad que desafió la cultura griega y su concepción del mundo, afirmando que el principio último del existir no era el destino impersonal, sino un principio relacional y personal, no era un dios frío, sino un Dios que ama con corazón de madre: lo que gobierna el mundo es un Dios personal que ama (*Spes Salvi*, 5).

Replantear en otros términos la categoría de relacionalidad y de una ontología trinitaria es un trabajo arduo y difícil. Ya Agustín, que se gastó 16 años para escribir *De Trinitate*, lo dice afirmando que es un trabajo cuyo estudio es arduo, su descubrimiento invaluable y el error es muy peligroso (1956, I, 2, 5.) Los peligros son grandes pues si se reduce la teología a antropología se puede construir un ídolo o una proyección patológica, si se usa una metafísica estática y deductiva, los acontecimientos salvíficos se reducen a ejemplos de una metafísica autorreferencial (Hemmerle 1996, p. 23) y si se permanece en una metafísica dualista y conceptual, la noción de Trinidad no tiene utilidad social, histórica y ecológica.

La propuesta, desde una visión teológica, es la siguiente: la categoría central es el encuentro entre Dios que llama y el hombre se constituye con esa llamada al responder “Heme aquí porque me has llamado” (I Sam 3, 8). Es el momento de la constitución de la persona por la convocación a su libertad. El sujeto puede decir *no* rechazando la llamada, o puede decir *sí* aceptando el encuentro con el Otro que lo constituyó y lo llama al amor. La experiencia fundante es la de un llamado al que se da una respuesta positiva. El sujeto en su comunidad vive y comprende el llamado y la respuesta. Esta

es la experiencia vivencial que sirve de base a la reflexión posterior sobre la Trinidad. El que me llamó es Otro que yo y si me llamó es porque quiere comunicarse, es otro que es relación.

La fenomenología de Jean Luc Marion y Emmanuel Falque es un aporte invaluable en este sentido, pues muestran desde la filosofía una estructura universal, presente en todo hombre, que abre el camino para la comprensión de la trinidad como relación y de la antropología como apertura relacional dada y no adquirida por obra de un yo potente. Es en la carne donde se da la donación de la intersubjetividad, donde se constituye el sujeto y donde se realiza como proyecto. El yo en su origen es relacional, encuentra al otro en la experiencia vivida a partir de una condición intersubjetiva e histórica que supone el cuerpo. Incluso, sin cuerpo no es posible la relación con Dios: “hay intercorporeidad del mismo modo que Dios no puede devenir realidad si no es aprehendido en el tejido de las cosas carnales” (Merleau-Ponty, 1995, p. 109).

## 1.2 Metodología

En primer lugar, se presenta el enfoque fenomenológico de la donación que puede ser base para una intelección de la revelación como darse del misterio al hombre. Después de haber buscado en la Encarnación la inspiración última para poner en obra este camino, se recurrió principalmente a Jean Luc Marion. Sobre este inicio se analizó el aporte inicial y propositivo de Ratzinger así como las ideas de Lacugna y Hemmerle en orden a concebir una ontología relacional para poder hablar sobre Dios en su revelación trinitaria. Finalmente, se presenta la encíclica *Laudato Si'* como una puesta en práctica de la relacionalidad basada en el amor gratuito y donado. Así se puede tener una visión de conjunto para sustentar una mirada de la donación, el encuentro y la relación como categorías fenomenológicas que justifiquen una antropología de apertura y conexión en la que se manifieste que ninguna realidad es estática, sino *extática* pues todo es un proceso relacional.

### 1.3 El horizonte inspirador: el misterio de la Encarnación

Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que hemos tocado con nuestras manos acerca de la Palabra de Vida —pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio y les anunciamos la Vida eterna, que estaba junto al Padre y que se nos ha manifestado— lo que hemos visto y oído, se lo anunciamos, para que también ustedes estén en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Les escribimos esto para que nuestro gozo sea completo (1 Jn 1,1-4).

Con estas palabras, comienza la primera carta del apóstol Juan. Son estas palabras un signo, un llamado a un camino para seguir, una senda donde la relación da paso a la comprensión de la realidad, haciéndonos llegar hasta su principio. El pasaje bíblico evocado empieza con una afirmación que parece contradictoria, poniendo en contacto *lo que existía desde el principio* y *lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que hemos tocado con nuestras manos*. El autor de la primera carta de Juan pone en un mismo nivel a Dios y a Jesús de Nazareth, un hombre concreto, real, tanto poder confiere tocar su carne, contemplarlo, mirarlo, escucharlo. En estas pocas palabras, está condensado todo lo absurdo de la fe cristiana, esta paradoja que llevaba a los romanos a no definirla *fides* sino *superstitio*. En estas palabras está el desafío más grande que el mensaje de Cristo ha traído: Dios no es un ser lejano, totalmente otro, encerrado en su perfecta deidad. No, Él quiere entrar en contacto con sus criaturas, caminar con los hombres, mostrarse a ellos. El autor del texto pone en estricta unión el plan ontológico del ser, haciendo referencia al *origen* de la realidad, y el plan relacional que es manifestado por la realidad de Cristo, Palabra eterna encarnada: lo que existía desde el principio es lo mismo que se puede ver, tocar, contemplar, oír. Hay aquí una sugerencia importante, capaz de orientar la búsqueda de una ontología relacional y ponerse como su fundamento: el mismo *principio* de la realidad, el *autor* del ser se ofrece a la relación, una relación que

pasa por la carne, por los sentidos, una relación que nos desafía a buscar y encontrar una estructura de comprensión de los entes que sea relacional.

Cumplir este pasaje, hacer este *giro relacional* es condición fundamental para estar *en comunión con el Padre y con su Hijo Jesucristo*, para que *nuestro gozo sea completo*. Este *giro relacional* de la ontología puede pensarse como una verdadera conversión del pensamiento, que tiene como horizonte último entendernos como seres llamados a relación: estar en comunión con nosotros mismos y con la razón última de las cosas. Este llamado relacional es, de alguna forma, un llamado a ponerse en comunión con el *autor* de la realidad y a descubrir en Él el fundamento último de la condición relacional del ser. El *gozo* que este giro es capaz de crear está en este descubrimiento: la realidad es relacional y llama a la comunión.

El hecho cristiano tiene la necesidad de confrontarse con esta paradoja irreducible, con esta convicción de fe que difícilmente se entiende bajo una perspectiva metafísica estática: el misterio de la Encarnación se manifiesta de hecho como un desafío que empuja a considerar que la relación es la estructura última de la realidad. Dios no es solipsístico *pensar de pensar*, o unicidad total, sino un principio de relación, que llama al hombre y deja llamarse por él, que desea ingresar en una comunión de amor con las criaturas, hasta ser *todo en todos*. Y si Él, que es el *origen* del ser, es profundamente relacional, entonces la realidad en su misma estructura debe ser relacional. De aquí la posibilidad y la necesidad de pensar en una ontología relacional. El camino histórico hecho por la filosofía y la teología ha traído al punto de deber necesariamente repensar la ontología, saliendo de una visión estática de la realidad para abrazar una mirada relacional. De alguna forma el desarrollo del pensamiento del último siglo invita a reconciliarse con el llamado relacional que llega de la Escritura y a reconocer que el *origen* de todo lo que existe es relación perfecta que llama a comunión.

## 1.4 La relación según Ratzinger

Ratzinger se esfuerza en mostrar que unidad y multiplicidad no son antagonicos, sino que coexisten en la realidad de Dios y del hombre:

Si bien es cierto –como es cierto– que la persona es más que un individuo, la multiplicidad es ser original y no sólo un factor secundario, que hay una supremacía de lo particular sobre lo universal significa que la unidad no es el dato único y definitivo sino que también la multiplicidad tiene completo e imperecedero derecho a existir. Esta conclusión, que fluye inherentemente de la opción cristiana, automáticamente conduce también a superar la idea de un Dios que es sola y exclusiva unidad (...). No hay ninguna persona como una entidad única en su propio derecho, completamente aislada (Ratzinger, 2010, pp. 119-120, 139).

La unidad no es lo único ni lo último y por eso se puede afirmar que hay que superar la concepción de Dios como pura unidad y del hombre como individuo para considerarlos a ambos, personas. El Dios de la fe no es un pensamiento encerrado en sí mismo, sino que está en relación como apertura creadora que transforma todo. “La forma suprema del ser no es vivir separado para-sí-mismo, sino que incluye en sí misma el elemento de la relación, lo supremo es la relación, el poder que crea, guía y ama todas las cosas” (Piñero, 2007, p. 310).

Esa unidad y multiplicidad coexistentes se ven bien en las fórmulas de la fe trinitaria de los cristianos que expresan la revelación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo (unidad en la diversidad y diversidad en la humanidad) que era la revelación de la esencia de Dios como amor. La lucha contra los que se oponían a esta formulación fue fuerte pues eran muchos los enemigos: monarquianos, modalistas, subordinacionistas. Piñero indica las tres tesis principales de Ratzinger en este campo:

- 1) La paradoja de una esencia en tres personas está subordinada al problema del sentido primordial de la unidad y de la multiplicidad. No sólo la unidad es divina, también la multiplicidad es algo original y tiene en Dios su fundamento último.

- 2) La paradoja de una esencia, tres personas, está en función del concepto de persona. La fe cristiana profesa que Dios es persona: conocimiento, palabra y amor, lo que indica que Dios es relación, comunicabilidad y fecundidad pues no existe la persona sin la relacionalidad.
- 3) La paradoja de una esencia, tres personas está subordinada al problema de lo absoluto y de lo relativo y manifiesta lo absoluto de lo relativo; al tener que sostener a la vez la unidad, la Trinidad y la simultaneidad de ambas con el predominio de la unidad, se comprendió plenamente la realidad “persona” (Piñero, 2007, pp. 311-312).

Va siendo claro en la Escritura que en Dios hay un nosotros que expresa su esencia misma y esto solo puede entenderse desde su realidad como amor (Ratzinger, 2010, p. 151). Las tres personas son la expresión de la realidad de la relación hacia los demás. Esta relación es una actualidad pura que constituye la unidad de la esencia superior, como lo expresó Agustín.

Porque no se llama Padre para sí, sino para el Hijo; para sí es Dios. He ahí lo decisivo. ‘Padre’ es un concepto relativo. En su ser hacia otro es Padre, en su ser hacia sí mismo es simplemente Dios. La persona es la pura relación de lo que es referido, nada más. La relación no es algo que se añade a la persona –como entre los hombres– sino que la persona consiste en la referibilidad. Y esa realidad es comunicada en la creación del mundo y del hombre pues la relación que es unidad, se trasluce en lo creado como manifestación del amor: la esencia de la realidad cristiana consiste en eso, en recibir y vivir la existencia como referibilidad y entrar en la unidad que es el fundamento motor de lo real (Ratzinger, 2010, pp. 152, 156).

Ningún hombre está cerrado en sí mismo, ni aparece aislado de otros. Al ser imagen de Dios es un ser de amor y de logos, un ser de movimiento y apertura hacia el otro, proyectado hacia el otro, y en ese darse se logra a sí mismo. Diariamente estamos recibiendo de los otros la vida, la comunicación, la presencia:

El hombre tiene su mismidad no solo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquellos a los que ama; para aquellos gracias a los cuales vive y para los cuales existe. El hombre es relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo solo no soy nada, sólo en el Tú y para el Tú soy Yo-mismo. Verdadero hombre significa: estar en la relación del amor, del por y del para (Ratzinger, 1992, p. 99).

## 1.5 La fenomenología del amor: pensar a Dios bajo la categoría del amor

Aunque Ratzinger no es directamente fenomenólogo, ni tampoco el papa Francisco, sin embargo, utilizan un lenguaje fenomenológico en el que se encuentran huellas de la obra de Jean Luc Marion y otros autores. En la Contemporaneidad la fenomenología se ha convertido en un buen *partner* de la teología pues trata de ir a las cosas mismas tal como se dan y la revelación es un caso especial de donación.

Acá se presenta la propuesta de Jean Luc Marion que ayuda a comprender fenomenológicamente el cambio en la reflexión. En el esfuerzo de repensar la ontología, Jean Luc Marion considera que hay que superar el horizonte del objeto y el del ser pues eso llevaría a una concepción idolátrica de Dios bajo conceptos humanos, sean estos antropomórficos o metafísicos, pues pensar a Dios como ente supremo o como ente fundamento de la ética es idolátrico (Marion, 2002, pp. 48-49). La solución es pensar a Dios con el término de amor (*ágape*). El amor se da y se da sin condiciones:

El amor no se da sino abandonándose, transgrediendo continuamente los límites del propio don, hasta trasplantarse fuera de sí. La consecuencia es que esta transferencia del amor fuera de sí mismo, sin fines ni límites, impide inmediatamente que se deje agarrar en una respuesta, en una representación, en un ídolo. Es típica de la esencia del amor –*diffusivum sui*– la capacidad de sumergir, así como una marea sumerge las murallas de un puerto extranjero, toda limitación, representativa o existencial del propio flujo; el

amor excluye el ídolo, o mejor, lo incluye subvirtiéndolo. Puede también ser definido como el movimiento de una donación que, para avanzar sin condiciones, se impone una autocrítica permanente y sin reservas (Marion, 2002, pp. 74-75).

Pero ¿se puede hablar fenomenológicamente de la revelación de Dios? Marion plantea que mostrar la posibilidad del fenómeno de revelación, no es irse directamente a la trascendencia, pues tal posibilidad se presenta a partir de la inmanencia radical del fenómeno mismo. Si los fenómenos saturados se captan en la inmanencia, es posible que Dios trascendente se revele en la inmanencia, pero lógicamente como fenómeno paradigmático imprevisible, deslumbrante, fuera de todo horizonte, inmirable y que constituye al sujeto como testigo (Marion, 1997, pp. 330-331).

Marion presenta el fenómeno de revelación como mera posibilidad, sin presuponer su actualidad que correspondería a la teología. Así Marion trata de permanecer en el campo de la fenomenología al describir el fenómeno de revelación como posibilidad pura y en los límites de la pura donación. No juzga de su manifestación actual o de su carácter óntico que pertenece al campo de la teología revelada. Esa dación de Dios es total, no se da por pedazos, en tiempos específicos, o por temporalidades preplanificadas. Cada vez que se da, se da totalmente, aunque la limitación del sujeto impida su total y completa captación de una vez para siempre.

La figura fenomenológica de Dios entendido como ente-donado por excelencia, entonces también como abandonado, puede ser trazada siguiendo el hilo conductor de la simple donación. Su donación por excelencia implica que Dios sea dado sin restricciones, sin reservas, totalmente. Dios no se da parcialmente como un objeto constituido y capaz de ofrecer a la mirada intencional solamente una de sus caras visibles, perceptibles por la sensibilidad, dejando a la representación la tarea de darle aquello que se da. Al contrario, Dios se da absolutamente sin la mínima reserva o sombra, ofreciendo toda su cara (Marion, 2007, p. 16).

Dios se da como totalidad del amor, siempre se da en la totalidad de lo que es. Él está siempre dado estableciendo una relación amorosa de Yo-tú, en la que el tú permanece como interlocutado por el exceso de la manifestación. La parte final del libro *Siendo dado* presenta un resumen de las propuestas del fenomenólogo francés (Marion, 1997, pp. 439-443).

- La fenomenología de la donación se aparta de la metafísica en la medida en que sostiene que el fenómeno saturado es aquel que se da fuera de todo horizonte constituido.
- El fenómeno no aparece por la intencionalidad como en el yo de tipo kantiano sino que se muestra por sí mismo y de sí mismo, en un acto que supera toda intencionalidad del sujeto o sea mediante una contraexperiencia no intencional.
- Declara que otros pensadores han abierto el campo de la fenomenalidad, como el análisis de la autoafección en Michel Henry, la hermenéutica de Greisch, la “*différance*” de Derrida, la mirada del otro de Lévinas, pero que no han logrado llegar al análisis de los fenómenos saturados que se muestran en cuanto se dan.
- La fenomenología de la donación subvierte el yo constituyente y lo entiende como yo adonado, pasivo: de yo activo constituyente pasa a ser pasivo, receptor, pues “al centro no está ningún sujeto, sino un adonado”. Esto contribuye a solucionar el problema de la intersubjetividad. El adonado se define como el que recibe y entre lo que recibe, recibe el dato del rostro de los otros. Asimismo, en la interdonación se presenta la solución al problema de la individuación de otros. Cada uno es único e irrepetible, es un tú que se constituye como tal por el amor, soy amado luego existo.
- El problema de la idolatría se soluciona en cuanto se abre el camino a la manifestación de Dios en una acción de donación amorosa creando una relación entre él y el sujeto adonado. No es un ser definido conceptualmente y por eso debe ser pensado como amor (ágape). Es la

realidad de la donación presente en la mística, la estética, la historia, la poesía (Arboleda, 2007, pp. 181-182).

La donación se concibe bajo la forma del amor, la revelación es la manifestación de Dios-amor que se muestra como relación amorosa, como llamada. El amor es el nombre más acertado pues es apertura y donación y en dicha forma Dios es amor.

Surge, sin embargo, una pregunta: ¿Cómo se entiende esa donación de Dios como revelación de una trinidad, de un Dios trinitario? Es una pregunta dura para la filosofía pues ¿cómo se puede avanzar hacia lo propio de Dios? Se podría pensar que es una construcción mental o un esfuerzo intelectual para explicar la intersubjetividad. Pero realmente lo que ocurre es que la misma experiencia del llamado amoroso constituye un amante y un amado, el hombre se siente amado y esto lo constituye, al dar la respuesta, en un ser que ama. La relación que se establece es de amor. Un Dios que se relaciona con el hombre por el amor y este donarse es un encuentro amoroso. Lo que se revela es un Dios que en sí es relación y relación trinitaria pues hay un amante, un amado y una relación que es el amor. “¿Qué ama el alma en el amigo sino el alma? Aquí tenemos tres cosas: el amante, el amado y el amor” (San Agustín, 1956, X, 14), “Ves la Trinidad si ves el amor” (San Agustín, 1956, X, 12). Por esta línea de San Agustín, continúa Ricardo de San Víctor (en *De Trinitate, III*) afirmando que un Dios de tres personas es más perfecto que uno de dos o uno unipersonal. El amor exige la comunión de tres, el amor entre dos tiene que proyectarse más allá, el tercero abre la relación como testigo de la alteridad y abre la comunidad.

La figura del tercero será de suma importancia para esta teología porque no sólo permite distinguir el amor del primero y del segundo, sino que también introduce la idea de comunión y de inhabilitación de los amantes entre sí y de ellos en el amor. De este modo, solo el desbordamiento del amor recíproco del dual, constituye a un tercero común o co-amado – *dilectionis consors o co-dilectio*– (Greshake, 2002, p. 34).

La experiencia da cuenta de una Trinidad amorosa y conlleva como respuesta una ética de amor. Un amor trinitario que constituye un hombre amado, una Trinidad (Dios que es Trinidad constituyente) que llama a la vida a otra trinidad (pues el hombre es una trinidad en constitución) para que ame a otras alteridades en comunión. La estancia del hombre sobre la tierra es la mutua donación de amor que hace del mundo una comunidad de amantes. Esta donación de amor no proviene de una decisión del yo, sino que, si el yo es amor, su acción lógicamente será amar. De alguna manera, la ética cristiana mana de la ontología del hombre como apertura, el hombre tiende al amor. Las categorías que permiten, por tanto, a la reflexión teológica acercarse a la realidad de Dios serán relación, encuentro, donación, ternura, cuidado, amor y gratuidad.

## 1.6 Teología relacional fenomenológica: Klaus Hemmerle

Entre los muchos teólogos que han hablado de la ontología relacional está Hans Urs von Balthasar que va abriendo el campo a otra concepción del ser: ser es don y amor, abriendo así otras dimensiones que no tenía la filosofía aristotélica. Concibiéndolo como don y amor se puede pensar una ontología con historicidad, espacio contextual, movimiento y acción. Sobre las intuiciones balthasarianas, Klaus Hemmerle desarrolla su ontología relacional haciendo uso de la fenomenología en un movimiento que va de la fenomenología de lo sagrado a la fenomenología de la fe y de esta a una fenomenología del amor o de la donación.

La orientación intelectual de Hemmerle puede describirse como un movimiento que va de la fenomenología de la religión a una fenomenología de la fe y del amor entendido como radical donación de sí. Es de notar que para él hay consonancia entre filosofía y teología pues defiende la tesis de la unidad del pensar como dice su última conferencia *Apertura del pensamiento en la fe y apertura de la fe en el pensamiento* (Hemmerle, 1994, pp. 222-239), dando a entender que la fenomenología sirve como contenido y método de la filosofía

de la religión (fenomenología de lo sagrado) y de la teología (fenomenología de la fe y del amor). Fenomenología como apertura radical a la realidad que se nos da en plenitud, dación que muestra el límite del conocimiento humano y que exige abrirse a la realidad que se da. Esa unidad del pensar es relacional, no puede existir el pensamiento sin la teología y viceversa. Y así se puede pensar la Trinidad como un misterio que es clave de comprensión de toda la realidad. Entenderla como una donación donde se da relación, intercambio, *perichoresis* e inhabitación (es decir, amor) resuelve el problema de la realidad, de la unidad, de la pluralidad y de la vida.

En la ontología trinitaria tienen importancia el movimiento y la relación pues el fundamento es el amor que llega a ser participación y dinámica hacia el otro estableciendo el encuentro con él. Es toda una fenomenología del amor que se expresa radicalmente en el revelarse total del ser en el ente, de una manera que el estar el uno en el otro se revela como ser uno para el otro (Hemmerle, 1996, pp. 61-62). La analogía del ser como amor llega a ser la analogía de la Trinidad como misterio agápico donde la distinción de las personas nace del amor (que es relacional) y que asume forma de amor fuente (el Padre), amor receptivo (el Hijo) y amor recíproco (Espíritu Santo). Los rasgos fundamentales de esa ontología trinitaria son:

El principio en el amor está en el darse a sí mismo (ritmo, donación y relación).

Fenomenología del amor como fenomenología del ser pues esta fenomenología del amor expresa un original mostrarse del ser y del ente.

La nueva palabra clave es el verbo: la palabra clave de tal pensamiento no es ya el sustantivo, sino el verbo.

Unidad en la multiplicidad de orígenes: si el término principal de la nueva ontología es el verbo, entonces en lugar de un solo sujeto se da la plurioriginariedad.

Estructura lúdica: la identidad como incremento. El proceso aparece a la vez claramente como proceso, regreso y conexión. La identidad aparece como incremento donde la estructura lúdica es la estructura del proceso.

La restitución del sustantivo a partir del verbo: lo existente vuelve a poner en juego el sustantivo, pero para encontrar un nuevo sentido. Analogía del lenguaje como analogía del ser. La analogía del pensar y del hablar realiza y desvela únicamente la analogía del ser, la cual, como acto «es» precisamente transición, comunión, darse.

Dimensiones de la analogía: la múltiple relacionalidad, esa conexión de unión y distinción, se ha de entender como analogía.

La cuestión acerca de lo nuevo de una nueva ontología: esta nueva ontología ha tenido sus predecesores: Tomás de Aquino, Buenaventura, Nicolás de Cusa, Descartes, Schelling, Baader, Rosenzweig, Heidegger, Rombach, que han buscado la profundidad del darse (Hemmerle, 2005, pp. 49-63).

En síntesis, se puede decir con Hemmerle que:

El misterio de este misterio se llama amor, darse a sí mismo. Pero a partir de ahí se manifiesta en su estructura todo ser, todo pensar, todo acontecer; resulta la «relectura» de lo manifiesto para la fe en los fenómenos, en la inmediata mirada hacia ellos. El pensamiento mismo se aprende de nuevo en esta «fenomenología»; se transforma al acompañar con su paso el paso del darse a sí mismo, el paso que es el amor. El pensamiento llega a descubrir en todo ello que esto es precisamente su originalidad, su inmediatez, lo suyo propio (Hemmerle, 2005, p. 64).

Toda la analogía del ser así propuesta, se desvela en la analogía de la Trinidad. La afirmación antigua *relatio Dei ad extra est una* sigue siendo válida pero significa ahora relación *comunitaria* en cuanto la donación de Dios es la donación de la Trinidad y la respuesta del hombre es repetir la dinámica trinitaria (Hemmerle, 2005, p. 66). Las reflexiones de Hemmerle sobre la ontología trinitaria proponen el camino del encuentro, la relación y la comunión. La Trinidad no es ajena y distante de la creación y del sujeto. Hay una danza, una *perichoresis* trinitaria, en la que intervienen Dios, mundo, sujeto y sociedad. Así se mantienen unidos los polos de la inmanencia y la trascendencia, pues el primero es el lugar de la manifestación y el segundo el lugar de lo manifestado. Hay una gratuidad en la donación de Dios a la criatura y hay consistencia

donada en el mundo creado que con libertad puede emprender el camino hacia la comunión (Hemmerle, 2005, pp. 11-12). Pero además, esa ontología relacional trinitaria está constituida por el amor, lo que permite pensar la convivencia humana en la *caritas* como radical donación de sí mismo. La relación y el encuentro no son construcciones éticas mentales sino estructuras universales de lo *humanum* entendido como dado. La Trinidad no es una conclusión especulativa sino la manifestación de un gran Otro en la experiencia de la donación que permite captarla como amor de comunión. Esa manifestación es la dación de la realidad misma de la divinidad pues “ninguna otra cosa es allí esta persona sino el sumo amor que se distingue a partir de esta característica principal. Para cada uno de estos tres por tanto será lo mismo su persona que su amor. Cada persona es lo mismo que su amor” (Ricardo de San Víctor, 1162/1173, V. 20).

## 1.7 Una ontología relacional agápica en teología: Catherine LaCugna

Catherine Mowry LaCugna sugiere pensar el misterio de la Trinidad a partir de la concepción de una ontología relacional. Ella parte de la propuesta de Karl Rahner sobre la trinidad económica y la trinidad inmanente, indicando sus límites para pasar a una nueva vivencia de la Trinidad que se expresa y se comunica. Además abre el camino para una comprensión de la misma que tenga en cuenta la oración litúrgica de la Iglesia pues esta facilita entender la acción de la Trinidad, el misterio salvífico de Dios y lo que significa dar gloria a Dios que son fenómenos de excedencia como lo indican los pensadores del giro teológico de la fenomenología entre los cuales se puede citar especialmente a Jean Yves Lacoste. En su obra *Experiencia y absoluto* (Lacoste, 2004) afirma que la acción litúrgica no está regida por el tiempo calculante en el que ser y hacer se identifican, ni por el concepto de acción como obra utilitaria realizada en un tiempo y en un espacio. La liturgia es extraña a la lógica de la producción (Lacoste, 2004, p. 78) pues rechaza la ecuación del ser y el hacer y por eso aparece como completamente “inoperativa” y no

está en la línea de la productividad. La liturgia establece un tiempo sin tiempo y un espacio sin espacio pues se sitúa como un orar entre actos que, posibilitando el acontecimiento (Lacoste, 2004, pp. 78, 81), permite el encuentro de la manifestación con el orante sin dominar a Dios sino alabándolo.

Una ontología trinitaria relacional tiene su base en un fundamento ontológico agápico que, a su vez, se apoya en la *kénosis* del amor. Ese amor agápico no es solamente un adjetivo que se aplica a Dios ni una acción entre otras de Dios. Es su esencia, su esencia es ser relación. LaCugna, una teóloga que ha sido pionera en este tema, afirma que el amor ágape es el predicado ontológico supremo (LaCugna, 1993, p. 263). Una metafísica de la sustancia no permite aclarar bien esta concepción pues indica que los seres no se relacionan sino solo accidentalmente, mientras que el ágape que está en la base de las relaciones de Dios trinidad constituye un ser relacional, el ser no es un en sí, sino una relación de amor.

LaCugna opta por un modelo relacional e interdependiente que supere las maneras de subsistencia rahnerianas que pueden caer en un modalismo trinitario, o los modos de ser barthianos que dan lugar a un individualismo de las personas trinitarias. Mirar en forma independiente el ser de Dios y la comunicación de Dios no es la posición de la Escritura. La teología trinitaria, según esta autora, concibe la revelación como continua manifestación de Dios en la historia y, por tanto, tiene una connotación práctica que ella define como “la vivencia continua de la vida de Dios con los otros” (LaCugna, 1993, p. 231).

La Trinidad económica está unida a la Trinidad inmanente y son lo mismo: una ontología relacional de personas en comunión. La economía trinitaria o misterio de la salvación y la teología trinitaria o misterio de Dios están entrelazadas y son inseparables. Este es el meollo de la postura de LaCugna: la inseparabilidad de *Oikonomía* y *theologia* (LaCugna, 1993, pp. 211, 229). Esta es la expresión del plan de Dios (Ef 1, 3-14) y es completamente revelada y otorgada en la *Oikonomía* que expresa realmente el misterio inefable de la *theologia* (LaCugna 1993, p. 221). Si Dios es donación se da y

manifiesta en creación, tiempo, espacio, historia y personalidad. La imposibilidad de separar teología y soteriología es lo que lleva a criticar una metafísica de la sustancia y a desarrollar una ontología relacional. La economía revela lo que es Dios ontológicamente y es una ontología soteriológica.

Este es el punto de partida de LaCugna para una ontología teológica relacional. Toma la afirmación de Rahner de que “la trinidad económica es la trinidad inmanente y la trinidad inmanente es la trinidad económica” (Rahner, 1997, p. 22) como un aporte valioso aunque con limitaciones, y que Dios es por naturaleza autocomunicación y autoexpresión, y trata de ir más allá pues considera que la terminología de Trinidad inmanente y económica es imprecisa, parece que habla de dos trinidades, y que, además, esa terminología obstaculiza la alabanza y la adoración de Dios quedándose en lo especulativo. Para ella no queda claro que dicha formulación pueda expresar la profundidad del misterio de la Encarnación<sup>1</sup>. En cuanto a la alabanza y la adoración, García Guillén (2017, p. 263) considera que el libro *God for us* de LaCugna es la propuesta trinitaria que más en serio ha tomado la liturgia cuando habla de la Trinidad de Dios desde la economía de salvación, tomando la liturgia como presencia de la historia de Dios con los hombres, en lo que es muy semejante a la propuesta de Jean Yves Lacoste: excediendo lo mundano la liturgia es escatológica. Esta lleva a un tiempo que es el fin del tiempo, el fin del tiempo histórico y entrada en lo eterno (el no tiempo). Inaugura el Reino de Dios y nos pone en un tiempo y un espacio que está situado en el Reino. Esto tiene sus consecuencias pues el amor vivido en la liturgia que es el del Reino y que no es el amor cotidiano del mundo, impulsa a una praxis mundana del amor escatológico ya vivido y anunciado en la celebración. La vigilia litúrgica da una previsión y pre vivencia del Reino que sirve para informar la ética en el mundo y en este se sitúa la respuesta existencial del sujeto que experimenta la revelación y por amor la testimonia en su vida (Lacoste, 2004, pp. 78-81).

---

<sup>1</sup> Para ver en detalle las críticas de LaCugna a Rahner, mírese Groppe (2002).

La crítica de LaCugna a la metafísica teológica de la sustancia, que considera todavía presente en la propuesta de Rahner, radica en que esta no está suficientemente informada por la soteriología, y por eso persigue lo que es Dios en sí y no en relación (LaCugna, 1993, p. 3). De ahí que sugiere otra forma de definir o expresar la Trinidad:

La doctrina de la Trinidad, que es la forma específicamente cristiana de hablar acerca de Dios, resume lo que significa participar en la vida de Dios a través de Jesucristo en el Espíritu. El misterio de Dios se revela en Cristo y el Espíritu como el misterio del amor, el misterio de las personas en comunión que abrazan la muerte, el pecado y todas las formas de alienación por el bien de la vida (LaCugna, 1993, p. 1).

La teología no es hablar sobre Dios sino expresar la relación de Dios con los hombres a través de la alabanza y glorificación de Dios. La teología alcanza su culmen en la alabanza a Dios. Es la expresión de lo que es “Dios con nosotros”. La doctrina de la Trinidad tiene la intención de expresar quién y qué es Dios con nosotros como amor redentor que comparte la historia humana y no disminuye como misterio salvífico aunque se revele en la inmanencia (LaCugna, 1985, p. 330; 1993, p. 322).

Ese Dios se entiende como amor (en lo mejor de la tradición fenomenológica actual como Marion). Dios no está encerrado en sí mismo, absorto en su propio ser, sino que se desborda en amor, se extiende en un deseo de amor con todo lo creado. No se pueden hacer declaraciones sobre Dios si no se ha tenido experiencia de Dios como amor, reclamo fundamental de una teología trinitaria es que el Dios experimentado es el Dios del que se habla (LaCugna, 1985, p. 340). Una metafísica de la sustancia que presume que un ser se constituye como un tipo particular de ser en virtud de lo que es en sí, inmutable e impasible, no puede ser un ser que ama y se relaciona, como lo hace el Dios bíblico. Solo un ser personal relacional extático puede encarnarse y amar sin medida y en exceso. El Emmanuel es el *Dios con nosotros* que ama y vive con su pueblo. Esto indica una ontología relacional: ser con, ser en relación, ser en comunión (LaCugna, 1993, pp. 14, 250, 301).

Y esa ontología relacional tiene implicaciones éticas y eclesiológicas, pues como dice Congar, la Iglesia es total y enteramente para Dios y para la humanidad, enteramente para la alabanza y enteramente para la misión al servicio de la humanidad (como se citó en Puyo 1975, p. 218). La Iglesia está también en relación, y asimismo el resto de la creación, ninguno está simplemente en sí, sino siendo-hacia, siendo en el mundo y para el mundo.

## 1.8 Una invitación a una relacionalidad integral: el llamado de la *Laudato Si'*

La encíclica *Laudato Si'* (citada como LS) se propone como una invitación hecha a toda la familia humana “en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral” (LS, 13) que promueva una conversión ecológica, caracterizada por diferentes actitudes que están expuestas en el número 220 de la encíclica:

- Reconocer la gratuidad del don de Dios y vivirlo con gratitud; se trata de un llamado a asumir un estilo de vida que reconoce en el don el centro de la experiencia existencial del hombre y que sobre este centro construye un camino de entrega a los demás, en la búsqueda de una relacionalidad que tenga su foco central en la comunión con los seres vivos y con toda la realidad
- Reconocer que se es parte de un todo, que la misma estructura de la realidad invita a entendernos como una red, en la cual todos estamos profundamente conectados. En este sentido se reconocer aquí un llamado a una visión *armónica y comunional* de la creación. Desarrollar capacidades y creatividad para solucionar los dramas ecológicos que la humanidad afronta y entender el mundo, no bajo las categorías de dominio y realeza, sino bajo las perspectivas del don y de la responsabilidad. Mirar la realidad con ojos relacionales, y comprometerse con una ecología humana arraigada en el principio del bien común (LS, 158).

Es una invitación a un cambio profundo no solo en los estilos de vida, sino principalmente en la manera de entender la humanidad. El papa de hecho subraya que el cambio necesario a nuestro planeta es antes que todo antropológico, siendo la crisis que vivimos fruto de un antropocentrismo desviado (LS, 101, 136). Por esto la *Laudato Si'* propone una visión del mundo y del hombre diferente, fundada en las categorías de relación, armonía y comunión. Inspiración última de esta visión es la misma Trinidad que en sí misma contiene y unifica estas tres categorías:

El Padre es la fuente última de todo, fundamento amoroso y comunicativo de cuanto existe. El Hijo, que lo refleja, y a través del cual todo ha sido creado, se unió a esta tierra cuando se formó en el seno de María. El Espíritu, lazo infinito de amor, está íntimamente presente en el corazón del universo animando y suscitando nuevos caminos (LS, 238).

Desde la Trinidad trae su origen toda la realidad, que por esto se caracteriza por tener una dimensión fuertemente relacional:

Las Personas divinas son relaciones subsistentes, y el mundo, creado según el modelo divino, es una trama de relaciones. Las criaturas tienden hacia Dios, y a su vez es propio de todo ser viviente tender hacia otra cosa, de tal modo que en el seno del universo podemos encontrar un sinnúmero de constantes relaciones que se entrelazan secretamente (LS, 240).

El hombre entonces está llamado a leer la realidad en esta clave relacional, para emprender un camino de *relacionalización* asumiendo en su propia existencia ese dinamismo trinitario que Dios ha impuesto desde su creación pues todo está conectado, y eso nos invita a madurar una espiritualidad de la solidaridad global que brota del misterio de la Trinidad (LS, 240).

Esta ontología abre el camino a la fundación de una sociedad nueva entendida como sociedad de comunión donde cada individuo es considerado en su *ipseidad* pero que no se encierra en sí mismo, sino

que es una *ipseidad* abierta, del sujeto a la totalidad de lo otro y de los otros, y de estos hacia el sujeto personal, en el camino de una búsqueda y una construcción comunes. Una sociedad de comunión donde se es interpersonal e interétnico en una dialéctica de diferencia y reconocimiento, de persona y comunidad; comunión que significa complejidad, multiplicidad, diferencia, reconocimiento, inclusión, encuentro, mutua responsabilidad.

Todo lo anterior permite hacer una crítica del modelo actual que se usa para la vida en el mundo y proponer una nueva ética ecológica integral, en palabras de la *Laudato Si'*:

Siempre es posible volver a desarrollar la capacidad de salir de sí hacia el otro. Sin ella no se reconoce a las demás criaturas en su propio valor, no interesa cuidar algo para los demás, no hay capacidad de ponerse límites para evitar el sufrimiento o el deterioro de lo que nos rodea. La actitud básica de autotrascenderse, rompiendo la conciencia aislada y la autorreferencialidad, es la raíz que hace posible todo cuidado de los demás y del medio ambiente, y que hace brotar la reacción moral de considerar el impacto que provoca cada acción y cada decisión personal fuera de uno mismo. Cuando somos capaces de superar el individualismo, realmente se puede desarrollar un estilo de vida alternativo y se vuelve posible un cambio importante en la sociedad (LS, 208).

En el mundo actual hay una glorificación del individuo, de las cosas, y del progreso como acumulación. Es una ontología de la separación y de la disgregación en una sociedad de la competencia y del bienestar individual. Es una ontología creada por la razón occidental a partir del siglo XIV (Guardini, 1981, p. 53) o XV como dice Cárdenas-Támara: “con el individualismo colonizador de las potencias imperiales que impusieron una mentalidad centrada en la ganancia y la rentabilidad como expresión del poder soberano del hombre occidental sobre la naturaleza y las culturas consideradas premodernas, salvajes y primitivas” (2017, p. 41).

Posteriormente se alabó al sistema derivado de dicha ontología que se concretó en el modo de producción de las grandes revoluciones industriales y en el modo de pensamiento individualista del capitalismo liberal. Se abandonó así la ontología de relación produciendo los grandes y devastadores efectos que se ven en la actualidad. Lo que hace la Encíclica *Laudato Si'* es simplemente volver a hacer pensar sobre la realidad desde lo que se experimenta: un mundo en relación, la comunión como vocación inicial y primigenia de toda la naturaleza. Es lo que gráficamente se puede mostrar como la armonía de la cuaternidad: sentido, sujeto, sociedad y medio ambiente. Se está y se vive en una naturaleza dada, un yo dado, una sociedad dada y un sentido dado: todo es donación, pero esto es lo que fastidia al hombre moderno muy consciente de su yo pensante y constructor. Todo es don: la persona, los otros, la naturaleza y el sentido. La respuesta al don es una ética ecológica integral que incluye espiritualidad, ética, cultura de la vida y estética. En síntesis: una ética del cuidado que se expresa con ternura (Rocchetta, 2019; 2001).

## 1.9 Conclusiones

Las ciencias insisten hoy en el paradigma de un mundo relacionado donde las entidades tienen integridad pero están conectadas unas con otras, el mundo es relacional, evoluciona y cambia. Todo es relación. Lo que se da, se da en relación. La fenomenología, por su parte, enseña que el ser humano nace y se hace en relación con su ambiente, su cultura, su sociedad. Y todas esas relaciones son relaciones constitutivas tanto en la cuántica, como en las ciencias naturales, en las ciencias sociales y en el estudio filosófico del ser humano. De ahí que en todos los ámbitos (físico, metafísico, biológico, socio-cultural) se descubren relaciones constitutivas de lo real. La relacionalidad es la categoría que sucede a la sustancialidad.

En el campo filosófico se va dejando atrás la concepción *fixista* de los entes para pasar a una visión fenomenológica para la cual la alteridad es la que constituye a la persona y esta como ser en el mundo está en relación con el otro, la naturaleza y el sentido, pues es histórica y espacialmente situada.

La teología se ha visto beneficiada por la ciencia y la filosofía en cuanto estas aportan elementos para una comprensión actualizada del misterio de Dios. Hoy se va entendiendo que Dios es relación y relación de amor. No es que esto sea nuevo, sino que la Iglesia, en determinado momento de la historia, optó por una metafísica sustancialista, esencialista, quietista, que comprendía a Dios como un ente superior, inmutable e impasible; entendía a la naturaleza como una cantera para dominar y al otro como objeto intelectual de la caridad. Hoy se recupera de nuevo la relacionalidad como atributo divino tal como aparece en la Escritura, en los Padres de la Iglesia y en la concepción mística del cristianismo. Allí nace la ontología relacional cuyo núcleo esencial es que las relaciones entre los entes son más importantes ontológicamente que los entes en sí mismos. Dios y el ser humano se consideran en relación y desde la relación, no desde la sustancia. Una nueva metafísica se funda sobre el ser en relación, y lo que aparece ante los ojos de las ciencias, es lo que aparece también ante los ojos del creyente.

Esto es lo que se ha querido reflexionar en este trabajo a partir de los aportes de Ratzinger, Jean Luc Marion, Hemmerle y Catherine LaCugna. Luego se ha indicado que la encíclica *Laudato Si'* es una invitación a la relacionalidad total de manera que esa ontología conduce a una ética ecológica integral.

Las críticas, propuestas y desafíos de la encíclica *Laudato Si'* no son solo afirmaciones piadosas de un humanismo débil sino resultado de una reflexión filosófica y teológica seria, realizada por juiciosos pensadores. Desde los orígenes mismos de la Modernidad, y aun antes, se consideraba la relación y el encuentro como categorías fundamentales para expresar la vida en su totalidad incluyendo los elementos inmanentes y los trascendentes. Solo que en determinada época, en las reflexiones filosóficas y teológicas, se consideró al Ser como inmutable y separado de la realidad de la vida. Un Dios conceptual pero no un “Dios con nosotros”, a pesar de los testimonios de la misma Escritura. La encíclica tiene, en el fondo, la concepción de un Dios que no se autocontiene en forma egoísta sino que se mueve, sale de sí mismo y se manifiesta amorosamente deseando

unirse a todo lo que ha creado. La respuesta amorosa del hombre es abrirse también amorosamente hacia toda la cuaternidad (sentido, sociedad, naturaleza y sí mismo) cuidando de ella. Mantener la armonía de la cuaternidad es la respuesta del hombre pues es una relación vulnerable, y ahí es donde la humanidad entera tiene una responsabilidad grande, realizar una ética ecológica integral.

## Referencias

- Arboleda, C. (2007). *Profundidad y cultura. Del concepto de Dios a la experiencia de Dios*. Medellín: UPB.
- Arboleda, C. (2008). La fenomenología de la donación como filosofía primera: Jean Luc Marion. En C. Arboleda (dir.), *Pragmatismo, posmetafísica y religión* (pp. 103-117). Medellín: UPB.
- Cárdenas Támara, F. (2017). La raíz ontológica de la crisis ambiental. El magisterio de su santidad Bartolomé. *Theologica Xaveriana* 183, 35-61.
- Ciola, N. (1996). *Teología trinitaria. Storia, metodo, prospettive*, Bolonia: EDB.
- García Guillén, D. (2017). Por una teología trinitaria más inspirada en la liturgia. *Estudios Trinitarios*, 51(2-3), 239-287.
- Greshake, G. (2002). *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*. Santander: Sal Terrae.
- Groppe, E. T. (2002). Catherine Mowry Lacugna's contribution to trinitarian theology. *Theological Studies* 63(4), 730-763.
- Guardini, R. (1981). El ocaso de la modernidad. En *Obras de Guardini* (vol. I). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Hemmerle, K. (1996). *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento del pensiero cristiano*, Roma: Città Nuova.
- Hemmerle, K. (1994). Weite des Denkens im Glauben. En *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, (pp. 222-239). Friburgo: Katholische Akademie der Erzdiözese Freiburg.
- Hemmerle, K. (2005). *Tras las huellas de Dios. Ontología trinitaria y unidad relacional*. Salamanca: Sígueme.
- Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza.

- Lacoste, J.-Y. (2004). *Experience and the Absolute: Disputed Questions on the Humanity of Man*. New York: Fordham University Press.
- Lacugna, C. M. (1993). *God for us. The Trinity and Christian Life*. San Francisco: Harper Collins.
- LaCugna, C. M. (1985). Problems with a Trinitarian Reformulation. *Louvain Studies*, 10, 324–340.
- Marion, J. L. (1997). *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. París: Presses Universitaires de France.
- Marion, J. L. (2002). *Dieu sans l'être*. París: PUF.
- Marion, J. L. (2007). *Il visibile e il rivelato*. Milán: Jaca Book.
- Marion, J. L. (1993). Philosophie chrétienne et herméneutique de la charité. *Communio*, XVIII(2), 89-96.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes Cours du Collège de France*. París: Seuil.
- Piñero, R. (2007). *El amor como relación. Reflexiones sobre el amor en algunos escritos de J. Ratzinger*. Recuperado de <https://dehesa.unex.es:8443/handle/10662/2174>.
- Puyo, J. (1975). *Jean Puyo interroge le Père Congar: Une vie pour la vérité*. París: Centurion.
- Rahner, K. (1997). *The Trinity*. New York: Crossroad/Herder.
- Ratzinger, J. (2010). *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*. Brescia: Queriniana.
- Ratzinger, J. (1992). *Creación y pecado*. Pamplona: EUNSA.
- Ricardo de San Víctor. (1162/1173). *De Trinitate*. Recuperado de [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1162-1173,\\_Richardus\\_S\\_Victoris\\_Prior,\\_De\\_Trinitate\\_Libri\\_Sex,\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/1162-1173,_Richardus_S_Victoris_Prior,_De_Trinitate_Libri_Sex,_MLT.pdf)
- Rocchetta, C. (2019). La teología de la ternura hoy. En Vicaría para el Clero y Arzobispado de Santiago (coords.), *Como yo los he amado. El papa Francisco y la teología de la ternura* (pp. 33-66). Santiago de Chile: Impresos Lahosa.
- Rocchetta, C. (2001). *Teología de la ternura. Un evangelio por descubrir*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- San Agustín. (1956). Tratado de la santísima Trinidad. En *Obras de San Agustín* (tomo V). Madrid: BAC.

## Capítulo II

# Cultura popular, historia, religiosidad y procesos de resistencia y dominación en San Antero, Córdoba

*Carlos Arboleda Mora\**  
*Eduard Stiven Quinchía\*\**

### 2.1 Introducción

Todos los procesos de dominación, resistencia y religiosidad tienen un trasfondo histórico y cultural; este es el caso de San Antero que ha tenido una larga historia desde el comienzo de la Conquista. Ha sido lugar de fronteras donde se han desplegado diversas actividades (agrícolas, pesqueras, contrabando, luchas, rebeliones, fiestas y fandangos). Había agricultores, pescadores, peones, indígenas y

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín (Colombia), magíster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia, Medellín, magíster en Sociología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Profesor interno de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, director del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura (UPB, Medellín), miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (Clafen). Correo: carlos.arboleda@upb.edu.co

\*\* Filósofo de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín (Colombia). Candidato a la maestría en Filosofía de la misma universidad. Correo: eduard.quinchia@upb.edu.co

esclavos que fueron la base para la construcción de una cultura con elementos plurales.

A inicios del siglo XVI empezó un acontecer histórico que marca el hoy de este pueblo del Caribe colombiano. Rodrigo Bastidas en 1501 penetró en la bahía de Cispatá; luego Pedro de Heredia entró por la hoya del río Sinú buscando el Zenú en 1534, y Francisco César, teniente de Heredia, vino hasta Tolú (Balsillas) el mismo año (Pérez, 1865, pp. 6-16). San Antero cuyo nombre era Santero, durante la época de 1540-1620 era un palenque o pueblo de negros (Zambrano, 2000); en 1561, es puesto entre los pueblos reducidos por Melchor Pérez de Arteaga. Figura Santero cuyo encomendero era Diego de Corvella con dos sementeras y dieciséis indios (Borrego, 1983, p. 173)<sup>1</sup>; en 1590 (13 de enero) aparece Pedro de Barros como encomendero de One, Tere, Mesa y Santero con 400 habitantes (Borrego, 1983, p. 235); en 1684 se establece en Tolú el convento franciscano de San Luis con el fray Mariano Navarro de doctrinero; el 3 de enero de 1777 Antonio de la Torre y Miranda reunió 98 familias (488 personas) en lo que hoy es San Antero, cambiando el antiguo nombre de Santero (Concejo Municipal, 2012, p. 15). “Conseguí hacer el padrón de 41.333 almas, de reunir las en 43 poblaciones que fundé aumentando 22 parroquias a aquel obispado” (Concejo Municipal, 2012, p. 15). “Para dar comunicación por tierra desde la villa de Santiago de Tolú a las poblaciones de las orillas del Sinú, fundé a cinco leguas de esta y una de la mar, la nueva población de Santero, donde recogí todos los dispersos de aquellas costas, y establecí noventa y ocho familias con cuatrocientos ochenta y ocho almas” (De la Torre Miranda, 1794). Anteriormente el lugar había sido un palenque de negros y una encomienda a partir de 1687.

A continuación, se hará un rápido recorrido histórico de la evolución de San Antero sobre lo poblacional, a partir de los censos de 1778 hasta 1938:

---

<sup>1</sup> No es correcta la afirmación de que en 1647 Diego de Corvella establece su estancia en Santero que trae Díaz Sossa en *Añoranzas* (2006, p. 22).

- En el censo de 1778-1780 se habla de 53 blancos, ningún indio, 28 libres de todas las razas, 250 esclavos, para un total de 331 (Mcfarlane, 1997, p. 360).
- En 1794 aparece con estanco y se establece como parroquia (Durán y Díaz, 1794/2012, p. 158). 1812 se da la batalla naval de Cispatá donde triunfaron los criollos y en ese mismo año el cura del pueblo manifestó su apoyo al rey Fernando VII (UIS, 2010, pp. 182-183). 1835: 1168 habitantes. 1843: 1400 habitantes. 1852: 907 habitantes. 1857: 907 habitantes. Este mismo año al crear el Estado de Bolívar, el pueblo queda perteneciendo a la provincia de Lórica. 1859-1862: guerra civil en la que intervienen los sananteranos<sup>2</sup>. 1865: 1543 habitantes. 1870: 2076 habitantes. En 1875 es erigido como municipio. 1882: 2014 habitantes<sup>3</sup>. 1900 aproximadamente: fue quemado en la Guerra de los Mil Días y restaurado a partir de diciembre de 1905 (Díaz, p. 23). 1925. Se inicia la costumbre de la quema de Judas el Sábado Santo. 1929. Recupera la calidad de Municipio por la Ordenanza 22 del 8 de abril de 1929 emanada de la Asamblea de Bolívar (Díaz, 23). 1938: 6293 habitantes (4355 urbanos y 1938 rurales) (De Castro, 1942, pp. 120-121).

En general, se puede afirmar que ha sido lugar de fronteras donde se han desarrollado diversas actividades (agrícolas, pesqueras, contrabando, luchas, rebeliones, fiestas y fandangos). Habitado por agricultores, pescadores, peones, indígenas y esclavos que fueron la base

---

<sup>2</sup> “Los levantamientos sucedían también entre los habitantes de Purísima y San Bernardo del Viento, y en la misma situación estaban poblaciones como San Antero y Lobo, en donde la influencia de sectores enemigos del gobierno, con ayuda de malhechores, las mantenían bajo hostilidades (en el informe no se especifica la banda partidista a la que pertenecían estos pobladores, sólo que se peleaban entre sí)” (Bravo Páez, 2004, p. 50). “El respaldo de esta élite de comerciantes con grupos armados de las sabanas (Chinú, San Antero, Momil, El Carmen) al popular caudillo liberal Juan José Nieto fue decisivo en la victoria militar y su ascenso al poder” (Fals Borda, 1981; Pardo Bueno, 2013, p. 53).

<sup>3</sup> Véase Redacción Diario de Bolívar. (16, 09, 1882). Informe del Gobernador de la provincia de Lórica, 1882. *Diario de Bolívar*, Cartagena.

para la construcción de una cultura plural, pero que no vivieron una vida idílica pues estaban sometidos al aislamiento, a sufrir las consecuencias de las guerras civiles, la presión de los gobiernos y de la Iglesia; de ahí el carácter liberal y de resistencia de su cultura.

## 2.2 Cultura popular Caribe

Tradicionalmente, al hablar de la cultura popular latinoamericana se habla de una cultura triétnica fruto de la relación entre indígenas, negros y cristianos europeos. En términos muy amplios se hace esta generalización que indica que hay solo una cultura indígena, una africana y otra cristiana. Eso es reduccionismo. No se puede hablar de una sola cultura africana pues vinieron acá negros de diversas partes del África y había indígenas de diversas etnias y culturas. El catolicismo español era muy diverso y mezclado, pues tenía elementos italianos o de las diversas comunidades ibéricas, elementos musulmanes y judíos.

La realidad es que había varias culturas indígenas, diversas etnias del África occidental y varios tipos de cristianismo europeo que en estas tierras se relacionaron, compitieron, resistieron y todavía hoy, siguen en formación y reformulación según tiempos y lugares. Es un verdadero lugar de encuentros y desencuentros, consensos y conflictos, resistencia y aceptación. La cultura popular es el resultado dinámico de esas luchas y encuentros entre unos y otros. La dicotomía entre “bárbaros” y “civilizados” es simplemente una forma histórica de señalar, distinguir y controlar al otro que no se acepta y no se comprende. Una mentalidad de superioridad cultural hizo que se considerara a negros e indígenas como *hijos del diablo* enfrentados a la verdad única de los españoles. El otro era la figura del diablo, la ignorancia, la perdición, la idolatría (De Sandoval, 1956, p. 403). Esa oposición dualista impidió que se lograra penetrar debidamente en el proceso de conformación de culturas que es un crisol siempre encendido y dinámico. Este crisol es la matriz donde van formándose culturas que nacen al calor del encuentro difícil, la dominación, la asimilación y la resistencia. La construcción simbólica, estética y

moral se va realizando en un proceso de lejanía-acercamiento, asimilación-contradicción, dominación-resistencia, acuerdo-conflicto, que no siempre fue feliz ni consensuada sino que, muchas veces, buscó la destrucción de ese otro que se juzgaba invasor o condenado.

En el caso que se estudia, el municipio de San Antero, en el departamento colombiano de Córdoba, en la costa Caribe, se puede observar todo este rico proceso cultural. Esta región ha gozado de la presencia de grupos indígenas principalmente de la provincia Finzenú del grupo zenú. Según Jaramillo, este grupo puede mostrar escrituras de la Corona española que prueban que, desde 1773 estaban presentes en lo que hoy son los municipios de San Andrés de Sotavento, Tuchín, San Antonio de Palmito, Chimá, Sampués, Purísima, Sincelejo, Momil, San Onofre, Ciénaga de Oro, Santiago de Tolú, Chinú, Tolú Viejo, San Antero y Sahagún (Jaramillo, 1987). Hoy conservan algunos elementos propios indígenas, pero con adiciones y cambios, como son los rituales funerarios, descritos ampliamente por Jaramillo (1987). Lo importante es notar que con los zenúes se dan los mismos mecanismos de dominación de otras partes:

La violencia de conquista, la ocupación territorial, el requerimiento, el repartimiento, la encomienda, la mayordomía (reclutamiento) de indígenas, la esclavitud, la reducción, la lengua y resguardo de los indios, la fundación de villas y parroquias de blancos, el cabildo de vecinos, la doctrina, los hatos, el tributo, la boga, el servicio personal y el concertaje (Fals Borda, 1982, p. 35).

Ya en 1535, el arzobispo de Cartagena señalaba como causas del despoblamiento indígena a la esclavización de los zenúes y a la escasez de alimentos (Friede, 1956). Todavía hoy permanecen elementos zenúes como la matrifocalidad, el culto a los muertos, las artesanías, el tejido y, sobre todo, los relatos que les dan confianza en la posesión de sus tierras y en la protección de sus divinidades, ello se manifiesta en las maneras de vivir. Es una cultura que parece en proceso de desaparecer, pero con el paso del tiempo genera raíces que la fortalecen, algunas de las formas que más sobresalen son la música, el baile y los cultos que se dan en una especie de *liturgia oculta*.

El hecho de que los zenúes y algunos otros pueblos indios de la zona pudieran reproducirse y reorganizarse socialmente –manteniendo expresiones propias como la música y el baile, la comida, la vivienda, los juegos y algunas creencias– demuestra que en la organización indígena matrifocal (las verdaderas heroínas de la supervivencia y acomodación cultural fueron las mujeres zenú-malibúes con la fortaleza de su constitución y la vigilancia que ejercieron para una adecuada socialización de los hijos) había bastantes reservas espirituales y biológicas. A partir de ello se quiebra la tendencia monopólica violenta de los conquistadores y se crea el crisol de razas y culturas en el cual el aporte aborigen fue y siguió siendo fundamental, hasta hoy (Fals Borda, 1982, p. 44).

En San Antero se dio, desde el siglo XVI, presencia de negros traídos del África. Pedro de Heredia en la búsqueda de las sepulturas del Zenú se ayudó de un escuadrón de negros. Muy pronto parece que algunos esclavos encontraron en San Antero un lugar para formar su propia sociabilidad en palenques, como dice Fals Borda, en los cuales se establecieron y vieron una posibilidad de ser libres. Ahora bien, los palenques eran espacios de resistencia pero también espacios de formación de territorio con sus sociabilidades, formas de vivir, estructura económica y religiosa. Allí los negros construían su cultura, no en forma pura sino en forma mezclada pues había relación social y económica con indígenas, blancos y extranjeros. El palenque era más organizado socialmente que la cimarronería pues esta estaba indicada como volátil, sin asentamiento y sin normas (Conde, 1999, p. 22).

Desde temprano, se situaron en la región los africanos que trajeron elementos de diversas etnias. Especialmente se nota la energía vital que poseen, heredera de su concepción de que hay relación entre la naturaleza, las divinidades y todos los demás seres, energía que trataban de canalizar mediante ritos que luego se sincretizaron con las costumbres españolas. Estas no eran consistentes con una religión pura cristiana, sino también portadoras de diversas religiosidades regionales y de la gran tradición cristiana de un mestizaje con los *bárbaros* (celtas, germanos, etc.). Los españoles usaron las creencias

en pócimas, filtros y bebidas de los negros y los negros aprovecharon en su favor los poderes milagrosos de los santos y sacramentales cristianos. Igual que los indígenas, aceptaban externamente los santos católicos, pero, bajo ellos, se adoraban sus divinidades propias.

Resguardos y palenques fueron los lugares para conservar y vivir costumbres, creencias y ritos propios que, con el tiempo, se amalgamaron con las creencias cristianas formando una nueva síntesis simbólica. Esos lugares fueron apropiados para vivir sus creencias, mantener identidades y lograr un espacio de libertad. Allí podían tener sus actividades sociales, lúdicas, religiosas, festivas, laborales y comunitarias, y expresar sus resistencias mediante el baile, los *reniegos*, los alimentos y sus lenguajes.

La demonización (Borja, 2000, p. 116), el castigo o la inquisición por parte de los conquistadores no lograron su efecto de imponer una visión española. Aunque las expediciones y visitas de Antonio de la Torre y Miranda (1774-1778), la del padre Joseph Palacios de la Vega (1787-1788) y del obispo de Cartagena José Fernández Díaz (1779-1780), entre otras, trataron de reunir y asentar las comunidades para controlarlas mejor, no se logró esa meta, sino que siempre se dio la mezcla y la transformación de imaginarios, en lo que se puede llamar un mestizaje cultural de imaginarios. El Caribe no tiene una cristianidad africana como sostiene John Thornton (1992) sino una cristianidad forjada en la relación con indígenas y españoles, aunque pueda hablarse de rastros de fuerte africanía o rastros de fuerte indigenidad.

En la construcción difícil de este sincretismo intervienen dos elementos fundamentales: el primero, la relación entre africanos, indígenas y españoles, y el segundo, la Inquisición y la Iglesia que querían imponer la religión católica, pero mediatizados por otros dos factores: el papel de los curas que eran el vínculo entre lo oficial y lo popular (cediendo más que imponiendo) y el contexto territorial que favorecía el mestizaje. Los curas eran pragmáticos en su labor pastoral y cedían a las condiciones de los evangelizados, y el contexto territorial en sentido amplio que daba pie a ciertas costumbres y comportamientos.

Es de notar que la religiosidad española tenía elementos semejantes a los de africanos e indígenas tales como las creencias en brujería y magia, la creencia en un diablo físico, los exorcismos (aceptados y formalizados en el Concilio de Trento), los milagros, las visiones y las apariciones trascendentes, los rezos y la temposensibilidad correspondiente con fiestas del calendario litúrgico. Igualmente tenían los rituales de difuntos con novenas, las posesiones diabólicas y los curanderos populares. Así se puede ver en el libro de Julio Caro Baroja (1985)<sup>4</sup>.

Indígenas, negros, españoles, todos con sus características, pero no en sentido puro, sino que había diversidad entre ellas. Además, el lugar geográfico permitió la llegada esporádica de holandeses, ingleses, italianos y libaneses, y la presencia comercial de antioqueños. Todo esto contribuyó al nacimiento de una cultura nueva en el lugar que hoy ocupa el departamento de Córdoba y concretamente San Antero. Hay un rasgo general que sí parece predominar y es el de haber sido un lugar para la exclusión y la dominación por parte de colonizadores, hacendados, políticos, evangelizadores y marginados fuera de la ley. Muchos de ellos con una idea ilustrada que minusvaloraba a indígenas, negros y mestizos por ser demoníacos, parranderos, sucios, rebeldes e inmorales, lo que indicaba el carácter liberal y resistente de los habitantes.

Es necesario evitar otro reduccionismo que es el eurocentrismo que considera a Europa como el lugar de la verdadera religión, de la más alta civilización y de la más desarrollada tecnología. Eso condujo al desconocimiento, esclavización y destrucción del otro desde la posición de una cultura superior que es como el mesías de las llamadas culturas inferiores, pues sus miembros son idólatras, incapaces, impuros e hijos del demonio (De Sandoval, 1956, p. 403). En el proceso histórico, aunque el elemento español actuó como hegemónico,

---

<sup>4</sup> La complejidad de las formas religiosas y la imposibilidad de vivir una fe pura en el catolicismo, fueron las preocupaciones de este autor, al igual que para Luis Maldonado (1975).

nunca llegó a copar todo el campo, pues lo que se da es una lucha multifacética en la que la norma española, aunque trata de hegemonizar, nunca logró su cometido pues las normas y discursos se van volviendo mestizos, cruzados, propiciando unas normas y discursos que no son puramente católicos, negros o indígenas, sino una nueva síntesis cultural. Para el elemento religioso se puede decir que se creó un nuevo catolicismo contextual, vernáculo, al cual contribuyeron los curas en cada momento pues estos fueron la bisagra entre lo oficial y lo popular en toda la historia del cristianismo occidental.

## 2.3 Fiesta como alabanza

Uno de los rasgos propios del catolicismo oficial es la uniformidad del culto romano que el Concilio de Trento quiso imponer como signo de la unidad de la Iglesia. Un culto universal, solemne, ceremonial e imperial, reglamentado en misales, oficios, catecismos y reglas jurídicas de tal manera que en todo el mundo se mostrara la uniformidad de la Iglesia. No seguir estos parámetros ocasionó problemas con los jesuitas, por ejemplo, que querían vernaculizar el cristianismo en China en el siglo XVI.

En Colombia, al llegar los españoles encontraron que los indígenas tenían sus bailes rituales y con la llegada de los esclavos negros apareció también la danza como elemento de alabanza con sus tambores y su corporalidad. Aunque la Iglesia hacía centurias que había desplazado la danza de la liturgia debido a la concepción negativa acerca del cuerpo y el erotismo, acá debió negociar a pesar de los rechazos, castigos, humillaciones infligidos a indígenas y negros, y aceptar la danza en las fiestas y aun en la liturgia.

Indígenas y negros tenían un alto sentido de la corporalidad, el erotismo vital y la vida que expresaban en la danza, la música, el baile y la sensualidad, cosas demoníacas para los españoles que venían de la Contrarreforma protestante y de la ascesis del cuerpo. En San Antero, perviven los fandangos que aúnan grupo, cuerpo, erotismo, licor, en una danza que a decir de ellos mismos se hace “en honor a

la Virgen” y “beben en honor a la Virgen”<sup>5</sup>. En otras palabras, para ellos es un acto litúrgico y no un pecado licencioso. Una prueba de la fiesta como alabanza se da con el San José de La Botella (santo popular del que se habla en otro lugar de este trabajo) al que se agradece por milagros realizados sea con “velorio rezado” (novena realizada con un rezadero) o con “velorio con fiesta” (con baile de fandango)<sup>6</sup>. A través del tiempo, se dan los rechazos al fandango y a la fiesta, especialmente por parte de los obispos, pero los sacerdotes han sido más permisivos en este campo, incluso hasta el día de hoy. Permanece en la memoria popular sanantera el recuerdo de sacerdotes que participaban de las corridas de toros y de las fiestas.

## 2.4 Calendario y fiestas

Antiguamente, el hombre dependía de los ciclos de la naturaleza para su vida social, laboral y cultural. En las culturas agrarias y recolectoras se dependía de la lluvia, el sol, las tormentas, los ciclones, para organizar los cultivos y los tiempos de cosecha o de pesca y cacería. Así, el calendario se establecía de acuerdo a los estados y cambios de la naturaleza, y la religión adquiría un carácter cósmico pues se trataba de pedir, agradecer y calmar a los dioses o fuerzas que manejaban los tiempos. En Europa, el calendario se establecía de acuerdo a las estaciones en un ciclo que partía de la muerte e iba hacia la vida. Se puede situar aquí el nacimiento del carnaval del dios que muere y resucita, de los dioses que favorecen la siembra, la cosecha y la pesca.

Sobre este calendario de cuatro estaciones, se estableció el calendario litúrgico cristiano de modo que se hizo coincidir el solsticio de invierno con la Navidad y el equinoccio de primavera con la Pascua; el solsticio de verano con la fiesta de San Juan y el equinoccio con las fiestas patronales de cada pueblo. Cada época estacional tenía sus

---

<sup>5</sup> Participante del fandango, entrevista por Eduard Steven Quinchía el 7 de diciembre de 2017.

<sup>6</sup> Teolina Ramírez Martínez, entrevista por Eduard Steven Quinchía el 6 de diciembre del 2017.

fiestas y era precisamente en ellas donde se notaba más claramente la relación entre el tiempo meteorológico y astronómico con el tiempo social, laboral y festivo pues la fiesta marcaba el calendario y fijaba los momentos de trabajo, de descanso, de acumulación, de encuentro y de alabanza religiosa, haciendo separación entre el tiempo profano y el tiempo sagrado.

El tiempo era así una construcción social-cultural que indicaba acciones permitidas y acciones prohibidas, marcaba la duración y el fin, establecía causas y efectos, regía la vida diaria de las comunidades no solo en forma anual sino también mensual y cotidiana. El tiempo indicaba la circularidad de la vida en los tiempos agrarios, sedentarios y campesinos, en una especie de eterno retorno de estaciones, retorno que, si no se daba, anunciaba la muerte. El cristianismo, aunque tenía una concepción lineal de la historia, se adaptó a la circularidad cambiando los nombres de los dioses, pero continuando con la circularidad marcada por el cosmos y entrando en negocio con lo que se llamaba el paganismo. Se llega así a un sincretismo total que conlleva la formación de un catolicismo popular o de una cultura popular completamente mezclada, mestiza y propia de cada contexto. De alguna manera, el calendario cristiano con sus influencias prehistóricas, llega a América Latina mezclándose en forma adaptativa-reactiva al ciclo estacional tropical.

En el caso del municipio de San Antero, Caribe colombiano, se sigue el calendario cristiano con adaptaciones propias del contexto. Así, en octubre comienza el verano que va hasta el inicio del mes de abril. Es tiempo seco y aun de sequía, pero es tiempo de cosecha en enero y febrero cuando se recogen el ñame, el maíz, el ajonjolí y el fríjol. En marzo comienzan las brisas fuertes, del mar hacia la tierra, indican la llegada del invierno que va de abril a septiembre y que se distingue por la presencia de vientos, de la tierra hacia el mar. Al inicio de abril se siembra la patilla, el maíz y la yuca y en agosto hay una segunda siembra<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Taller con diez agricultores de San Antero en el Hogar de la Tercera edad, por Eduard Steven Quinchía el 4 de diciembre de 2017.

Esto sería lo tradicional pues los agricultores reconocen que “el tiempo ha cambiado, han metido ganado y tumbado el monte, la capa de ozono es destruida y por eso hay más calores”. Los pescadores, por su parte, reconocen también los cambios climáticos, pero se van adaptando a ellos. Un caso es que en 1930 el río Sinú cambió su desembocadura de la bahía de Cispatá a Bocas de Tinajones ocasionando un cambio de zona agrícola a zona de pesca y estableciendo reglas de pesca, vinculadas al calendario religioso<sup>8</sup>.

**Tabla 2.1.** Calendario religioso, agrícola y de pesca

<b>Fiestas religiosas</b>	<b>Campeños agricultores</b>	<b>Pescadores</b>
3 de enero, San Antero.	Fandango.	
2 de febrero, Candelaria.	Fandango.	
19 de marzo, San José: fiesta patronal del pueblo	Fandango. Procesión con la imagen.	Fandango
3 de mayo, Santa Cruz	Fandango.	Fandango
Miércoles de Ceniza		Imposición de la ceniza. Por este tiempo se pesca el camarón blanquillo.
Semana Santa	Creencias Comidas y juegos de mesa tradicionales.	Fiesta toda la semana, no se pesca Jueves, Viernes, Sábado y Domingo. Misa y licor.
24 de junio, San Juan	Carrera de caballos.	
29 de junio	Carrera de caballos.	

<sup>8</sup> José Reyes “Pocholo”, pescador en Caño Lobo, entrevista por Eduard Steven Quinchía el 5 de diciembre de 2017.

<sup>9</sup> “Pedro Pastor López era un hombre al que no le importaba nada. Trabajó un Viernes Santo con su carro. Se le quemó el carro y él quedó baldado”.

Fiestas religiosas	Campesinos agricultores	Pescadores
16 de julio, Virgen del Carmen (santo especial)	Procesión, misa y fandango.	Patrona del mar. Fiesta en la bahía de Cispatá, fandango, licor. Hay procesión por la bahía hasta Punta Terraplén y por tierra hasta el pueblo, misas, festejos, competencias de atarrayeros, cortada de mangle, competencias de canoas, La tradición es que llueva. No se pesca sino que “se emparanda y se va a la procesión” Este día se hacen las “mandas”: promesas como ir descalzo a la procesión, dejarle crecer el pelo a los niños y este día se motilan.
15 de agosto, Tránsito de la Virgen	“En Agosto hay 15 días de trabajo y 15 de fiesta”.	
20 de agosto, San Bernardo del Viento		Tradición de que hay huracán. Se respeta por los vientos.
24 de agosto, San Bartolo	Viene con viento.	
8 de septiembre, Virgen de la Caridad	Fandango.	
2 de noviembre, Fieles difuntos		No se pesca, van al cementerio a la misa por los difuntos.
8 de diciembre, Inmaculada Concepción.	Fandango el 7 y el 8.	Fandango el 7 y el 8, velas. No se pesca por respeto y alabanza a la Virgen.
13 de diciembre, Santa Lucía	No se trabaja. Creencia de que se puede perder la vista.	Este día no se pesca por respeto a la santa y para evitar perder la vista.
25 de diciembre, Navidad.	Fiesta. No se trabaja.	Fiesta. No se trabaja.

Fuente: elaboración propia.

Se aprecia en la tabla la presencia de elementos interesantes para tener en cuenta. La presencia de la fiesta (los fandangos) en casi todas las celebraciones acompañada de encuentro, vacancia, licor y libertad. Estos bailes y fandangos, casi siempre rechazados por la oficialidad católica, son una herencia cultural que se convierte en forma de alabanza. “Bailamos en honor a la Virgen, bebemos en honor a la Virgen”<sup>10</sup>. Las culturas negras tenían en la danza la expresión litúrgica del agradecimiento y la petición. La danza era formalmente un acto de adoración. Para ellas, la danza era una forma natural y espontánea de expresar su alegría. Igualmente puede decirse para las culturas indígenas que expresaban su sociabilidad y su relación con las fuerzas de la naturaleza a través de la danza.

El catolicismo en cambio había abandonado la danza litúrgica ya desde la edad media considerándola lasciva, obscena y pagana. Desde la adopción del dualismo helenístico por el cristianismo, se elevó el alma y se rechazó el cuerpo. La caída original se consideró como un pecado sexual relacionado con el cuerpo y así se comenzó a rechazar la danza. En 589, el Tercer Concilio de Toledo y el papa Zacarías en 744 prohibieron la danza en las fiestas religiosas (Van der Leeuw, 1963, p. 107) pues las veían relacionadas con los cultos eróticos de fertilidad y con las danzas extáticas de los misterios. Así se ha prohibido la danza a lo largo de la historia, pero nunca se ha podido extirpar. Hay una huella de los antiguos carnavales de la humanidad (González Pérez, 2005)<sup>11</sup> con sumisiones al calendario cristiano. Una primera sumisión se da en la adaptación de este al ciclo verano-invierno, y una segunda se presenta al adaptar el santoral católico a los fenómenos atmosféricos, vinculando la fiesta de un santo con un fenómeno atmosférico, incluso cambiando el nombre de los santos, como ocurre con San Bernardo Abad, que se le nombra San Bernardo del Viento, dándose así lo que Campo Tejedor (2006) denomina mimesis y subversión ritual.

---

<sup>10</sup> Entrevista informal con un pescador de San Antero, diciembre 5 de 2017.

<sup>11</sup> Para referencias y ampliaciones se puede consultar Arboleda (2003; 2012).

Se logran así varias cosas: la aceptación por parte de la gente del santoral católico impuesto por la Iglesia, la contextualización de la festividad con los fenómenos naturales, la conservación de costumbres indígenas y negras dentro de una norma aceptada, y el conocimiento del tiempo agrícola. Se yuxtaponen el calendario civil, el religioso y el popular de la gente campesina y pescadora, como ya lo decía Le Goff hablando de Europa (1991, p. 205). Hay una sensibilidad agraria y festiva que se une con el calendario civil y religioso, para dar consistencia a la vida social, laboral y existencial, pero con una clara marca popular. La Iglesia se sometió al tiempo cíclico de la naturaleza sin poder cambiar o evitar la sensibilidad de la gente, sometiéndose en muchos casos a usos y costumbres no correspondientes con las doctrinas teológicas más ortodoxas. De una forma popular se unen tierra, Dios, santos, animales y hombres en un calendario propio y expresivo para la gente, aunque parezca seguir el calendario oficial: es la mimesis con la resistencia. La naturaleza no es, por tanto, un objeto concreto que se pueda someter solo a la ciencia positiva, sino que es una construcción social comunitaria que se hace con las vivencias de los grupos sociales y se expresa en mitos, creencias, prácticas y costumbres. No es tampoco solo la aceptación de calendarios foráneos o de poder, sino la creación de una manera propia de vivir la temporalidad vital. En la cultura popular puede darse la mimesis del rito cristiano, pero, por debajo, hay vivo un mito construido por el grupo y que, muchas veces, no coincide con el mito oficial.

El interés de la Iglesia fue más bien el de asentar sus dogmas sobre las creencias paganas y para convencer eligió conmoviendo situando sus días sagrados allí donde previamente existían ya hondas sensibilidades arraigadas desde antiguo, quizá porque –como decía Nietzsche– el hombre se mueve más por sentimientos que por ideas. Reyes y papas han reformado por igual los calendarios –políticos y litúrgicos– intentando fijar fechas significativas que, con el pretexto de conmemorar hechos relevantes. El calendario es así un campo de disputa y control, lo que ha originado después de siglos, un *collage* divergente de sentidos, herencia de las distintas tradiciones y actores que han pugnado por señalar y significar los días, semanas,

meses y estaciones con determinadas actividades y tramas simbólicas (Campo Tejedor, 2006, pp. 57-58).

Se da pie así a pensar que la cultura popular no es enteramente católica, ni africana ni indígena, sino una construcción propia, contextual e identitaria del lugar. Hay allí la aparición de un nuevo cristianismo si se quiere expresar así, más natural y social que dogmático y moralista. En el caso de San Antero, hay que considerar muchos elementos que forjan su idiosincrasia:

Una cultura indígena, casi exterminada como lo fue la zenú, pero que subyace tímidamente en la actualidad, y representada por diversidad de culturas y costumbres populares. Una cultura africana, múltiple, que permanece en el baile, la fiesta, el licor, la música, el cuerpo, la sensibilidad erótica. Una cultura española, con varios tintes católicos diversos, que aparece como oficial, pero que se mezcla fuertemente con las dos anteriores en una dialéctica de muchas facetas... Un contexto geográfico de costa, alejado de los grandes centros urbanos de las épocas anteriores, con una producción agrícola y pesquera de manutención. Un contexto político de dinámicas de opresión-dominación, rechazo y exterminio, resistencia y sumisión, que han propiciado una mentalidad subversiva o, al menos, liberal en confrontación con los poderes políticos y religiosos.

## 2.5 Resistencia callada pero eficaz (no hay movimientos sociales de resistencia)

Hoy la fiesta continúa y es un indicio de libertad. San Antero fue palenque de negros, pueblo de indios, encomienda, siempre asediado por el control de los blancos como lo muestran los diferentes relatos y cortos escritos.

### 2.5.1 Indígenas: historia de luchas, contrabando

El Caribe ha sido un lugar de luchas y control, dominación, muerte, contrabando, historia y, sobre todo, binomio de esclavitud y

libertad. Durante los tiempos de dominación española en América se dio la esclavitud de los negros e indígenas (Mora de Tovar, 2008), estos esclavos eran traídos, negociados y vendidos a un determinado precio para que trabajaran forzosamente en labores específicas como construcción, transporte de cargas pesadas, minería y casas de terratenientes; solía suceder que los negros tenían mayor capacidad y resistencia, y por lo tanto eran los más apetecidos; San Antero fue un palenque de negros que llegaban de todo el Caribe, hoy es una mezcla total de indígenas, negros, criollos y moros.

En el siglo XVI, cuando se desarrolla todo el movimiento de colonización por parte de Europa en las tierras de América, se da no solo el contrabando de productos sino también los procesos de esclavitud –utilizar negros e indígenas como mano de obra para realizar construcciones– a lo que el pueblo indígena se reusó en varias ocasiones, es más, ellos mantuvieron la esperanza de libertad, de no estar sometidos, conservaron muchas de sus tradiciones y cultos para no perder su identidad, pero siempre continuó la labor obligada, la usurpación de las tierras, la exclusión y el menosprecio de la cultura propia (Solano y Flórez, 2011) que los nativos trataron de esquivar con su resistencia callada pero eficaz (Levene, 1947, p. 269)<sup>12</sup>.

### 2.5.2 San Antero: fama de un pueblo al margen de la institucionalidad

San Antero, a pesar de ser un pueblo pequeño, tuvo una activa vida económica, social y política. Fue lugar para el ejercicio del contrabando, lugar de reunión de personas consideradas indeseables por las autoridades, también participó en las guerras civiles de 1860 con Juan José Nieto, el presidente afrodescendiente que tuvo Colombia, luchador por las libertades de los negros y esclavos. El general Nieto Gil luchó para que no hubiesen esclavos negros e indígenas.

El pueblo sananterano ha padecido un abandono por parte del Estado en su transcurrir histórico, es un pueblo de carnaval, fiestas,

---

<sup>12</sup> Para una mejor comprensión del tema, puede leerse Petrocelli (1992).

resistencia y de vida. La falta de control político ha llevado a sus habitantes a desarrollar formas de empleo en pro de su calidad de vida (el contrabando, por ejemplo, del cual nos ocuparemos más adelante). Las fiestas religiosas expresan el hecho de creación de identidad, por ejemplo, la fiesta de San José, la de Nuestra Señora del Carmen, Semana Santa, entre otras, generan vida en plenitud, fandango, fiesta, rumba, expresión de alegría, resistencia, lucha y al mismo tiempo protesta por la ausencia del Estado; son fiestas que generan entre los ciudadanos una mentalidad conforme a su historia: rezos, velorios, procesiones. Ahora bien, la Semana Santa da a conocer la mentalidad del pueblo: rezos y carnaval; es un grito del pueblo a la institucionalidad no solo estatal sino eclesial. Incluso el Sábado de Gloria se hace mofa de Judas, es una protesta al espíritu politiquero de los gobernantes (Arboleda, 2017), ya que mientras se lleva a la imagen de Judas en un burro por las calles del pueblo, se lee su testamento con gran contenido satírico social, político e histórico<sup>13</sup>.

Ahora bien, la religiosidad africana al llegar a la costa Caribe, arriba con sus costumbres, bailes y rezos, viene con ellos su tradición; no fueron domesticados ni mucho menos guiados para la nueva vida a la cual se deberían haber sometido. Al llegar fueron sometidos a la nueva fe y efectivamente se adaptaron al nombre y contextualización de cristianismo, por eso se hacían bautizar, iban al rezo y los cultos, pero el substrato festivo no lo perdieron, por eso el festival y el carnaval de todos los pueblos de Córdoba donde existe la fiesta y el fandango, es una expresión de alabanza a Dios muy del Caribe; el beber licor y bailar es una forma de alabanza y acción de gracias, cuando los indígenas y los negros hacían culto consumían licor en cantidades y bailaban.

---

<sup>13</sup> En el Festival Nacional del Burro 2018 a finales de marzo, el testamento tuvo expresiones fuertes contra los expresidentes Santos y Uribe y contra el proceso de campañas presidenciales que se llevaban a cabo para la época, revivieron investigaciones pasadas, como el cartel de la contratación, la Yidis- política, las famosas mermeladas, el robo de riquezas naturales como fauna y flora, y otros notables casos de corrupción.

El carnaval, tradicionalmente era para trastocar el sistema, se tenía libertad para criticar las autoridades, para usurpar por uno o dos días los gobiernos, para denunciar las cosas que pasaban. El carnaval es crítico contra el sistema y es una inversión contra el mismo, se ríen del obispo, del rey y de los gobernantes, es un grito desde lo más profundo del pueblo, que introduce caos en el supuesto orden del sistema. El carnaval permite la burla y es al mismo tiempo religiosidad, son las vacaciones de los esclavos, oprimidos, asalariados y del pueblo con bajos recursos. Durante el tiempo de carnaval no funcionaba la supresión, los esclavos eran rebeldes, se permitían licencias sexuales, la copulación de hombres y mujeres en la calle o en lugares públicos.

Así, el festival es alabanza, subversión y al mismo tiempo es crítica. El festival cuida la cultura, la historia, la educación. El festival recuerda las raíces, se hace memoria de estas, es una forma de decirle a las instituciones que “el pueblo sí existe”, sí hay vida, no hay muerte; el festival genera unas críticas hacia las instituciones, crea riña entre los mismos habitantes del lugar, ya que con mostrar el proceso de corrupción, verdad y comentarios se genera resistencia.

La religiosidad de la institución se mezcla con la religiosidad popular, las personas (como se ha mencionado anteriormente) generan resistencia por medio del culto, su forma de hacerlo y de vivirlo, sus fiestas, sus carnavales, las expresiones del cuerpo y vivencia del pueblo.

### 2.5.3 Contrabando: comercio marítimo en San Antero

El contrabando tiene una raíz en las continuas guerras en Europa y América durante el siglo XVIII, las cuales le abrieron paso a la ilegalidad de productos, tanto en España como en el Caribe colombiano. Se buscaba de muchas maneras abrir el mercado y no morir sin intentar salvar a las propias familias y a sí mismos. Para la época, el contrabando no era una forma de vida o una actividad lucrativa, sino más bien una necesidad; ahora bien, el contrabando será entendido como un comportamiento que trata de atender a las necesidades vitales y no tanto al sistema económico-político de la Colonia (Gutiérrez Mesa, 2011, p. 44), por eso se establece como

un *modus vivendi* (Navarrete Peláez, 2007; Gutiérrez Mesa, 2011; Laurent, 2009).

Hacerle resistencia a la institucionalidad es peligroso, ya que puede traer castigos, cárcel e incluso la misma muerte en el afán de terminar con el problema de raíz, generar miedo y erradicar el “crimen”. Vemos que desde el siglo XIX se generan leyes fuertes, se agregan calificativos moralistas para aquellos que han empezado a hacer del contrabando un estilo de vida y acceder a mejor vida.

El siglo XIX fue marcado por muchos acontecimientos durante todo el proceso de independencia, uno de ellos fue el auge del contrabando como una forma de subsistencia; esto marcaba una pauta, no solo en el Caribe, sino a lo largo de todo el territorio de Colombia, donde el comercio de productos se daba de una forma fluida a precio accesible. De igual forma, no solo era comercio de productos sino también de personas, de negros, indios e incluso criollos que eran convertidos en esclavos, ya que la costa Caribe se caracterizó por contrabando de géneros y negros (Martínez Fonseca, 2010, p. 66). Una forma de hacer resistencia en la época era el contrabando, se caracterizaba por un fuerte movimiento de los negocios en el que el comercio ilegal tuvo gran peso. La misma Corona intentó combatirlo, pero nunca logró acabarlo... por motivos de política, no solo de parte del Estado sino de las maquinarias de poder de la época que monopolizaban y restringían todo comercio e iniciativa privada, tomó fuerza la clandestinidad y se abrieron rutas de contrabando por todo el Caribe colombiano.

La profesora de la Universidad de los Andes, Muriel Laurent tiene varios trabajos sobre el contrabando, no solo en la costa Caribe, sino en toda la región y en Cartagena, especialmente. Su trabajo extenso es interesante, el cual ha resumido en un texto acompañado de la novela gráfica: *El antagonista: una historia de contrabando y color* (2014)<sup>14</sup>, donde expone de una manera sencilla el cómo se daba este

---

<sup>14</sup> “El contrabando, el poder y el color; esto es, un problema económico, un problema político y un problema racial a partir de una trama urdida en

proceso que no era solo por la obtención de recursos económicos sino también como una forma de hacer resistencia a los blancos y a los violentos procesos de dominación en el siglo XIX.

El contrabando es una actividad muy estigmatizada, pero en últimas, era una forma de comercio que hacía resistencia al sistema de impuestos arbitrarios o que hacía circular productos que no estaban autorizados, el contrabando le hacía el juego a la institucionalidad (Laurent, Ochoa y Urbano, 2004, p. 70).

El contrabando siempre ha favorecido el mercado, contribuye a cambios económicos y sociales de las mismas personas y de los habitantes que viven de este recurso. En el caso estudiado, vemos que San Antero tiene una fuente de ingresos bastante amplia a través de la historia por medio de contrabando. Cabe aquí señalar dos razones: las condiciones del lugar, como una especie de puerto donde ingresaba la mercancía. Esta es una zona topográficamente accesible, la segunda, es por la razón de costo: muchos colombianos viajaban desde lugares lejanos para obtener productos más económicos. De igual forma, no solo era contrabando de productos que se daba desde comienzos de la Colonia, sino también de esclavos y negros para los trabajos a realizar, era una zona de palenques.

El contrabando, después del siglo XVIII, se concentró principalmente en el Caribe, esta era una zona marítima bastante amplia, cada vez se descubrían rutas de acceso y formas de eludir el control de los poderes que dominaban en un momento dado. Estas nuevas rutas eran formas de resistencia, una de ellas era San Antero, con una riqueza de bahías en las que se aprovechaban las noches, según las historias de vida, para hacer llegar las cargas hasta la playa, cuando no, simplemente las lanchas se acercaban y empezaban a desembarcar; estos productos se vendían por el precio oficial, pero su ganancia era mayor, ya que evitaban los impuestos y otros costos.

---

expedientes sobre contrabando que involucraron y enfrentaron a Remigio Márquez con diversos intereses de comerciantes y autoridades locales y nacionales” (Laurent, 2014).

En tiempos coloniales hubo contrabando en San Antero (Laurent, 2003), ahora bien, el fenómeno del contrabando allí como en otros pueblos del Caribe, fue un fenómeno que arreció entre 1968 y 1975<sup>15</sup>, este se desarrolló propiamente durante el mandado del presidente López Michelsen, quien aprovechó la bonanza marimbera y la misma de los contrabandistas para fortalecer la economía; en la Caja Agraria de San Antero también existía la ventana donde se cambiaban los dólares a peso, como una especie de respuesta a la economía de la época y de esta manera moverla. El contrabando se da principalmente en electrodomésticos, cigarrillos y whisky, nunca fue droga, ni mucho menos armas. Los artículos de contrabando eran traídos de Panamá y las Antillas, lo que son las Islas de Martinica, Aruba, Bonaire, Curazao, todo propiamente de las Antillas Menores. El negocio lo manejaban, principalmente, guajiros que tenían sus zonas de operación, no en la Guajira sino en la ciudad de Sincelejo negociando la mercancía. La recibían en San Antero, venían en lanchas, la bajaban en la playa y los encargados la cargaban en burros, y de noche la llevaban a San Antero, de ahí salía para Loricá, Montería y en general, para los departamentos de Córdoba y Sucre. Se hacía de noche por su ilegalidad lo que no impedía la salida de caravanas hasta de ochenta burros cargados de toda clase de mercancías que se llevaban al “resguardo de renta”<sup>16</sup>, incluso existía en San Antero un lugar donde se regulaba esa actividad y se denominaba *la punta del resguardo* que era de la marina, allí se realizaba un relativo control de la mercancía que entraba como contrabando.

## 2.6 San José de La Botella

En el catolicismo siempre se ha dado el hecho del control oficial sobre el dogma, la moral, el culto y la organización de los grupos creyentes. Generalmente ha estado en manos de los dirigentes

---

<sup>15</sup> Es algo más actual de lo que podemos imaginar, era el sustento de muchas familias.

<sup>16</sup> Lugar que, de cierta forma, regulaba los precios, muchos más bajos que los que el Estado estipulaba, solo se llevaba una parte de la mercancía, para poder acrecentar las ganancias.

religiosos el manejo de los medios sacramentales o de la doctrina. Pero una característica de la cultura Caribe es la creación de santos y devociones sin contar con el clero o la autoridad eclesiástica. Era común la queja de que los mismos habitantes de la región presenciaban matrimonios o bautizaban niños cuando la lejanía o el valor monetario de los sacramentos impedían que los realizara el sacerdote. Así lo afirma Orlando Fals Borda en cuanto a los santos:

Esta resistencia llevó a la interesante comprobación de que en la experiencia colectiva de la alienación religiosa puede haber invención de santos y deidades que, por ser netamente populares, actúen en favor de los intereses de las clases explotadas, sean mágicamente manipulables y también, quizás, descartables, especialmente si varía el contexto de la explotación y se modifican las condiciones económicas vitales de la gente. Como expliqué antes, son santos y deidades "humanas" que con sus fiestas y prácticas ejercen una función integradora en las comunidades ribereñas (2002, pp. 44b-45b).

En San Antero, se cuenta que a la señora Trinidad Morelo Fernández, del barrio El Higuerón, se le apareció San José dentro de una botella de licor de las rentas departamentales de Caldas en el año 1957 y el recipiente se convirtió en objeto de devoción. Luego su hija, Concepción Martínez Morelo, continuó con la propiedad y veneración de la imagen<sup>17</sup>. En la actualidad, la nieta, Teolina Ramírez Martínez, en el barrio Panteón, continúa la devoción. Los devotos visitan la imagen en la casa o la piden prestada para agradecerle beneficios sea con un velorio *rezado* o un velorio *con fiesta*. El primero se realiza haciéndole oraciones y ofreciéndole velas o cirios. El segundo es con fandango y fiesta toda la noche. Es la forma de *pagar* a San José por el favor o milagro recibido. Los milagros atribuidos a la imagen son de diverso tipo: problemas de azúcar y de presión, recuperación de moribundos jóvenes, curación de piernas necrotizadas, enfermedades de los animales... Su fama se ha extendido a parajes

---

<sup>17</sup> Teolina Ramírez Martínez, entrevista con Eduard Steven Quinchía, el 6 de diciembre de 2017.

cercanos y así lo veneran en La Doctrina y San Bernardo del Viento, en estos últimos siempre le hacen velorios de fiesta.

Lo interesante de esta devoción es que se nace al margen o por fuera del control de la autoridad católica del municipio. Algunos párrocos han querido llevarse la imagen para el templo parroquial, pero la señora dice “si San José lo hubiera querido, se les habría aparecido en la iglesia, pero no se les apareció”. Esto muestra cómo la Iglesia siempre ha querido mantener el control de los símbolos y el manejo de lo sagrado, pero en la región la comunidad quiere cambiar esto. Razón tiene Fals Borda cuando dice que la gente busca santos que sean más cercanos a sus condiciones populares y que le ayuden en su situación de precariedad, aunque se desafíen los controles y la autoridad de los agentes oficiales. Hay un manejo de lo sagrado al margen de la institucionalidad católica que indica la permanencia de una creencia oficial, pero bajo la autoridad del pueblo y no de los sacerdotes. Otro reflejo de esta libertad es que los sananteros realizan el Festival Nacional del Burro en plena Semana Santa y no dejan por eso de considerarse católicos y recurren a los sacramentos en ciertas circunstancias de la existencia.

El Festival Nacional del Burro se hace al margen de la institucionalidad católica, pero sin entrar en conflicto con ella. De 1925 a 1987 se realizó todos los sábados santos la quema de Judas, iniciada por un sacerdote y un regidor. Algunos sacerdotes rechazaban esta práctica pero otros la compartían.

## 2.7 Conclusiones

Para finalizar, se pueden señalar algunos puntos centrales. En la cultura de San Antero hay una mezcla de influencias africanas, indígenas y españolas que a su vez son múltiples y diversas. No se pueden reducir a tres religiosidades puras (española, africana e indígena). No hay una sola España, ni una sola América y ni una sola África, se da un gran mestizaje, un enorme sincretismo y se crea una nueva cultura popular.

El eurocentrismo también debe ser evitado. Este se da cuando se piensa que Europa tiene y trae la verdadera religión, la más alta civilización y el estándar más humano de vida. Esta concepción condujo al desconocimiento, esclavización y destrucción del otro desde el punto de vista de la cultura superior con su misión mesiánica de elevar y salvar a las culturas inferiores juzgadas como inferiores o demoníacas.

Una tercera idea a desechar es que, de todos modos, España se impuso, evangelizó y civilizó a América Latina. Se puede afirmar que lo que se creó fue una nueva cultura popular, plural y sincrética. No se da la lucha entre la norma española, de una parte, contra la norma indígena y la africana por otra. Las tres entran en un juego de dominación, aceptación, resistencia, transformación con el resultado final de la cultura completamente mezclada, mestiza y diferente a cada una de las tres tomadas en sí mismas.

América Latina no es católica con un catolicismo puro. Es un catolicismo latinoamericano diferente al europeo, al asiático, al africano y al oriental. De hecho, nunca ha existido un catolicismo puro, aunque Europa se considere la fuente y el criterio de pureza confesional. De ahí los esfuerzos de purificar la religiosidad popular, realizados por sínodos y obispos, pero nunca llevados a feliz término. Toda época y todo contexto tienen su manera de asimilar y vivir sus creencias. América Latina es un continente con su propia manera de vivir el catolicismo. No es sorprendente, entonces, que en San Antero se encuentre un carnaval multicultural y propio.

Carnaval, fiesta, contrabando y religiosidad son las formas de expresión de una libertad luchada y que no se da, es la manera de hacerle juego no sucio, sino más bien de contrapeso a la dominación religioso-cultural y a la misma corrupción del Estado.

El de San Antero es un caso de interculturalidad muy digno de estudiar pues la manera de hacer el diálogo intercultural e interreligioso hoy puede aprender mucho de las enseñanzas del pasado

## Referencias

- Arboleda Mora, C. (2017). Festival del burro en San Antero: la quema de Judas. *Revista Cuadernos del Caribe*, 2(24), 76-92.
- Arboleda, C. (2003). *El politeísmo católico. Las novenas como expresión de una mentalidad religiosa. Colombia siglos XIX-XX*. Medellín: UPB.
- Arboleda, C. (2012). *Paganismo y cristianismo en las fiestas colombianas*. Medellín: UPB.
- Bajtín, M. (1987). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Bravo, M. (1993). Evangelización y sincretismo religioso en los Andes. *Revista Complutense de Historia de América*, (19), 11-19.
- Borja, J. (2000). Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás. *Historia y Sociedad*, (7), 284-286.
- Borrego Plá, M. (1983). *Cartagena de Indias en el siglo XVI*. Madrid: CSIC.
- Campo Tejedor, A. (2006). El verano contra el invierno. Mimesis y subversión ritual en la religiosidad popular. *Zainak*, 28, 55-83.
- Caro Baroja, J. (1965). *El carnaval (análisis histórico-cultural)*. Madrid: Taurus.
- Caro Baroja, J. (1985). *Las formas complejas de la vida religiosa (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*. Madrid: Sarpe.
- Concejo Municipal de San Antero. (2012). Plan de desarrollo municipal “Haciendo de San Antero el Mejor Lugar de Colombia” 2012-2015. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/211666746/Plan-de-Desarrollo-2012-2015-SAN-ANTERO>.
- Conde Calderón, J. (1999). *Espacio, sociedad y conflicto en la provincia de Cartagena 1740-1815*. Barranquilla: Fondo de Publicaciones de la Universidad del Atlántico.
- De Castro, P. A. (1942). *Ciudades colombianas del Caribe*. Barranquilla: Litografía Barranquilla.
- De la Torre Miranda, A. (1794). *Noticia individual de las poblaciones nuevamente fundadas en la provincia de Cartagena*. Puerto de Santa María: Luis de Luque y Leyva.
- De Sandoval, A. (1956). *De Instauranda Aethiopum salute. El mundo de la esclavitud negra en América*. Bogotá: Ediciones de la Presidencia de la República.

- Durán y Díaz, J. (1794/2012). *1793. Estado general de todo el Virreinato de Santafé de Bogotá en el presente año de 1794. Lo da a luz Don Joaquín Durán y Díaz*. Bogotá: Banco de la República.
- Fals Borda, O. (2002). *Historia doble de la Costa. Resistencia en el San Jorge*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Banco de la República, El Áncora.
- Friede, J. (1956). *Documentos inéditos para la historia de Colombia* (vols. III, IV, V). Madrid: Artes Gráficas.
- González Pérez, M. (2005). *Carnestolendas y carnavales en Santa Fe y Bogotá*. Bogotá: Intercultura.
- Gutiérrez Mesa, R. (2011). Prácticas sociales y control territorial en el Caribe colombiano, 1750- 1800. El caso del contrabando en la península de la Guajira. *Revista de Historia Regional y Local. Historelo*, 3(6), 39-65.
- Jaramillo, S. (1987). Ritos fúnebres entre los indígenas zenúes. *Universitas Humanística*, 16(27), 15-27.
- Laurent, M. (2014). *Contrabando: poder y color en los albores de la República. Nueva Granada 1822-1824*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Laurent, M. (2009). ... Y todos ellos roban a sus conciudadanos. Acerca del delito del contrabando en el siglo XIX colombiano. *Historia Crítica* (Edición especial), 102-125.
- Laurent, M., Ochoa, A. y Urbano, D. (2004). Aproximaciones teóricas al contrabando: el caso del oro antioqueño durante la primera mitad del siglo XIX. *Revista de Estudios Sociales*, (17). Recuperado de [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0123-885X2004000100007](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-885X2004000100007).
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Levene, R. (1947). *Historia de América* (tomo I). Buenos Aires: Jackson Ed.
- Mcfarlane, A. (2017). *Colombia antes de la Independencia. Economía, sociedad y política bajo el dominio Borbón*. Bogotá: Banco de la República, El Áncora.
- Maldonado, L. (1975). *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico*. Madrid: Cristiandad.
- Martínez Fonseca, J. (2010). Santa Marta en la independencia: entre el pragmatismo y la insurrección. *Folios*, (33), 61-71.

- Marzal M. (1992). La catequesis en las misiones jesuíticas de la América Colonial española. *Documentos de Medellín* 72, 751-770.
- Navarrete Peláez, M. (2007). De las "malas entradas" y las estrategias del "buen pasaje": el contrabando de esclavos en el Caribe neogranadino, 1550-1690. *Historia Crítica*, (34), 160-183.
- Pardo Bueno, L. (2013). *La participación del Estado de Bolívar en la guerra civil de 1859- 1862 en la Confederación Granadina*. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/historelo/thesis/view/118>
- Pérez, F. (1865). *Geografía general de los Estados Unidos de Colombia*. París: Librería de Rosa y Bouret.
- Petrocelli, H. (1992). *Lo que a veces no se dice de la conquista de América. encuentro de dos mundos*. Madrid: Didascalía.
- Solano, S. y Flórez Bolívar, R. (2011). Resguardos indígenas en el Caribe colombiano durante el siglo XIX. *Procesos Históricos*, (19), 72-95.
- Thorton, J. (1992). *Africa and Africans in the making of the Atlantic World, 1400-1680*. Cambridge: CUP.
- Universidad Industrial de Santander. UIS. (2010). *La contrarrevolución de los pueblos de las Sabanas de Tolú y el Sinú (1812)*. Bucaramanga: División de Publicaciones UIS.
- Van Der Leeuw, G. (1963). *Sacred and profane beauty. The Holy in Art*. New York: Holt, Rinehart, Winston.

## Capítulo III

# El centurión de Cafarnaún: una lectura de Lc 7, 1-10 desde una perspectiva relacional

*Harold Arlés Pérez Hernández\**

### 3.1 Introducción

El fragmento lucano en cuestión ha sido objeto de estudio de no pocos comentaristas bíblicos quienes, desde una perspectiva específica, han propuesto diversas maneras de comprender el texto y entender su mensaje<sup>1</sup>. Esto supone, en principio, que la perícopa ha sido sometida a un riguroso análisis científico a través del instrumental teórico y metodológico establecido por el método histórico-crítico<sup>2</sup>. Es posible, en consecuencia, contar con

---

\* Becario del programa Beca de Investigación Doctoral de Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín, licenciado en Teología de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, magíster en Teología de la UPB, psicólogo y magíster en Psicoterapia de la UPB. Integrante del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades. Correo: haroldarlesph@gmail.com

<sup>1</sup> Véanse Derret (1973); Dodd (1978); Jeremías (1959); Wegner (1985); Fitzmyer (1987) y Bovon (2005).

<sup>2</sup> "En definitiva, la finalidad del método histórico-crítico es dejar en claro, de modo sobre todo diacrónico, el sentido expresado por los autores y redactores. Con la ayuda de otros métodos y acercamientos, él ofrece al lector moderno el acceso a la significación de la Biblia, tal como la tenemos" (Casciaro, 1983; 1995).

el documento *más próximo al texto original*, tal como lo pretende la crítica textual, así como establecer *el comienzo y el final de las unidades textuales* que lo configuran y *verificar la coherencia interna de los textos*, como lo propone la crítica literaria<sup>3</sup>; también se ha intentado establecer el género literario al que pertenecería la perícopa (crítica de los géneros)<sup>4</sup>, las corrientes de tradición que darían cuenta de su evolución histórica (crítica de las tradiciones)<sup>5</sup> y las modificaciones redaccionales que se introdujeron antes de *quedar fijado en su estadio final* (crítica de la redacción)<sup>6</sup>. Este conjunto de procedimientos constituye, *grosso modo*, el método histórico-crítico que permitiría una aproximación científica a un determinado objeto de estudio —en este caso un fragmento del evangelio según san Lucas— posibilitando una comprensión de su sentido original y abriéndolo a posibilidades de actualización en condiciones diferentes a las que le dieron origen.

Si bien la reconstrucción genética de un texto bíblico, esto es, identificar y caracterizar las condiciones sociales, políticas, económicas, religiosas y literarias implicadas en su elaboración, configura

---

<sup>3</sup> “El v. 5a evoca el versículo Mc 2, 1, omitido más adelante. En lo demás, el relato procede de Q, donde figuraba inmediatamente después del discurso del llano (Lc 7,1-10 después de 6, 20-49). En Q formaba parte probablemente, junto con el complejo sobre el Bautista Lc 7, 18-35, de una sección de crítica a Israel. Sólo en el diálogo v. 8-10=Lc 7, 6b-9 son numerosas las coincidencias literales” (Luz, 2001, p. 33).

<sup>4</sup> “En este extenso episodio taumatúrgico de la primera sección domina el diálogo. Por eso ha sido considerado a menudo como una forma mixta entre el apotegma y el relato de milagros” (Luz, 2001, p. 32). “Los paralelos en Mateo (8, 5-13) y en Juan (4, 46b-54) hacen pensar en un relato de milagro. Pero aquí la importancia del diálogo, del que la curación no es de hecho más que un apéndice, rompe la estructura propia de este género literario” (Bovon, 2005, p. 488).

<sup>5</sup> La revisión joánica del relato en Jn 4, 46-53 es secundaria y no aporta nada a la hora de reconstruir la historia de la tradición. Como la mayor parte de los relatos de curación, *puede* tener un núcleo histórico, y más cuando parece ser una tradición local de Cafarnaún (Luz, 2001, p. 34).

<sup>6</sup> “La introducción de Lc 7, 2-6a es muy diferente. El piadoso capitán pagano envía autoridades judías a Jesús. Mientras el texto lucano denota un claro tinte redaccional, parece que Mateo transmite el texto Q con bastante literalidad” (Luz, 2001, p. 34).

el interés prioritario del análisis diacrónico, el texto en su inmensa *riqueza* no queda limitado a una *pieza de arqueología literaria*, toda vez que conserva la capacidad de provocar preguntas y sugerir respuestas a las inquietudes o problemáticas de lectores que pertenecen a otros momentos históricos. La actualización del mensaje, teniendo en cuenta los aportes del análisis diacrónico, configura el interés de aquellos análisis sincrónicos que pretenden establecer un diálogo fecundo entre la *antigüedad* del texto y su *vigencia* en el momento presente<sup>7</sup>. El texto, entonces, se convierte en un *punto de encuentro* entre generaciones distantes y distintas que, no obstante las divergencias de toda índole, podrían compartir elementos comunes<sup>8</sup>. En todo caso, los seres humanos de todos los tiempos parecen compartir situaciones y problemáticas que les unen en vínculo de parentesco. La necesidad de actualizar el mensaje de un texto bíblico justifica, según lo expuesto, esfuerzos de interpretación que mantengan viva la intención de sus autores; la hermenéutica, pues, asume la tarea de establecer un *puente* entre aquello que pretendía comunicar el autor a sus primeros destinatarios y lo que el texto *podría* seguir comunicando a los destinatarios de hoy, tal como lo sostiene la Pontificia Comisión Bíblica:

La Biblia es Palabra de Dios para todas las épocas que se suceden. En consecuencia, no se podría prescindir de una teoría hermenéutica que permita incorporar los métodos de crítica literaria e histórica en un modelo de interpretación más amplio. Se trata de franquear

---

<sup>7</sup> “Se debe reconocer que la inclusión en el método de un análisis sincrónico de los textos es legítima, porque es el texto en su estadio final, y no una redacción anterior, el que es expresión de la Palabra de Dios. Pero el estudio diacrónico continúa siendo indispensable para captar el dinamismo histórico que anima la Sagrada Escritura, y para manifestar su rica complejidad” (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, p. 8).

<sup>8</sup> “La confrontación del texto con sus lectores suscita una dinámica, porque el texto ejerce un influjo y provoca reacciones, su llamada es escuchada por los lectores individualmente o en grupos. El lector no es, por lo demás, un sujeto aislado. Pertenecce a un espacio social y se sitúa en una tradición. Viene al texto con sus preguntas, opera una selección, propone una interpretación y finalmente, puede crear otra obra o tomar iniciativas que se inspiran directamente de su lectura de la Escritura” (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, p. 13).

la distancia entre el tiempo de los autores y de los primeros destinatarios de los textos bíblicos, y nuestra época contemporánea, para poder actualizar correctamente el mensaje de los textos y nutrir la vida de fe de los cristianos. Toda exégesis de los textos debe ser completada por una "hermenéutica" en el sentido reciente del término (1993, p. 20)<sup>9</sup>.

Para que el ejercicio de interpretación pueda actualizar el mensaje fundamental de un texto bíblico requiere elaborarse desde una perspectiva específica. La Pontificia Comisión Bíblica, teniendo en cuenta la importancia del método histórico-crítico<sup>10</sup> y reconociendo, al mismo tiempo, sus limitaciones, admite la pertinencia y la necesidad de un tipo de *acercamientos* que amplíen y actualicen los resultados obtenidos en la implementación diacrónica del método, en este sentido, acepta la posibilidad de tres acercamientos globales, a saber, basados en la Tradición, desde las ciencias humanas y contextuales. Cada acercamiento, a su vez, está constituido por distintas perspectivas; el acercamiento desde las ciencias humanas, por ejemplo, estaría configurado por los aportes de la sociología, de la antropología cultural y de la psicología o psicoanálisis (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, pp. 11-18). Esto supone, en consecuencia, que una determinada hermenéutica tendría que especificar desde cuál perspectiva intentaría realizar un ejercicio de interpretación y actualización de un texto bíblico específico. En el presente trabajo se asume una *perspectiva relacional* que requiere ser explicada.

---

<sup>9</sup> Véase Arroyave (2014).

<sup>10</sup> "Es un método histórico, no solamente porque se aplica a textos antiguos, en este caso los de la Biblia, y porque se estudia su alcance histórico, sino también y sobre todo porque procura dilucidar los procesos históricos de producción del texto bíblico, procesos diacrónicos a veces complicados y de larga duración. Es un método crítico, porque opera con la ayuda de criterios científicos tan objetivos como sea posible en cada uno de sus pasos (de la crítica textual al estudio crítico de la redacción), para hacer accesible al lector moderno el sentido de los textos bíblicos, con frecuencia difícil de captar" (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, pp. 7-8).

La categoría *relación* no solo es ontológica y antropológicamente fundamental<sup>11</sup>, sino que permite *articular* los discursos elaborados por la sociología, la antropología cultural y la psicología, toda vez que estos consideran al *anthropos* en su relación con sus semejantes (sociología), en su relación con su medio natural, cultural y su apertura a lo trascendente (antropología cultural) y en su relación con el propio dinamismo interno (psicología). La relacionalidad, pues, configura la realidad en su conjunto y estructura su complejidad. Si esto es así, en los textos bíblicos podría identificarse una dinámica relacional que no solo estaría en la base de su configuración histórica, sino que constituiría el fundamento de su mensaje; en otros términos, no sería posible comprender un texto bíblico prescindiendo de la dinámica relacional que los seres humanos establecen entre sí, con la creación y con el Creador. Parece que en todo texto bíblico sería posible encontrar mutuamente implicadas la relación del ser humano consigo mismo, con los semejantes, con la naturaleza y con el misterio divino, implicación que, por lo demás, configura el carácter dramático<sup>12</sup> de no pocos textos bíblicos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.

Esta perspectiva *relacional* intenta comprender la realidad como una permanente configuración que no excluye a ninguno de sus *actores* y tiene en cuenta todas las posibilidades relacionales que intervienen en cada acontecimiento histórico, evitando la exclusión de aspectos fundamentales y la fragmentación de la realidad que de tal exclusión

---

<sup>11</sup> “De esta manera llega a constituirse el ser humano como alguien cuya característica fundamental es la *relacionalidad*, el intercambio *efectivo* y *afectivo* de ideas, de acciones y de sentimientos en el marco de unas historias y de unas peripecias siempre móviles y fluctuantes, y, además, constantemente afectadas por la *contingencia* como un insuperable «estado de naturaleza» del ser humano” (Duch, 2012, p. 13).

<sup>12</sup> “El elemento esencial de un relato está constituido por la trama, esa estructura unificadora que articula las diversas situaciones del relato y las organiza en una historia continua. Y al centro de la trama siempre hay una acción transformadora que hace pasar de una situación de necesidad a una de satisfacción (caso clásico puede ser el relato de milagro: de una situación de enfermedad se pasa a una de curación gracias a la acción de Jesús). Otros autores no hablan de trama, sino de *argumento*” (Gaitán, 2006, p. 153).

se deriva. Desde esta convicción se pretende realizar una lectura de Lucas 7, 1-10 que amplíe, desde una perspectiva relacional, y teniendo en cuenta los resultados de la exégesis reciente, el sentido literal que la investigación bíblica ha establecido, proponiendo, a la vez, una interpretación del texto que responda a las situaciones relaciones del momento presente y actualice la validez de su mensaje. Se pretende, en última instancia, un *análisis* sincrónico de la perícopa lucana, a partir de un *acercamiento* propio de las ciencias humanas y desde una *perspectiva* relacional.

### 3.2 El centurión de Cafarnaún desde una *perspectiva relacional*

Gracias a la implementación de la crítica textual se ha logrado establecer el texto de la perícopa lucana que se aproxima a la elaboración original. Para el ejercicio de interpretación que se adelantará se tendrá en cuenta, como punto de partida, el *texto* y los correspondientes *comentarios* realizados por François Bovon. El texto de la perícopa es el siguiente:

<sup>1</sup>Cuando terminó de hablar al pueblo, entró en Cafarnaún. <sup>2</sup>Un centurión tenía un esclavo que apreciaba mucho, muy enfermo, a punto de morir. <sup>3</sup>Cuando oyó hablar de Jesús, envió ante él a una delegación de ancianos de los judíos para pedirle que viniera a salvar a su esclavo. <sup>4</sup>Llegados junto a Jesús, lo invitaron insistentemente diciendo: Este hombre es digno de recibir este don de tu parte, <sup>5</sup>porque ama a nuestra nación y ha sido él quien nos ha construido la sinagoga. <sup>6</sup>Jesús iba de camino con ellos y ya no estaba muy lejos de la casa, cuando el centurión envió unos amigos a decirle: Señor, no te molestes, porque yo no soy digno de que entres bajo mi techo; <sup>7</sup>por eso tampoco me he atrevido a presentarme ante ti; pero di una palabra y que mi siervo se cure. <sup>8</sup>También yo soy un hombre puesto bajo una autoridad, que tengo soldados a mis órdenes, y le digo a uno: Ve, y va, y al otro: Ven, y viene; y a mi esclavo: Haz esto, y lo hace. <sup>9</sup>Sorprendido de oír esto, Jesús quedó admirado y, volviéndose a la gente que le seguía, dijo: Os digo que, ni siquiera

en Israel he encontrado tal fe. <sup>10</sup>Y de vuelta a casa, los enviados encontraron al esclavo con buena salud

La investigación bíblica ha podido establecer el sentido literal de la perícopa, esto es, aquello que los autores sagrados querían comunicar como voluntad divina<sup>13</sup>, identificando, además, los estratos de tradición que estarían detrás de la configuración del texto, de donde se desprende que el sentido literal no se limitaría a *una* idea fundamental, sino a *varias* convicciones que revelarían las interpretaciones y actualizaciones realizadas por quienes recibieron y, posteriormente, re-elaboraron y entregaron el texto. Desde esta perspectiva se podrían sustraer los siguientes sentidos literales: i) una acusación dirigida contra Israel; ii) un caso ejemplar de fe y iii) el gozoso asentimiento a la entrada de los paganos en la comunidad cristiana (Bovon, 2005, p. 498). ¿Cuál de los sentidos literales constituye el núcleo histórico del relato? La investigación bíblica infiere que la narración podría remitir a un acontecimiento histórico, sin embargo, no logra establecer cuál. En todo caso, el múltiple sentido literal del texto pone en evidencia el ejercicio de interpretación y actualización que muchos creyentes han realizado a lo largo de su historia textual; el texto, pues, ha sido objeto de muchas y variadas lecturas sin que ninguna de ellas agote su riqueza de su significación.

No obstante esta pluralidad de sentidos, la exégesis bíblica ha establecido que la perícopa tiene la intención de presentar un caso ejemplar de fe que permite al protagonista de la perícopa (un pagano) ser acogido por la comunidad cristiana, lo que constituye, a su vez, una crítica al pueblo escogido que rechazó la buena noticia de Dios (Jesús). Lucas, según Bovon, recoge los sentidos tradicionales

---

<sup>13</sup> “El sentido literal de la Escritura es aquel que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados. Siendo el fruto de la inspiración, este sentido es también querido por Dios, autor principal. Se lo puede discernir gracias a un análisis preciso del texto, situado en su contexto literario e histórico. La tarea principal del exégeta es llevar a buen término este análisis, utilizando todas las posibilidades de investigación literaria e histórica, para definir el sentido literal de los textos bíblicos con la mayor exactitud posible” (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, p. 22).

del texto, lo reafirma y elabora redaccionalmente otro sentido que se ajusta al proyecto teológico de su evangelio, a saber, la entrada de los paganos a la comunidad cristiana que acontecerá después de pentecostés<sup>14</sup>. Esta idea estaría reflejada en el texto al indicar que el centurión, finalmente, no se encuentra personalmente con Jesús, estableciendo con él una relación a distancia a través de las dos delegaciones enviadas por el pagano. Además, por lo que el mismo Lucas relata en Hech 10, 23b-48, a propósito de otro centurión, Cornelio, sobre quien desciende el Espíritu Santo y es incorporado a la comunidad cristiana, después de la venida del mismo Espíritu sobre los apóstoles en Hech 2, 1-13.

Parece, entonces, que el protagonista *central* de la perícopa es el centurión<sup>15</sup>. Esta afirmación no margina o desplaza a Jesús como figura principal del Evangelio, solo resalta la importancia del pagano, y en él a todos los que provienen del paganismo, cuando abraza la fe cristiana. La proclamación del mensaje salvífico y la posterior acogida por parte de los paganos constituyen, según los resultados de la exégesis bíblica, las ideas fundamentales que sustentan la narración lucana. No obstante, la forma final del texto permite plantear algunas cuestiones adicionales, a saber, ¿tiene alguna relevancia la referencia al *esclavo* por el cual el centurión solicita la intervención de Jesús? o ¿solo es una figura *marginal* que sirve para *resaltar* la fe del centurión? Y desde una perspectiva relacional, ¿es posible que la relación de subordinación esté implicada en la situación del esclavo?, ¿podría advertir la narración sobre el peligro de establecer relaciones interpersonales atravesadas

---

<sup>14</sup> “Con su trabajo redaccional, Lucas crea una paradoja: el centurión es el personaje principal, pero no aparece nunca en escena. El evangelista demuestra así que si bien los paganos, según el designio de Dios, se convierten en los principales beneficiarios del mensaje cristiano (cf. Hech 28, 28), sólo tendrán acceso a él después de pentecostés, es decir, después del desarrollo de las principales etapas de la historia de la salvación” (Bovon, 2005, p. 499).

<sup>15</sup> “El centurión es hasta tal punto el personaje central, que Lucas no ve la necesidad de referir siquiera la palabra de curación. Cuando Jesús alza finalmente la voz, no es ni para responder a los amigos del centurión ni para pronunciar la palabra de curación, sino para dirigirse a la gente que le acompaña y hablarle del verdadero héroe de la historia” (Bovon, 2005, p. 488).

por el *poder* entre los hermanos de una comunidad de creyentes? Estas inquietudes no pretenden cuestionar los resultados de la investigación bíblica expuestos hasta el momento, sin embargo, intentan sugerir que la perícopa podría revelar otras cuestiones que estarían relacionadas con la fe cristiana y que involucrarían a personajes *marginales* como aquellos representados por el esclavo. En otras palabras, la fe del centurión tendría un *efecto* en la situación del esclavo, con lo cual se resaltaría la dimensión interpersonal de la fe que es, en última instancia, lo que parece constituir la enseñanza fundamental de la perícopa.

¿Es la esclavitud un tema importante en los relatos bíblicos? La respuesta parece ser afirmativa, toda vez que la experiencia de esclavitud y posterior *liberación* de la opresión ejercida por Egipto constituyó un tema fundamental de la primitiva fe en Israel. El pueblo elegido fue liberado por Dios de su antiguo opresor y esta experiencia le permitió adherirse a Yahvé y reconocerlo como único *señor* a través de una alianza<sup>16</sup>. El tema de la opresión-liberación también está presente en algunos relatos del Nuevo Testamento, sobre todo si se tiene en cuenta que las condiciones históricas que subyacen a su elaboración estaban atravesadas por la experiencia de sometimiento por parte de un poder extranjero, además de la opresión ejercida por las instituciones religiosas del judaísmo<sup>17</sup>. El centurión, de hecho,

---

<sup>16</sup> “Gracias a esta acción salvadora Yahvé se convirtió en la divinidad guía del grupo de Moisés, y los miembros de éste, en adoradores de Yahvé, cosa que quedó corroborada y consolidada por la asunción de obligaciones del pueblo respecto de su Dios en el monte, donde Él se mostró al pueblo en una teofanía. Su fe y su Dios Yahvé, este grupo los introdujo consigo más tarde en “Israel”, donde el mismo grupo ejerció un papel determinante respecto de la fe del pueblo en su conjunto a lo largo de la historia. Esto es lo único decisivo para una *teología del AT*” (Preuss, 1999, p. 77).

<sup>17</sup> “Con ello señala Mc que la paralización de la actividad, la incapacidad de iniciativa y creatividad son el efecto general del influjo fariseo sobre el pueblo. En la perícopa anterior (Mc 2, 27-28) había declarado Jesús el proyecto de Dios creador: la libertad y señorío del hombre, condición para su actividad creativa. En contraste con este proyecto divino aparece ahora en la sinagoga un hombre inválido, incapacitado, figura de la obra de Dios malograda. En lugar de ayudarlo a realizarse según el designio divino, la sinagoga, utilizando el nombre de Dios y su Ley, lo ha anulado al privarlo de su libertad. Representa

no solo representaría a los paganos que han llegado a la fe cristiana, sino al mismo poder invasor. Desde esta perspectiva, se sugiere la posibilidad de realizar una lectura de la perícopa que considere la situación del esclavo, la posible causalidad de su estado de salud y la transformación de su vida gracias a la fe del centurión. Con esto, no solo se reafirmaría lo que la exégesis bíblica se ha esforzado en demostrar, sino que se ampliaría el sentido del texto de tal forma que pudiera ofrecer elementos para iluminar la situación de no pocos creyentes que siguen sufriendo debido a un tipo de relacionalidad interpersonal que subordina y esclaviza.

La estructura fundamental del relato procedente de Q que Lucas recibe y re-elabora está compuesta por los siguientes elementos: i) la residencia del enfermo en Cafarnaún; ii) la petición de ayuda del centurión (transmitida sin duda por una delegación); iii) el largo discurso del oficial; iv) la admiración de Jesús y v) la curación (Bovon, 2005, p. 491). Estas ideas han sido modificadas redaccionalmente por los evangelistas que transmiten el relato original, conservando, claro está, el núcleo fundamental de la historia. Tanto en Lc 7, 1-10, como en Mt 8, 5-13 y en Jn 4, 46b-54 se emplea un término que sugiere alguna concentración de poder para referirse al protagonista de la narración. Lc y Mt emplean los sustantivos *ἑκατοντάρχης* (*hekatontarchēs*) –*ἑκατοντάρχος* (*hekatontarchos*)<sup>18</sup> por su parte, Jn utiliza sustantivamente el término *βασιλικός* (*basilikos*) para hacer referencia a un *funcionario real* (Balz y Schneider, 1996, p. 662). La condición de centurión o de funcionario real indicaría la participación en una cadena de mando que supone estar subordinado a alguien con mayor poder y, al mismo tiempo, *estar por encima*

---

el fracaso de la antigua alianza, tergiversada por la doctrina farisea” (Mateos y Camacho, 2003, p. 277).

<sup>18</sup> “El centurión del ejército romano se hallaba al frente de la *curia* (centuria), una unidad de cien hombres (la sexagésima parte de una legión). Se hacía distinción entre las diversas categorías y las diferentes atribuciones de los *centuriones*. Su rango militar parece que gozó de popularidad. Con el centurión se hallaba asociada la idea de un militar bien capacitado y adiestrado, comparable al mando militar que hoy conocemos con el nombre de suboficial” (Balz y Schneider, 1996, p. 1233).

de otros sobre los cuales se ejerce cierto poder. La estructura de poder que estos términos sugieren supone, en principio, un tipo de relacionalidad vertical donde unos ostentan el poder sobre otros<sup>19</sup>. Así lo explicita el centurión de Lucas cuando *habla* a través de la segunda delegación conformada por los *amigos* del funcionario: “También yo soy un hombre puesto bajo una autoridad, que tengo soldados a mis órdenes, y le digo a uno: Ve, y va, y al otro: Ven, y viene; y a mi esclavo: Haz esto, y lo hace” (Lc 7, 8). Ubicarse *por encima* de los demás era una amenaza para la relación entre semejantes, tal como lo advirtiera Jesús a sus discípulos: “Sabéis que los jefes de los paganos los tiranizan y que los grandes los oprimen. ¡No será así entre vosotros!” (Mt 20, 25-26).

El sustantivo masculino *ἀρχων* (*archōn*), que suele traducirse como jefe o gobernante, deriva del verbo *ἀρχω* (*archō*), cuya significación original es la de ser el primero, adquiriendo en voz activa el sentido de dominar (Balz y Schneider, 1996, pp. 498-502). La acción de estos *primeros* sobre otros, según Jesús, viene expresada por el verbo *κατακυριεύω* (*katakurieuō*), esto es, enseñorearse, subyugar, controlar, vencer y ser *señor sobre* (Balz y Schneider, 1996, p. 2228). El adjetivo *μέγας* (*meγas*), sustantivado como *μέγαλοι* (*megaloī*) hace referencia a aquellos que son fuertes, poderosos y sobresalientes (Balz y Schneider, 1996, pp. 198-200); a estos se les vincula con el verbo *κατεξουσιάζω* (*katexousiazō*), cuyo significado hace referencia a ejercer el propio poder contra o tener pleno privilegio *sobre* (Balz y Schneider, 1996, p. 2260). Este breve análisis semántico permite establecer que Jesús se refiere con los términos jefes-grandes a quienes, por los motivos que sean, se ubican *por encima* de los demás y les hacen sentir su fuerza a otros

<sup>19</sup> “Como se deduce del v. 9, se trata de un pagano. Es muy posible que fuera romano, ya que el título *hekatontarchos/hekatontarchés* era la designación de un oficial del ejército romano al mando de una compañía de cien hombres. En este caso no se trata de un jefe militar de tropas romanas de ocupación, con base en Cafarnaún. Bien pudiera ser un oficial al servicio de Herodes Antipas, tal vez como jefe de un destacamento de mercenarios –en Jn 4,46 se le presenta como *basilikos* (=«funcionario real») – o posiblemente como funcionario de policía o del servicio de aduanas” (Fitzmyer, 1987, p. 633).

*más pequeños*. La enseñanza de Jesús indica que esto sucede entre los paganos e invita a sus discípulos para que este tipo de relacionalidad no se establezca entre ellos. En sintonía con lo anterior, y teniendo en cuenta que el protagonista de la perícopa lucana es un *centurión pagano*, podría sugerirse un tipo de relación vertical que tendría un efecto directo sobre aquel que ocupa un lugar de subordinación. En efecto, Lucas utiliza dos maneras para referirse a la persona por la que el centurión solicita la intervención de Jesús; en los vv. 2. 3. 8. El evangelista emplea el sustantivo *δοῦλος* (*doulos*), que traduce esclavo o criado, emparentado con un verbo primario, *δέω* (*deō*), que hace referencia a la acción de atar, ligar encadenar o sujetar con cadenas (Balz y Schneider, 1996, pp. 883, 1071) en el v. 7 utiliza el término *παῖς* (*pais*) que designa a un *chico* antes de llegar a la adolescencia, aplicado de manera genérica a todos los miembros de la familia que estaban subordinados al señor de la casa (Balz y Schneider, 1996, p. 683). Tanto *δοῦλος* como *παῖς* indicarían, según esto, el carácter de subordinación en el que se encontraba el esclavo del centurión<sup>20</sup>.

Admitida la posibilidad de un tipo de relación señor-esclavo entre el centurión y su siervo, y teniendo en cuenta que los grandes hacen sentir su fuerza a los pequeños, podría entenderse la situación del esclavo descrita por Lucas y por Mateo respectivamente. Según Lucas, el esclavo estaba “muy enfermo” y “a punto de morir”; la expresión *κακῶς ἔχω* (*kakōs echō*), estar enfermo, “no permite conocer con exactitud médica de qué enfermedad se trata” (Balz y Schneider, 1996, p. 2163) no obstante, el adverbio *κακῶς*,

<sup>20</sup> “En los vv. 3 y 10 aparece esa misma designación. Los códices y manuscritos más representativos leen *doulos*; pero el código D, en este caso, sustituye esa lectura por el término *pais*, que, obviamente, revela una corrección de algún copista interesado en armonizar el texto con el siguiente v. 8 o tal vez con Mt 8,5. Probablemente, el término empleado en «Q» era *pais*, que Lucas ha interpretado como *doulos*; las razones de este cambio interpretativo nos resultan desconocidas. En griego, tanto en el período clásico como en época helenística, *pais* era el término corriente para referirse a los «esclavos» o «siervos» («criados»). Naturalmente, los lectores del Evangelio según Lucas podrían haberlo entendido así, sin la menor dificultad” (Fitzmyer, 1987, p. 634).

malamente, indicaría que el esclavo la está pasando mal. El verbo *τελευτάω* (*teleutaō*) indicaría las acciones de terminar, finalizar y morir (Balz y Schneider, 1996, p. 1717); al parecer, la situación de *malestar* del esclavo estaría amenazando su vida que, por otra parte, explicaría que estuviera a punto de terminar. En Mateo, la situación del siervo viene descrita por el verbo *βάλλω* (*ballō*) cuyo significado fundamental es arrojar, lo cual sugeriría que estaría siendo objeto de un “suceso violento” (Fitzmyer, 1987, p. 570); *παραλυτικός* (*paralutikos*), paralítico, tullido (Fitzmyer, 1987, p. 761), describe la situación del siervo que podría entenderse a partir de la acción representada por el verbo *βάλλω*; el verbo *βασανίζω* (*basanizō*), torturar, atormentar, puede “referirse al dolor físico o al hecho de infligir dolor físico; también puede sugerir tormentos emocionales o espirituales” (Fitzmyer, 1987, p. 598). Si bien la situación del esclavo estaría en función de indicar *el cuadro* inicial de la narración que terminaría por resolverse gracias a la fe del centurión, no se excluye, sin embargo, que esta misma situación pudiera describir las consecuencias de un tipo de relacionalidad caracterizada por la subordinación y el mal trato. ¿No experimenta alteraciones emocionales y físicas quien está sometido en una relación de subordinación? Podría objetarse en contra de esta posibilidad argumentando que el centurión “apreciaba mucho” a su esclavo (v. 2), con lo cual se descartaría cualquier tipo de relación interpersonal que pudiera explicar la sintomatología descrita por el evangelista. No obstante, el adjetivo *έντιμος* (*entimos*), honrado, estimado, precioso (Fitzmyer, 1987, p. 1404) indicaría las cualidades personales de este siervo que lo harían *valioso*, laboralmente hablando, a los ojos de su seño<sup>21</sup>.

Si bien Lucas presenta al centurión como figura central de su narración y elogia, por boca de la primera delegación, sus virtudes, especialmente, la adhesión a Jesús por la fe, el contexto relacional anteriormente descrito indicaría que el centurión estaría implicado en la situación del esclavo, es decir, sería *responsable* de los sufrimientos,

<sup>21</sup> Bovon (2005, p. 494) lo comenta así: “En la acepción jurídica de la esclavitud antigua, se podía comprender esta expresión en sentido económico (‘valioso’). Véase Alegre (2007, p. 153).

la parálisis y la enfermedad del siervo, consecuencias de una relación que incluye la imposición de la propia voluntad “Haz esto, y lo hace” (v. 8), y un trato caracterizado por algún tipo de violencia. Que este fuera el cuadro inicial de la narración no riñe con otros relatos del evangelista donde presenta una situación dolorosa –piénsese en la mujer encorvada (Lc 13, 10-17)– que se irá transformando a través de la intervención de Jesús. Son varios los ejemplos bíblicos que se podrían citar para mostrar cómo una situación inicial atravesada por el sufrimiento, el dolor y la muerte, entre otras situaciones antropológicas que reclaman una intervención, es transformada por la presencia de Dios o de otros seres humanos: la esclavitud de Israel en Egipto (Ex 1, 1-12, 51), la muerte de Lázaro (Jn 11, 1-44), la persecución de Saulo a las comunidades cristianas (Hech 8, 1-3; 9, 22, 6-16), entre otros relatos, son historias paradigmáticas que muestran cómo una situación inicial desafortunada logra ser transformada en acontecimientos salvíficos. Por otro lado, y siguiendo los postulados del análisis narrativo en la exégesis bíblica, una narración que no logra *movilizar* la situación de los lectores y *provocar* en ellos un deseo de conversión se parecería a una bella pieza de museo que a lo sumo arrebataría algún tipo de suspiro. La perícopa lucana, según esto, estaría en función de llamar la atención de aquellos lectores que pudieran estar viviendo una situación similar, sea porque se identifican con el centurión (aquellos que en las comunidades ostentan cargos de dirigencia y liderazgo) o con el esclavo (aquellos que están sometidos por sus cónyuges o sus dirigentes)<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> “Particularmente atento a los elementos del texto que conciernen a la intriga, a los personajes y al punto de vista tomado por el narrador, el análisis narrativo estudia el modo como es contada una historia para implicar al lector en el “mundo del relato” y en su sistema de valores. Un texto sigue ejerciendo su influencia en la medida en que los lectores reales (por ejemplo, nosotros mismos, al final del siglo XX) pueden identificarse con el lector implícito. Una de las tareas mayores de la exégesis es facilitar esta identificación. El análisis narrativo subraya que el texto funciona igualmente como un “espejo”, en el sentido de presentar una cierta imagen de mundo –el “mundo del relato” –, que ejerce su influjo sobre los modos de ver del lector y lo lleva a adoptar ciertos valores más bien que otros. El relato bíblico, en efecto, contiene explícita o implícitamente, según los casos, un llamado existencial dirigido al lector” (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, pp. 9-10).

La perícopa permite identificar una trama interpersonal que podría ofrecer elementos valiosos para captar un sentido más amplio que complete los resultados de la investigación bíblica. En efecto, si se tienen en cuenta las relaciones interpersonales que aparecen escenificadas en la narración se podrían señalar las siguientes: i) Jesús y la gente; ii) el centurión y el esclavo; iii) Jesús y el centurión; v) Jesús y los ancianos de los judíos; v) Jesús y los amigos del centurión y vi) Jesús y el esclavo.

De la relación entre Jesús y la gente afirma la perícopa que esta “le seguía”, con lo cual se podría inferir que se trataría de los discípulos que si bien han estado con él y han escuchado sus enseñanzas, no han llegado a la fe, de allí la crítica de su maestro y el elogio dirigido al pagano: “ni siquiera en Israel he encontrado tal fe” (v. 9). La relación entre Jesús y el centurión se desarrolla a través de *mediadores*, lo cual implica que ellos nunca establecen un encuentro interpersonal; la relación entre Jesús, los *ancianos de los judíos* y los *amigos* del centurión sirve como plataforma que facilita el diálogo *virtual* entre Jesús y el pagano; durante la narración se espera que Jesús pronuncie una *palabra de sanación* en favor del esclavo, sin embargo, esta palabra nunca se pronuncia, de tal manera que la relación de Jesús con el esclavo termina por ser la más distante; Jesús no menciona ni una sola vez al esclavo. La relación entre el centurión y el esclavo parece, según la narración, el vínculo que subyace y da fisonomía a la trama escenificada en la perícopa. En efecto, tanto el centurión como el esclavo permanecen en la casa, ni el uno ni el otro interactúan personalmente con Jesús; es en la casa donde se encuentra el esclavo que está “muy enfermo” y “a punto de morir”, y donde se encuentra también el centurión que envía, desde allí, delegaciones a Jesús; y es en la casa, finalmente, donde el esclavo recupera la salud (v. 10).

La relación del centurión tanto con los *ancianos de los judíos* como con los *amigos* podría estar indicando un itinerario en el proceso de conversión del pagano; en un primer momento, el centurión es presentado como “temeroso de Dios”<sup>23</sup>, esto es, un extranjero que

---

<sup>23</sup> “Por tanto, nos encontramos aquí con la categoría sociológica de ‘los temerosos de Dios’, que representaron un papel tan importante en la historia de la

simpatiza con artículos de la fe judía, de allí que los *ancianos* puedan decir sobre él: “Este hombre es digno de recibir este don de tu parte, porque ama a nuestra nación y ha sido él quien nos ha construido la sinagoga” (v. 4-5); no obstante su condición de *temeroso*, el pagano tiene consciencia de las limitaciones propias de su condición, consciencia que queda de manifiesto en la expresión: “porque yo no soy digno de que entres bajo mi techo” (v. 6)<sup>24</sup>. A pesar de ser *temeroso* el pagano no ha llegado a la fe en Jesús, lo que parece acontecer en la segunda delegación cuando los *amigos*, hablando en su nombre, se refieren a Jesús con la palabra “Señor” (v. 6). Adviértase que estos amigos parece que provienen de la casa del centurión: “ya no estaba muy lejos de la casa, cuando el centurión envió unos amigos a decirle” (v. 6). Podría conjeturarse, entonces, que la primera delegación conformada por los *ancianos de los judíos* representaría la *fe judía* de la que participaría en un primer momento el centurión, y los *amigos*, por su parte, representarían la *fe cristiana* a la que se adhiere finalmente el pagano. Este mismo itinerario estaría presente en la historia del centurión Cornelio que el mismo Lucas refiere en Hech 10, 44-48:

<sup>44</sup>Todavía estaba Pedro diciendo estas cosas cuando el Espíritu santo descendió sobre todos los que escuchaban la palabra, <sup>45</sup>y los creyentes circuncisos, que habían venido con Pedro, se asombraron de que el don del Espíritu santo se hubiera derramado también sobre los gentiles. <sup>46</sup>Pues los oían hablar en lenguas y alabar a Dios. Entonces habló Pedro: <sup>47</sup> “¿Puede alguien negar el agua del bautismo con la

---

primera misión cristiana. Atraídos por el judaísmo, su monoteísmo y su ética, no recibían sin embargo la circuncisión por no renegar de su raza y de su patria, pero asistían al culto judío, conocían la ley y observaban sus preceptos principales. Los misioneros cristianos obtuvieron éxitos rápidos entre ellos. El mismo Lucas es quizás uno de ellos; de ahí su gran interés por este tema. Para él, el mensaje cristiano les va a permitir formar parte del pueblo de Dios (*laós*, 7, 1), gracias a la fe y no por la circuncisión” (Alegre, 2007, p. 155).

<sup>24</sup> “Para un judío, entrar en casa de un pagano habría supuesto una impureza legal; cf. Hch 10,28; 11,12. Véase la afirmación de la Misná: «Las casas de los paganos son impuras» (Oho, 18, 7). Según los datos del texto, parece que el centurión era consciente de esa situación; por eso se considera indigno de que el propio Jesús vaya a visitarle a su casa” (Fitzmyer, 1987, p. 636).

que van a ser bautizados éstos, que han recibido el Espíritu santo como nosotros?”.<sup>48</sup> Les ordenó que fueran bautizados en el nombre de Jesucristo. Entonces le suplicaron que se quedara unos días.

En el relato lucano Pedro viene desde Jafa acompañado por “algunos hermanos” de esa comunidad (Hech 10, 23b), es decir, de otros discípulos de Jesús provenientes del judaísmo (Hech 10, 45). En Cesarea Marítima le esperan Cornelio y quienes él había convocado: “a sus parientes y amigos íntimos” (v. 24). Estos parientes y amigos se refieren, principalmente, a los gentiles, sin embargo, también estarían indicando la presencia de algunos judíos, toda vez que el centurión Cornelio era “hombre recto y temeroso de Dios, estimado entre la población judía” (Hech 10, 22). En este sentido, “todos los que escuchaban la palabra” (v. 44), *temerosos de Dios, judeocristianos y paganos* reciben el don del Espíritu y se adhieren a Jesucristo por medio del bautismo<sup>25</sup>. De alguna manera, se intuye una transición que iría de la simpatía con algunas creencias de la *fe judía* a la adhesión de la *fe en Cristo*. Cornelio, como el centurión de la perícopa evangélica de Lucas, realizaría un itinerario creyente que supondría una transición de ser *temeroso de Dios* a ser *discípulo de Jesús*, de allí la admiración del mismo Jesús (v. 9).

Los *amigos* que envía el centurión estarían relacionados con la *casa* del pagano. Podría ser útil examinar el significado de ambos términos para ampliar la comprensión de la perícopa. En Jn 15,14-15 Jesús afirma: “Vosotros sois amigos míos si hacéis lo que os mando. No, no os llamo siervos, porque un siervo no está al corriente de lo que hace su señor; a vosotros os vengo llamando amigos, porque todo lo que le oí a mi Padre os lo he comunicado”. El seguimiento de Jesús, según él mismo lo enseña y lo aplica, implicaría una transformación en la manera de establecer relaciones interpersonales; de tratar a los otros como *siervos* (*δουλος*) se pasaría a un trato entre *amigos*

---

<sup>25</sup> “El asombro surge de que hasta ahora en hechos sólo los judíos convertidos lo habían recibido. La recepción del Espíritu por los gentiles muestra que la predicación de la Palabra entre los gentiles tiene el mismo efecto que tuvo anteriormente entre los judíos (cf. 2, 38; 8, 20)” (Fitzmyer, 2003, p. 81).

(φιλουσ); el adjetivo φίλος (*philos*), amado, amante, y su forma sustantivada, amigo, huésped, invitado, estarían indicando una relación interpersonal que se fundamenta en el amor donde se ama y se es amado de manera recíproca. Con el término *amigos*, pues, se haría referencia a quienes se han adherido a la fe en Cristo, lo que supone *cumplir lo que Él manda* y hacer lo que Él hizo con sus discípulos<sup>26</sup>. El término casa, οἶκος (*oikos*), por su parte, adquiere varios significados: i) casa (edificio); ii) comunidad familiar; iii) familia iv) bienes y pertenencias (Balz y Schneider, 1996, p. 500). El contexto de la perícopa lucana admite el sentido de *casa* como *comunidad familiar* conformada por los *amigos*, es decir, una referencia a la comunidad cristiana; esto vendría sugerido en la narración cuando los amigos/hermanos del centurión, una vez se encuentran con Jesús, le llaman *Señor* (v. 6), como lo hiciera Tomás cuando Jesús se presentó en medio de sus discípulos: “¡Señor mío y Dios mío!” (Jn 20, 28). Si los *amigos* del centurión llaman a Jesús *Señor*, y estos hablan en nombre del centurión, entonces, el pagano, como Tomás, realiza una confesión de fe que le pondría en lugar de discípulo y, por tanto, de siervo. Esta posición en el lugar de discípulo y de siervo viene confirmada en el texto por dos motivos. En primer lugar, el sustantivo masculino κύριος (*kurios*) “designa al *dueño*, al *señor*, a una persona que tiene control o dominio sobre otra persona o sobre una cosa, y además tiene autoridad para decidir” (Balz y Schneider, 1996, p. 2439) de allí que Jesús, el κύριος, sea *Señor* para el centurión; esto significa, además, la renuncia del centurión a reconocer a otras personas, piénsese en aquellos a los que él estaba subordinado, como *señores*; en segundo

---

<sup>26</sup> “Por la elección, los que eran ‘siervos’ se convierten en ‘amigos’; claro que el criterio de la verdadera amistad con Jesús es el cumplimiento de su encargo. En esa amistad se fundamenta el trato amistoso en las relaciones internas de unos cristianos con otros (3Jn 15)” (Balz y Schneider, 1996, p. 1964).

“Jesús llama a los suyos a la amistad con él y entre ellos; el modelo de amistad es él mismo, que da su vida por sus amigos. La entrega a los demás según la voluntad de Jesús hará participar a los discípulos de su alegría por el fruto que se produce. Ellos se dedicarán con él a una labor que sienten como propia; no serán siervos de un señor, sino hombres libres que, unidos a él por el vínculo de la amistad, trabajan con él en su misma tarea” (Mateos y Barreto, 1992, p. 663).

lugar, la confianza del pagano en la palabra de Jesús y su eficacia: “pero di una palabra y que mi siervo se cure” (v. 7).

Importante detenerse en este asunto de la palabra. El sustantivo masculino *λόγος* (*logos*), cuyo trasfondo teológico está constituido por el término hebreo *dābār*, adquiere varios significados, a saber, palabra, discurso, relato, enunciado, sentencia, cuestión, predicación y enseñanza. En el contexto de la perícopa podría pensarse que *una palabra* se referiría a una fórmula de curación pronunciada por Jesús para sanar al esclavo que, entre otras cosas, nunca se pronunció; sin embargo, y teniendo en cuenta la adhesión del centurión a la fe cristiana, *una palabra* podría indicar la *enseñanza* de Jesús. Esto tendría sentido si se tiene en cuenta que la perícopa lucana está antecedida por las *bienaventuranzas* (Lc 6, 20-23) donde Jesús expone el fundamento de su propuesta evangélica. Téngase en cuenta, además, que según Lc 7, 3, el centurión oyó hablar de Jesús. El verbo *ἀκούω* (*akouō*), en efecto, no solo significa oír, sino, en sentido más amplio, enterarse, lo que supone escuchar y obedecer a alguien (Balz y Schneider, 1996, p. 156); desde esta perspectiva, el centurión a *escuchado la enseñanza de Jesús* y se ha adherido a ella. Así parece confirmarlo el mismo Jesús cuando afirma: “Pero a vosotros los que oís, os digo” (6, 27), y también: “Todo el que viene a mí y oye mis palabras y las pone en práctica, os mostraré a quién es semejante” (6, 47). La escucha de la palabra y su acogida constituyen, por otra parte, la confianza y la fidelidad a la misma, esto es, llegar a la fe. El sustantivo *πίστις* (*pistis*), *fe*, es un “concepto teológico que describe la recta relación con Dios y, finalmente, la esencia de la religión cristiana en general” (Balz y Schneider, 1996, p. 944), de donde se infiere que la fe en Cristo supone una íntima relación con él y su enseñanza. Si bien el centurión no se *relacionó personalmente* con Jesús, sí lo hizo con los *amigos/discípulos* de los cuales oyó hablar sobre Jesús. Llegar a la fe por mediación de los discípulos de Jesús es un tema recurrente en el proceso de transmisión de la enseñanza de Jesús (cf. Hech 9, 1-9a)<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> “Él es [Ananías], por lo demás, un judeocristiano desconocido, que tiene el mismo nombre que el famoso Ananías de 5, 1. No se explica cómo él, un cristiano, había llegado a Damasco; de hecho, habría estado entre aquellos a

Que la *casa* –comunidad de los *amigos creyentes*– sea el contexto vital donde se escucha y divulga la enseñanza de Jesús, y donde se *encarnan* las actitudes y comportamientos que dan testimonio de la propuesta evangélica del Maestro, queda de manifiesto en una pequeña carta que san Pablo dirige a Filemón entre los años 62-63 de la era común<sup>28</sup>. En esta breve carta personal, el apóstol expone cuestiones fundamentales de la fe cristiana a propósito de una dificultad relacional entre Filemón y su prófugo esclavo Onésimo. Por motivos que no se explicitan, Onésimo ha escapado de su amo y se encuentra con Pablo, quien está prisionero; el encuentro con el apóstol significa la *conversión* del esclavo a la *fe en Cristo*. Después de reconocer en Filemón, a quien Pablo ha engendrado en la misma fe (Flm 1, 19), las cualidades que identifican a un verdadero discípulo de Cristo (Flm 1, 5), solicita a su *hermano en Cristo* que no solo reciba nuevamente en su casa a Onésimo, sino, y esto es lo fundamental de la misiva, que establezca con él un tipo de relación cualitativamente distinta, pues ambos, *señor y siervo*, han adquirido una nueva identidad que les *obliga* a relacionarse entre sí de una manera diferente: “no ya como esclavo, sino como más que un esclavo, como un hermano amado” (Flm 1, 16)<sup>29</sup>. Se establece, en este mismo versículo, el fundamento cristológico de esta nueva relacionalidad. La expresión *ἐν σαρκί* (*en sarki*), *en la carne*,

---

los que Saulo pensaba llevar presos a Jerusalén. El Señor usa un adversario de Saulo como instrumento de su conversión” (Fitzmyer 2003, p. 25).

<sup>28</sup> “De ahí que ambas cartas, Colosenses y Filemón, tengan la misma fecha de composición, que suele fijarse hacia finales de la primera cautividad romana de san Pablo, es decir, hacia el año 63. Por esta razón se incluye Filemón entre las cartas de la cautividad. La carta fue escrita por san Pablo. Su estilo, la lógica de su argumentación y la psicología tan profunda, el fino humor y el entrañable amor que manifiesta, prueban la autenticidad paulina de esta carta, que nadie pone en duda” (Basevi, 2013, p. 152).

<sup>29</sup> “Ya en el v. 1, Pablo había llamado a Filemón «querido»; ahora quiere que este considere del mismo modo a Onésimo. Pablo intenta poner a los tres en un mismo plano delante de Dios. Las implicaciones de esto no se pueden hacer esperar. Algunas las podemos suponer; otras las sabrán tan solo Pablo y Filemón. La carta no explicita ninguna, salvo lo dicho en el v. 16. De nuevo el apóstol se ha servido de un fuerte contraste para dejar clara la radicalidad del cambio que supone el bautismo: Onésimo pasa de ser esclavo a ser hermano amado” (Caballero, 2005, p. 457).

indicaría un tipo de relación interpersonal atravesada por los *modelos y estructuras* establecidas y justificadas en la sociedad, en este caso, la esclavitud y la consiguiente relación vertical señor-siervo; la expresión *ἐν κυρίῳ* (*en kuriō*), por su parte, supondría una diferencia radical en la manera de establecer relaciones interpersonales, lo que implicaría tratar al otro como *hermano*, de tal manera que la relación señor-siervo da lugar a la relación *hermano-hermano*. Así lo expone Caballero cuando comenta la carta a Filemón:

Una idea central en la que insiste Pablo es la concepción de *κατ' οἶκον σου ἐκκλησία* como comunidad a la que pertenecen los cristianos, los «hermanos». Esta comunidad, que en la carta a Filemón se refiere a una iglesia local, es como una familia y, por tanto, entre sus miembros deben darse al menos las relaciones que se dan entre los miembros de una familia de sangre. Pablo insiste en estos versículos en la relación de hermanos —otra manera de decir «cristianos»— que comparten, además, una labor evangelizadora (2005, p. 447).

Asumir la vida *ἐν κυρίῳ*, *en el Señor*, exige incorporar una nueva identidad, esto es, una manera diferente de comprender la realidad circundante y de posicionarse ante ella, de manera particular en el estilo de establecer relaciones interpersonales. La fe, pues, no se reduce a un simple asentimiento de ideas o doctrinas, sino que implica *encarnar*, como se expone en la carta a Filemón, una serie de actitudes que fundamentan el *comportamiento* de los discípulos de Cristo.<sup>30</sup> Si la casa de Filemón es una iglesia doméstica, es dentro de ella donde se ha de verificar que la enseñanza de Jesús ha sido acogida y se está implementando, de manera especial, en la manera como se tratan los *hermanos*. Que Pablo le solicite a Filemón recibir a Onésimo y tratarlo como *hermano* en Cristo constituye una exigencia para quien dirige la comunidad y, al mismo tiempo,

<sup>30</sup> “De este modo, podemos considerar los vv. 4-7 como un resumen de lo que se ampliara en los vv. 8-20. Por un lado, se habla de la fe, como base del actuar. En esta fe es en la que se basa la autoridad de Pablo, esta fe es la que nos hace creer que a través del bautismo uno cambia su identidad, solo desde esta fe se puede entender que Dios actúe con su providencia dentro de la vida de los hombres” (Caballero, 2005, p. 450).

una invitación para que entre los *hermanos* se establezcan relaciones interpersonales alternativas a los modelos existentes en aquel momento cultural. Si bien el tema de la carta no constituye un intento de *suprimir la esclavitud* socialmente aceptada, establece, ciertamente, el *criterio* cristiano que influirá históricamente en su progresivo desmonte histórico<sup>31</sup>. El tema de la esclavitud, en todo caso, plantea una cuestión de fondo propiamente cristiana, a saber, entre los hermanos no estaría justificado ningún tipo de relación que suponga la imposición, el maltrato, el abuso de poder o cualquier situación que lesione y quiebre la sana relacionalidad. Si bien se mantienen los roles *señor-siervo*, el tipo de relación es cualitativamente distinta, tal como explica Caballero:

De hecho, en nuestra carta las relaciones humanas se plantean en más de dos planos, ya que se habla de relaciones jerárquicas en el mundo profano, relaciones de «amor» en el mundo profano, relaciones de autoridad «en Cristo», relaciones de «amor en Cristo». Pablo quiere llegar a este último, pero sin olvidar los demás: Onésimo sigue siendo esclavo de Filemón, ya que dentro de la comunidad cristiana, delante de Cristo, todos somos iguales, pero cada uno sigue conservando su propia función en la sociedad. Filemón sigue teniendo un siervo, aunque ahora debe acogerlo públicamente, delante de la comunidad cristiana, como uno más de la iglesia doméstica; es más, debe tratarlo como si fuese Pablo mismo (2005, p. 467).

La carta paulina expone una temática que podría ofrecer pistas valiosas para comprender la perícopa lucana del centurión. En ambos textos se hace referencia explícita a una relación entre *señor-esclavo*. En el caso de Filemón, es Onésimo, su esclavo, quien perjudica *de alguna manera* a su *señor* (Flm 1, 18); en la perícopa lucana es el

---

<sup>31</sup> “No se trata de que el cristianismo acepte la esclavitud sin protestar, sino que, más que enfrentarse directamente con una estructura social, prefiere poner las premisas para que aquella estructura desaparezca. Se trata de cambiar las estructuras sociales, pero cambiando los corazones de las personas, y no proclamando o fomentando ‘revoluciones’ que no resuelven nada. En Flm podemos apreciar, en la práctica, lo que es el sentido cristiano de la *liberación*” (Basevi, 2013, p. 153).

*esclavo* quien estaría *muy enfermo* y “a punto de morir” (v. 2); en Flm es Onésimo quien se convierte y abraza la “fe en Cristo” (v. 10); en Lc es el centurión quien asume su existencia *en el Señor*; la conversión del uno y del otro tiene implicaciones relacionales importantes: Filemón recupera el servicio de Onésimo (v. 15) y el esclavo del centurión recupera la salud (v. 10). Ambos relatos acontecen en la casa (Flm 1, 2; Lc 7, 10), es decir, en la comunidad de los *hermanos y hermanas* en el Señor. La idea fundamental que comunica Pablo en la carta a Filemón podría sintetizarse como sigue: quien haya asumido la vida *en Cristo* asume una nueva identidad y transforma, necesariamente, su manera de relacionarse con los semejantes, a quienes en adelante tratará como *hermanos en Cristo*. Esta convicción paulina podría ser un criterio hermenéutico válido para proponer una re-lectura de la perícopa lucana que amplíe el sentido establecido por la investigación bíblica.

La exégesis bíblica, tal como quedó indicado, ha logrado identificar los sentidos literales que ha adquirido la perícopa lucana en el desarrollo de su tradición, a saber: i) acusación contra Israel; ii) ejemplo de fe y iii) acogida de los paganos en la comunidad cristiana. Ha presentado, también, la figura del centurión como personaje central de la narración, en cuanto representaría a *los paganos* que han llegado a la *fe en Cristo*, motivo por el cual Jesús elogia al centurión y reprocha a Israel. No obstante estos resultados de la investigación, y teniendo en cuenta los argumentos que se han desarrollado a lo largo del trabajo, se podría intentar una *actualización* del mensaje bíblico desde una perspectiva relacional que atienda, de manera especial, a aquellas situaciones interpersonales que constituyen, en última instancia, el fundamento experiencial que da sustento a la narración bíblica. Teniendo en cuenta, además, el criterio paulino que permite comprender el asunto de la *fe cristiana* en clave interpersonal y establecer las consecuencias relaciones que implica asumir la vida *en Cristo*.

Si bien a Lucas no parece interesarle la dinámica interpersonal entre el centurión y el siervo, salvo la solicitud hecha a Jesús para que “salvara a su esclavo” (vv. 2-3), el texto permite inferir que la situación del

esclavo manifestaría el *malestar* que supone estar *subordinado* dentro de una relación vertical y a-simétrica (v. 8). Sea como sea, el esclavo no estaría a la misma altura del centurión, porque “el siervo no sabe lo que hace su señor” (Jn 15, 15). Desde esta perspectiva, y teniendo en cuenta la descripción que hace Mateo del “hijo del capitán” (8, 5-6), sería plausible considerar que la *enfermedad* del subalterno estaría en estrecha relación con el tipo de vinculación establecida con quien estaría *por encima de él*. Esta dinámica interpersonal no la explicita el evangelista Lucas, sin embargo, tampoco podría excluirse como posibilidad. En este sentido, el centurión estaría implicado en la situación *desfavorable* de su esclavo. La vida *en Cristo*, como supone el criterio paulino de Flm, implica una radical transformación en la manera de tratar a los semejantes, más todavía si se trata de quienes viven en la misma *casa*, es decir, dentro de la comunidad de creyentes<sup>32</sup>. Tanto el centurión como el esclavo, según la narración lucana, pertenecerían a la misma *casa* y es allí donde el esclavo recupera la salud. Esto supone que el centurión, una vez ha llegado a la fe, transforma su manera de relacionarse con su esclavo, siguiendo el esquema expuesto por Pablo en la carta a Filemón, lo que implicaría, al mismo tiempo, el restablecimiento de su salud. Si esto es así, se corroboraría el protagonismo que adquiere la figura del centurión en la perícopa lucana, toda vez que llegar a la fe en Jesús exige una verdadera conversión que, siguiendo la argumentación de la carta a Filemón, implicaría una verdadera transformación relacional. La relación *señor-siervo* que explicaría la situación inicial del esclavo descrita por el narrador daría lugar a la relación *hermano-hermano* que contribuiría a la recuperación de su salud. Tanto la *enfermedad* como la *salud* se explicarían, desde esta perspectiva relacional, como fenómenos antropológicos de origen interpersonal<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> “La relación de amistad es la propia del grupo respecto a Jesús y entre sus miembros. Antes, hablando de Lázaro (Jn 11, 11), lo había llamado ‘nuestro amigo’. Jesús se integra en su grupo. La igualdad y el afecto crean la libertad. Este es el testimonio de los suyos ante el mundo y la alternativa que ofrecen. De esto depende el fruto” (Mateos y Barreto, 1992, p. 668).

<sup>33</sup> “Para esta perspectiva, la sanación estriba en que el paciente vuelva a ser capaz de ocupar el lugar y ejercer las funciones que la sociedad le había asignado antes de enfermar. La segunda perspectiva, por el contrario, entiende que

Aunque la exégesis admite que esta perícopa no es propiamente un relato de *milagro*, podría afirmarse que la *conversión* del centurión configuraría el verdadero *prodigio* que le constituye en *ejemplo de la fe cristiana*<sup>34</sup> *toda vez que al abrazar la vida en Cristo* transforma su actitud y comportamiento, especialmente, con los de su misma *casa*. Jesús le ha propuesto *su palabra*, es decir, su enseñanza, y el centurión, al acogerla, ha participado en la salud de su esclavo. Jesús restablece la salud del siervo a través del centurión que se ha convertido en discípulo suyo, pues “el que cree en mí, las obras que yo hago, él las hará también; y aún mayores que éstas hará” (cf. *Jn* 14, 12)<sup>35</sup>. La fe del centurión, según esto, adquiere un efecto *salvífico*, de allí el conocido elogio que Jesús hace al pagano y el reproche que dirige a Israel. En esta misma perspectiva hermenéutica se sitúa el comentario de Pikaza a propósito de Mc 9, 14-29:

Este niño malvive en el centro de una gran violencia corporeizada. Su falta de palabra es consecuencia y causa de una gran agresividad. No escucha a nadie, en nadie puede confiar, nunca le han dicho o no ha sentido que le digan ‘¡Eres mi hijo, yo te quiero!’. Por eso, padece su vida como un deseo de muerte que se enrosca en sí misma, en círculo incesante de violencia. El padre lo sabe y se sabe impotente. No puede ofrecer a su hijo, enfermo desde niño (9, 21), una palabra personal.

---

el reajuste saludable entre el paciente y su entorno social exige cambios por ambas partes, pues el entramado de interacciones personales donde se inserta el paciente está implicado en el origen de los conflictos que han generado su dolencia e impiden su recuperación permanente” (Pericás, 2009, p. 94).

<sup>34</sup> “En este momento podemos detenernos y reflexionar sobre la ‘fe’ como principio de ‘milagro’, superando así un tipo de actitud mágica, que quiere triunfar de una manera externa sobre el mal del mundo, apelando a poderes exteriores: pide que esos poderes vengan y que actúen, como desde arriba, desde fuera. Jesús, en cambio, cura haciendo que los hombres (como este padre y ese hijo) se curen a sí mismos” (Pikaza, 2012, p. 643).

<sup>35</sup> “Jesús da la razón de su afirmación anterior: los discípulos harán obras como las tuyas, y aun mayores, porque desde su nueva condición en la esfera divina, él seguirá actuando en ellos. Los discípulos no están solos en su trabajo ni en su camino. A través de Jesús, el amor del Padre seguirá manifestándose en la ayuda a los discípulos para su misión” (Mateos y Barreto, 1992, p. 638).

En este contexto se entiende la responsabilidad y tarea del padre.

- a) Por un lado, él es *causante de la enfermedad de su hijo*, que así aparece en el texto como una continuación y consecuencia de su falta de fe. Por eso, para curar a su hijo él debe curarse a sí mismo, iniciando un camino de fe, con la ayuda de Jesús, redescubriendo la exigencia y gracia de su paternidad en clave de confianza. Convertir al padre para que cure al hijo: esa es la estrategia de Jesús.
- b) Este es un *padre creador de enfermedad*, pero dispuesto a curarse y colaborar. Por eso ha buscado a los discípulos y viene a Jesús. No se empeña en mantener su posible razón, no se defiende a sí mismo atacando a su hijo, no le echa la culpa de su dolencia. Sabe observar, asume su responsabilidad, deja que Dios lo transforme (Pikaza, 2012, p. 640).

El comentario exegético de Pikaza que resalta la responsabilidad del padre en relación con la enfermedad de su hijo coincide, en su estructura fundamental, con la dinámica interpersonal que se viene argumentando en la relación del centurión con su esclavo. El padre de la perícopa marcana se asemejaría al centurión del texto lucano, en cuanto ambos se sitúan en la parte alta de la relación asimétrica; por su parte, el hijo de Mc 9, 14-29 estaría en condiciones similares a las del esclavo en Lc 7,1-10, pues ambos *padecen* las consecuencias de estar subordinados a alguien que, de alguna manera, hace sentir su fuerza. El restablecimiento de la salud tanto del hijo como del esclavo en los dos relatos estaría en estrecha relación con la transformación que experimentan padre y centurión respectivamente, transformación que no sería posible si ambos no hubiesen abrazado la *fe en Cristo*. La intervención de Jesús, en ambos relatos, consiste en ayudar a los protagonistas para que presten adhesión a su persona y a su proyecto salvífico. Solo cuando el padre y el centurión se hacen *discípulos* de Jesús se hace posible el *milagro de sanación*<sup>36</sup>. *Obsérvese que la fe de estos dos personajes*

---

<sup>36</sup> “En este contexto, ‘tener fe’ es confiar en el amor y el poder liberador de Jesús, adhiriéndose a su persona y a su mensaje. Jesús pone de relieve que la eficacia de su acción no conoce límite, pero que depende del hombre el que su poder tenga efecto. Enuncia esto como un principio, más allá del caso particular en que se encuentra” (Mateos y Camacho, 1993, p. 344).

*implica, por lo demás, una manera distinta de apreciar* a quienes están bajo su dependencia y de *relacionarse* con ellos.

El asunto interpersonal, según esto, podría ser una clave hermenéutica válida que permitiría ampliar el sentido literal de un texto establecido por la investigación científica de la Biblia. Además, al acentuar la responsabilidad relacional de los protagonistas y presentarlos como paradigmas de la fe cristiana, se estimularía una comprensión de la *fe en Cristo* que trascienda las ideas religiosas o sistemas doctrinales para prestar atención a la manera cotidiana de establecer relaciones interpersonales dentro y fuera de la comunidad de los creyentes. Desde esta perspectiva hermenéutica sería plausible *iluminar* aquellas situaciones que parecieran *replicar*, en el momento histórico presente, lo que acontecía en las comunidades cristianas donde se leía el relato del centurión de Cafarnaún. En algún momento, dependiendo de las circunstancias, cada ser humano podría asumir el rol de *centurión* ya sea en el propio sistema familiar o en el contexto laboral, haciendo sentir su *fuerza* a los más pequeños o *frágiles*. O, por el contrario, asumir el rol de *esclavo*, sometido a cualquier tipo de *señor*, subordinación que provocaría la emergencia del malestar subjetivo y, quizá, de enfermedades que amenacen la existencia. El discípulo de Jesús ni es centurión ni es esclavo, pues, según la insistencia de san Pablo en la carta a Filemón, asumir la vida *en Cristo* exige un tipo de relacionalidad que excluya la violencia, la imposición o el maltrato, y promueva la relación saludable entre *hermanos*. A aquellos creyentes que consciente o inconscientemente asumen cualquiera de estas posiciones relacionales se les invita a buscar el lugar que corresponde como discípulos del único Señor, Jesucristo (Ef 4, 5). En consecuencia, ni centuriones, ni esclavos, en todo momento hermanos.

### 3.3 Conclusiones

La elaboración de un texto bíblico supone un contexto que, a su vez, está conformado por una serie de variables que, de alguna manera, se hacen presentes en la dinámica de una narración bíblica determinada.

El método histórico-crítico tiene como finalidad *descomponer* el texto para identificar todos sus elementos constitutivos e identificar no solo el mensaje original, sino las circunstancias *históricas* que lo hicieron posible. A pesar del conocimiento que la implementación de este método permite alcanzar sobre el *origen* de un texto bíblico, la *totalidad* de su sentido escapa a su capacidad analítica, de allí la necesidad de recurrir a una perspectiva *hermenéutica* que complete sus valiosos aportes. El método histórico-crítico revela las condiciones que permitieron la elaboración de un texto, su historia tradicional, su trayecto redaccional y su *fijación* escrita; la hermenéutica, por su parte, teniendo en cuenta los resultados del método, realiza un ejercicio de interpretación que permita a los lectores actuales captar el sentido del texto en la condiciones actuales de su recepción, teniendo en cuenta que “una vez producido, el texto adquiere una cierta autonomía en relación a su autor, *comenzando* una carrera de sentido” (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, p. 20).

El texto bíblico, desde esta perspectiva, se convierte en un *punte* que facilita el encuentro entre sus primeros destinatarios y los lectores de la actualidad quienes, por razones históricas, viven situaciones distintas a aquellos; sin embargo, el sentido literal del texto que ha identificado el método histórico-crítico podría ser *actualizado* por la hermenéutica para que su sentido *original* pueda iluminar las inquietudes y problemáticas de los creyentes en el momento presente. Si se tiene en cuenta los resultados que la exégesis bíblica ha establecido respecto de la perícopa lucana que se ha analizado, se podrá observar que el sentido literal del texto se limita a las condiciones históricas de los cristianos del siglo I. En efecto, para los creyentes y lectores de la actualidad no tendría mucho sentido el *reproche que Jesús hace a Israel* o la *acogida en la comunidad cristiana de los paganos*, toda vez que no son cuestiones que hoy inquieten o preocupen a los cristianos de este momento histórico. Quizá el asunto de la *fe del centurión* y la *curación del esclavo*, por ser cuestiones que se refieren a personas concretas, podrían llamar la atención de quienes escuchan hoy la narración lucana. De los tres sentidos literales que ha establecido la investigación bíblica, el asunto de la fe y de la curación conservaría la *fuerza* que permitiría

la actualización del mensaje bíblico. Esta ha sido la convicción que ha orientado la realización de este ejercicio hermenéutico.

Partiendo de una *perspectiva relacional* que fija su atención en las *relaciones interpersonales* que el texto bíblico permite identificar o inferir, y teniendo en cuenta los criterios del acercamiento canónico a la Escritura, según el cual un texto ha de ser interpretado teniendo en cuenta *un conjunto de testimonios de una misma gran Tradición*<sup>37</sup>, *se ha podido sugerir, apoyados, por lo demás, en el criterio paulino sobre la relacionalidad entre hermanos en la fe* según la carta a Filemón, que la *situación dramática* del esclavo podría explicarse a partir de las condiciones interpersonales que supone el vínculo de subordinación propio de la relación *señor-siervo*. Desde este punto de vista, el centurión estaría implicado en la *enfermedad* de su esclavo. Este sería, por lo demás, un buen punto de partida de la narración, si se tiene en cuenta que el desarrollo de algunas historias bíblicas describe, al principio, una situación humana que requiere atención e intervención para ser transformada. La *conversión* del centurión representaría, según el análisis narrativo de la biblia<sup>38</sup>, el

---

<sup>37</sup> “Para hacerlo interpreta cada texto bíblico a la luz del Canon de las Escrituras, es decir, de la Biblia en cuanto recibida como norma de fe por una comunidad de creyentes. Procura situar cada texto en el interior del único designio divino, con la finalidad de llegar a una actualización de la Escritura para nuestro tiempo. No pretende substituir al método histórico-crítico, sino que desea completarlo” (Pontificia Comisión Bíblica, 1993, p. 11).

“El hecho de que los dos testamentos contengan Escritura autoritativa implica que la interpretación bíblica procede simultáneamente en dos direcciones. El Antiguo Testamento es interpretado a la luz del Nuevo, mientras que este es entendido de acuerdo con el testimonio dado por aquel. Subyaciendo esta hermenéutica se halla una convicción teológica fundamental, una de cuyas justificaciones se encuentra en Pablo, a saber, que la misma realidad divina que suscitó ambos testimonios, es el Dios cuya identidad está revelada como Padre, Hijo y Espíritu Santo” (Childs, 2011, p. 262).

<sup>38</sup> “A este género de estudio, típicamente literario, se asocia la reflexión teológica, que considera las consecuencias que comporta, para la adhesión a la fe, la naturaleza de relato, y por tanto de testimonio, de la Sagrada Escritura, y deduce de allí una hermenéutica práctica y pastoral. Se reacciona así contra la reducción del texto inspirado a una serie de tesis teológicas, frecuentemente formuladas según categorías y lenguaje no escriturísticos. Se pide a la exégesis narrativa rehabilitar, en contextos históricos nuevos, los modos de comunicación y

*giro* fundamental que transformaría la situación inicial de la historia, siendo la *curación* del esclavo el desenlace esperado<sup>39</sup>. Este es el motivo por el cual, tanto Jesús<sup>40</sup> como la exégesis bíblica, elogian la fe del centurión. Asumir la vida *en Cristo* exige, para el protagonista de la perícopa y para los lectores actuales, una manera diferente de relacionarse con los semejantes. La fe cristiana, pues, implica un tipo de relacionalidad interpersonal que excluya la imposición de las voluntades o la subordinación en cualquiera de sus expresiones. El centurión de Lucas se convierte en *modelo de fe cristiana* porque asumiría una de las enseñanzas fundamentales de Jesús: “Ya nos los llamo siervos, sino amigos” (cf. Jn 15, 15).

La vida *en Cristo*, según lo expuesto, plantea una serie de retos para el momento actual que viven no pocos cristianos, algunos de ellos situados en el lugar de *centuriones* y muchos de ellos en el lugar de *esclavos*. Piénsese, por ejemplo, en un padre de familia que reclama un lugar de *primacía* en su hogar por los ingresos económicos que genera, o en el docente universitario que hace sentir su *fuerza* amenazando a sus estudiantes o haciéndoles sentir su *ignorancia* apelando a la *sabiduría de este mundo*, o al dirigente en una empresa u organización que *humilla* y hace sentir *poca cosa* a sus subalternos; ¿no son estas personas verdaderos *centuriones* que provocan malestar intersubjetivo con sus

---

de significación propios del relato bíblico, a fin de abrir mejor el camino a su eficacia para la salvación. El relato bíblico, en efecto, contiene explícita o implícitamente, según los casos, un llamado existencial dirigido al lector” (Childs, 2011, p. 10).

<sup>39</sup> “En ocasiones, el cambio de situación sucede mediante la obtención de un conocimiento, en tal caso se habla de una trama de revelación (argumento de revelación). En otras, ese cambio viene dado por una acción; en ese caso se trata de una trama de resolución (argumento de acción). El cambio de situación sucede por una acción. Después del cambio de situación las acciones llegan muy pronto a su final. Por ello, el cambio de situación brinda la clave para la estructuración del relato y para el reconocimiento de la caracterización de los personajes” (Gaitán, 2006, p. 153).

<sup>40</sup> “Jesús quedó profundamente impresionado por la actitud y la fe de este extranjero. El pedido del centurión es la primera mención en Lc de una persona que responde a Jesús con fe. Nos recuerda a otro centurión romano que, según Mateo, estuvo junto a la cruz y dijo: ‘Verdaderamente éste era Hijo de Dios’ (Mt 27, 54)” (Farmer, 1999, p. 1264).

actitudes y comportamientos? Imagínese, por otro lado, como se sentirían la esposa y los hijos de aquel padre autoritario y agresivo, o los estudiantes impotentes ante la arrogancia del docente, o los subalternos de un jefe despótico e intimidante, ¿no estarían estas personas en una situación de *esclavitud* que afectaría su salud y su rendimiento? A estos creyentes, sean centuriones o esclavos, va dirigida la perícopa lucana, recordándoles que entre *hermanos* no se podría justificar, por los motivos que sea, ningún tipo de relación interpersonal que suponga subordinación, desprecio o maltrato, pues el Señor advierte que esta actitud es propia de los jefes o de los grandes, y reafirma que entre los discípulos “no ha de ser así” (cf. Mt 20, 26). Una interpretación en *perspectiva relacional*, según lo expuesto, no solo podría actualizar el sentido literal de un texto bíblico, sino que ofrecería elementos valiosos para iluminar las dificultades interpersonales en las que no pocos creyentes se encuentran involucrados.

## Referencias

- Alegre, X. (2007). El centurión de Cafarnaún (Lc 7, 1-10), modelo de cristiano en Lucas. El emigrante y el extranjero, paradigmas del creyente en la Biblia. *Revista Latinoamericana de Teología*, 71, 123-159. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2383003>.
- Arroyave, O. (2014). *El arte de la interpretación. La peregrina historia de la hermenéutica*. Medellín: UPB.
- Balz, H. y Schneider, G. (1996). *Diccionario exegético del nuevo testamento* (vols. I-II). Salamanca: Sígueme.
- Basevi, C. (2013). *Introducción a los escritos de san Pablo. Su vida y su teología*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Bovon, F. (2005). *El evangelio según san Lucas I*. Salamanca: Sígueme.
- Caballero, J. L. (2005). Retórica y teología. La carta a Filemón. *Scripta Theologica*, 37, 441-474. Recuperado de <https://dadun.unav.edu/bitstream/10171/10544/1/10.pdf>.
- Casciaro, J. M. (1983). *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*. Pamplona: Eunsa.
- Casciaro, J. M. (1995). El método histórico-crítico en la interpretación de la Biblia. *Scripta Theologica*, 27, 123-139. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4454688>.

- Childs, B. S. (2011). *Teología bíblica del antiguo y del nuevo testamento*. Salamanca: Sígueme.
- Derret, D. (1973). Law in the New Testament: The Syro-Phoenician Woman and the Centurion of Capernaum. *Novum Testamentum*, 15, 161-186. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/1560339?seq=1>.
- Dodd, Ch. (1978). *La tradición histórica del cuarto evangelio*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Duch, Ll. (2012). *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*. Madrid: Trotta.
- Farmer, W. (1999). *Comentario bíblico internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*. Navarra: Verbo Divino.
- Fitzmyer, J. A. (1987). *El evangelio según Lucas* (tomo II). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Fitzmyer, J. A. (2003). *Los Hechos de los Apóstoles* (V II). Salamanca: Sígueme.
- Gaitán, T. (2006). Métodos de interpretación bíblica. *Cuestiones Teológicas*, 33(79), 141-169.
- Jeremias, J. (1959). *Jesu Verheissung für die Völker*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Luz, U. (2001). *El evangelio según San Mateo*. Salamanca: Sígueme.
- Mateos, J. y Barreto, J. (1992). *El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético*. Madrid: Cristiandad.
- Mateos, J. y Camacho, F. (2003). *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético* (vol. I). Córdoba: El Almendro.
- Mateos, J. y Camacho, F. (1993). *El evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético* (vol. II). Córdoba: El Almendro.
- Pericás, E. M. (2009). *Jesús y los espíritus. Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús*. Salamanca: Sígueme.
- Pikaza, X. (2012). *Evangelio de Marcos. La buena noticia de Jesús*. Navarra: Verbo Divino.
- Pontificia Comisión Bíblica. (1993). *L'interprétation de la Bible dans l'Église*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993. Recuperado de [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_doc\\_index\\_sp.htm](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_doc_index_sp.htm)
- Preuss, H. D. (1999). *Teología del Antiguo Testamento* (vol. I. Yahvé elige y obliga). Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Wegner, U. (1985). *Der Hauptmann von Kafarnaum: Mt 7, 28a; 8, 5-10.13 par Lk 7, 1-10: ein Beitrag zur Q-Forschung*. Tübingen: Mohr.

## Capítulo IV

# El diablo y los demonios en los escritos del hermano Francisco de Asís y en las hagiografías sobre san Francisco de Asís

*Harold Arlés Pérez Hernández\**

### 4.1 Introducción

El hermano Francisco<sup>1</sup>, como todos los hombres y mujeres del siglo XIII, compartía cosmovisiones similares no solo sobre cómo se organizaba la vida en la sociedad o en la Iglesia, sino sobre asuntos que afectaban la vida cotidiana de las personas. Una de estas cuestiones era la idea sobre el diablo y los demonios. Es importante recordar que el imaginario sobre el diablo y los demonios hunde sus raíces más allá de la tradición cristiana y es patrimonio compartido por diferentes culturas. Esto supone, en consecuencia, tener presente cómo se ha ido configurando la idea del diablo y los demonios a

---

\* Becario del programa Beca de Investigación Doctoral de la Universidad Pontificia Bolivariana (UPB), Medellín, licenciado en Teología de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá, magíster en Teología de la UPB, psicólogo y magíster en Psicoterapia de la UPB. Integrante del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades. Correo: haroldarlesph@gmail.com

<sup>1</sup> “La *Chronica Minor*, los *Annales Stadenses*, del siglo XIII y una de las genealogías del siglo XIV aseguran que Francisco nació en el año 1182. En ausencia de su padre, la madre le puso el nombre de Juan; pero su padre, al volver de Francia, lo llamó después Francisco. Murió en 1226 y fue canonizado en 1228” (Gálvez Campos, 2009, p. 20).

través de la historia del pensamiento humano, y de manera particular, en el pensamiento propiamente cristiano. Francisco es un heredero de esta tradición cristiana que ha pensado y re-pensado la cuestión del diablo y los demonios. No obstante, como se tendrá oportunidad de mostrar, el Pobrecillo sugiere una manera alternativa, y cualitativamente distinta, de comprender esta cuestión.

La idea pre-dominante sobre el diablo y los demonios en el siglo XIII proviene de las enseñanzas del papa Gregorio Magno (590-604) quien, en siglos anteriores, había sentado las bases para comprender estas realidades que hacen parte de las creencias compartidas por no pocos cristianos. Estas ideas, a su vez, provenían de los Padres y las Madres del desierto (siglos IV-V e. c.) quienes dejaron valiosos testimonios escritos sobre su lucha ascética contra el antiguo enemigo. Gregorio, quien había sido monje, asume la cátedra de Pedro y a partir de sus cartas, homilías y obras exegéticas, ejerce una fuerte influencia sobre el pensamiento de los cristianos sobre el diablo y los demonios. Según Burton, esta sería una de las ideas fundamentales transmitidas por la enseñanza de Gregorio Magno:

La diabolología de Gregorio Magno se basaba en la de los padres y, por su gran influencia, fijó esa óptica en el pensamiento medieval. Entre todos los seres, el diablo fue el primero que fue creado. Era un querubín, el más alto de todos los ángeles, y podría haber quedado en el pináculo de la creación si no hubiera elegido pecar. Esa opinión, contraria a la de Dionisio, fue la típica durante la Edad Media: la mayoría de los teólogos consideraron al diablo el más alto o uno de los más altos de los ángeles, ya como querubín (Ez 28, 14-19), ya como serafín (1995, p. 103).

El diablo, según el papa Magno, era “el más alto de todos los ángeles”, quien habría *elegido pecar*, esto es, rebelarse contra su Creador, motivo por el cual fue derrotado y expulsado de la esfera celestial y destinado a vivir en el aire o en el inframundo, adquiriendo la función de tentar y arruinar a la humanidad. Desde esta perspectiva, Gregorio reafirma el origen creado del diablo y su íntima relación con el pecado y, en consecuencia, con el mal. Junto a esta enseñanza

doctrinal de la Iglesia, habría que tener en cuenta la influencia ejercida por movimientos considerados heterodoxos en tiempos de Francisco de Asís, quienes re-activaron las antiguas ideas de los gnósticos y de los maniqueos, según las cuales, el mal cósmico, histórico y ético sería responsabilidad de un principio opuesto a Dios. Los Cátaros, es decir, los “puros”, profesaban un dualismo ontológico a partir del cual explicaban el origen del mal. Así lo expone Esser:

La forma radical del Catarismo resuelve la cuestión del origen del mal suponiendo dos principios originarios, o sea, lo bueno es bueno y lo malo es malo sin más, íntegramente y de raíz, quedando tales principios personificados en un Dios bueno y un Dios malo. El Dios bueno creó el mundo de los espíritus, un mundo invisible, puramente espiritual. Pobló este mundo de hombres que tienen cuerpos inmatereales. El Dios malo, identificado con Satán, es el creador del mundo visible; es omnipotente en este mundo, como el Dios bueno en el suyo. Contrasta con él como la oscuridad con la luz. Así pues, el mundo visible y percedero es del diablo, es «*naturaliter diabólico*». Resumiendo, podríamos decir: “el diablo creó todo lo visible y percedero y, entre otras cosas, el cuerpo humano. Dios creó todo lo permanente e invisible, incluida el alma humana» (1958, pp. 227-228).

Desde la perspectiva cátara, el mundo material, incluyendo el cuerpo humano, no solo sería creación del Dios malo, identificado con Satán y/o con el diablo, sino que estaría bajo su dominio. Esto significaría que todas las realidades no espirituales pertenecerían al diablo, lo cual supone que, para muchas personas de la época, prácticamente todo en la vida cotidiana estaba atravesado por la influencia de Satán<sup>2</sup>. Recogiendo la tradición anterior, el Concilio IV de Letrán (1215), reafirma la doctrina oficial de la Iglesia y condena

---

<sup>2</sup> “El diablo se hizo una figura más colorista, inmediata y presente en el arte, la literatura, los sermones y la conciencia popular. Ese cambio fue consecuencia del dualismo cátaro, la reavivación monástica de los cuentos de los padres del desierto, y una tendencia general a consolidar figuras religiosas. En general, parecía que la gente prefería creer en una fuente consciente de mal antes que en un destino o un azar ciegos” (Burton, 1995, p. 179).

el dualismo ontológico de los cátaros y otros movimientos heterodoxos<sup>3</sup>. A estas cuestiones de carácter más teológico y especulativo habría que sumar la elaboración propia del cristianismo popular y, específicamente del folklore<sup>4</sup> el cual atribuye al diablo una serie de características que la reflexión teológica no había considerado. En palabras de Burton:

Las definiciones folklóricas y populares nunca están delineadas con tanta claridad como las de la teología (ya notablemente difusas); el diablo folklórico matiza otros conceptos, como el Anticristo, los gigantes, los dragones, los fantasmas, los monstruos, las mezclas de hombre y animal y la “gente pequeña”. A lo largo de generaciones, el folklore estableció numerosos puntos triviales: la ropa que lleva el diablo, cómo danza, lo frío y peludo que es, o cómo burlarlo o escapar de él. Algunos de esos detalles fueron extensamente creídos, pero no apuntan directamente hacia la cuestión nuclear de cómo se percibe el mal (1995, p. 68).

La enseñanza tradicional de la Iglesia, las emergentes corrientes heterodoxas y el folklore, entre otras variables<sup>5</sup> configuraron el contexto cultural del siglo XIII y, por supuesto, el imaginario compartido por no pocos cristianos, e incluso, por no creyentes. Francisco de Asís, y más tarde sus hagiógrafos, dejarán constancia de esta cosmovisión general compartida, incluyendo las ideas sobre el diablo y los demonios.

---

<sup>3</sup> “El Concilio de Braga, en el 563, apuntó contra los priscilianistas y otros dualistas. Prisciliano había sido obispo de Ávila del 381 al 385. Dirigió un movimiento ascético, carismático, y fue ejecutado por herejía en Trier en el 385. Prisciliano y sus seguidores eran ascéticos más que dualistas, pero ideas gnósticas o maniqueas penetraron en el movimiento y quizá en el siglo VI lo dominasen” (Véase Chadwick, 1976 ).

<sup>4</sup> “En contraposición al cristianismo popular, el folklore surge de un nivel preconsciente, inconsciente del propio yo, en la narración de las historias o en la práctica, y deja rastros en las tradiciones orales registradas en el pasado o transcritas por estudiosos modernos. El folklore matiza la religión popular, pero esta última es más consciente del propio yo, más deliberada y coherente” (Burton, 1995, p. 67).

<sup>5</sup> El arte, la literatura, la academia y el teatro (Burton, 1995, pp. 143-310).

## 4.2 El diablo y los demonios en las fuentes franciscanas

Para comprender las ideas que sobre el diablo y los demonios tenía Francisco de Asís resulta decisivo indagar las fuentes franciscanas. Si bien se ha logrado un consenso sobre la *cuestión franciscana*, el estudio de las fuentes sigue siendo objeto de estudio y debate por parte de los estudiosos del franciscanismo<sup>6</sup>. No obstante, se puede afirmar, en términos generales, que las fuentes franciscanas están constituidas por los escritos, atribuidos al santo de Asís, y las hagiografías sobre san Francisco de Asís elaboradas por otros autores. En esta primera parte, se concentrará la atención en los documentos hagiográficos.

La etimología del término hagiografía ofrecerá pistas valiosas para comprender el sentido de estos documentos. Compuesto por el adjetivo *ἅγιος* (*hagios*), *sagrado, puro, intachable, consagrado, santo*, y el verbo *γράφω* (*graphō*), *escribir*, el término adquiere el significado de un tratado de lo sagrado o de los santos. La pretensión primera, pues, de una hagiografía consistía en resaltar la figura del santo o de la santa, para lo cual, si bien se tenían en cuenta los datos históricos y cronológicos, se hacía el énfasis en aquellas características que hacían del santo un modelo de vida cristiana. Estos documentos estaban dirigidos a personas con poca o escasa formación académica y buscaban hacer comprensibles algunas cuestiones complejas relacionadas con la fe y la religión, de allí que la vida del santo fuera la mejor explicación de los contenidos de la fe cristiana. En otras palabras, la vida sencilla y cotidiana del santo constituía una hermenéutica popular, y por tanto asequible, para comprender las complejas verdades de fe contenidas en la doctrina cristiana y en la enseñanza

---

<sup>6</sup> “Sin embargo debemos reconocer que durante el proceso más que centenario de la “cuestión franciscana”, la problemática ha cambiado poco a poco de fisonomía, hasta el punto que la discusión inicial aparece hoy casi del todo esfumada. A pesar de ello, tal vez sería demasiado prematuro y temerario decir que hemos llegado a la *verdadera resolución de la cuestión franciscana*” (Uribe, 2010, p. 51).

oficial de la Iglesia. Desde esta perspectiva, el género *Legenda*<sup>7</sup> recoge el sentido de este tipo de literatura. Así lo explica Uribe:

Aclarando un poco más, en el género *legenda* deben entrar dos elementos en proporciones diversas: el hecho histórico y la “transfiguración” o embellecimiento del mismo gracias a la imaginación popular. Hablando en términos más específicos, podemos decir que la *Leyenda* era la vida de un santo destinada a ser leída en público, narrada con un cierto orden cronológico o al menos con una determinada sistematización, aunque no sujeta a las exigencias modernas de la narración histórica. Una *Legenda* hagiográfica no pretendía ofrecer una biografía del santo ni detenerse en los detalles de su vida ordinaria sino, sobre todo, presentar al personaje como un santo, casi que “celebrar” su santidad. Por lo mismo, no se interesa mucho por sus dimensiones humanas, no pretende describir las características de su personalidad ni la evolución de la misma. En otras palabras, se podría decir que en este género hagiográfico la santidad opaca la humanidad, en cuanto interesa más el santo con sus virtudes y milagros que el hombre con sus cualidades, características y defectos (Uribe, 2010, p. 53).

La *leyenda hagiográfica*, pues, era un género literario de carácter didáctico y con propósitos catequéticos, de allí la omisión de aquella información personal que pudiera envilecer la vida del santo, toda vez que su finalidad última era proponer al protagonista como *espejo*<sup>8</sup> y *ejemplo*<sup>9</sup> para los destinatarios del escrito. En sintonía con lo

---

<sup>7</sup> “La palabra *Legenda*, aplicada a escritos de carácter biográfico, se toma según su significado etimológico (del gerundivo latino: *legendus, a, um*, lo que ha de leerse) y no como una fantasía o un relato ficticio, fruto de la imaginación, como si fuese una fábula o un mito” (Uribe, 2010, p. 53).

<sup>8</sup> “Los *Specula* entran también dentro de este ámbito, aunque tienen algunas características propias, en cuanto presentan una colección sistemática de los hechos de un santo ordenados de tal manera que ofrecen una imagen ideal del mismo, un “espejo”, en el cual el cristiano debe buscar su propia identidad” (Uribe, 2010, p. 55).

<sup>9</sup> “Durante este período los textos tienen también un interés didáctico; son instrumentos de catequesis que presentan a los santos como modelos de bondad y de moralidad. Las vidas de los santos tienen valor en cuanto *exempla* y cada

*anterior, resulta importante, para una mejor comprensión de su contenido, tener en cuenta los principales lugares comunes de las Legendae medievales:*

Entre los cánones formales propios de la literatura hagiográfica, se debe hacer una especial mención de los prólogos, los cuales entran en la dinámica de los lugares comunes (la “tópica”) exigida por la tradición literaria del Medioevo latino. Entre los *topoi* literarios más frecuentes en las *Legendae* del Medioevo se pueden enumerar los siguientes:

1. Recurrir a determinados textos bíblicos, especialmente evangélicos, al comienzo de la vocación.
2. La concepción de la vida de conversión como el *contemptus mundi*.
3. La lista de las virtudes que configuran el retrato espiritual del santo.
4. El deseo de martirio y la importancia que se le da al mismo. El asceta y el confesor realizan un martirio incruento a través de su fidelidad cotidiana.
5. La lucha contra el demonio y las tentaciones.
6. La presentación del santo como *miles Christi* y la vida como la *militia Christi*.
7. Las premoniciones del santo o su capacidad profética y de penetración de espíritu.
8. La especial relación del santo con los animales y con las criaturas en general.
9. Especiales fenómenos prodigiosos.
10. Curación de los endemoniados.
11. El uso de la doxología al final de una parte importante de la obra (Uribe, 2010, pp. 65-66).

---

uno de los episodios tiene una lección específica. Por tal motivo no interesan las reales dimensiones históricas del personaje, la relación con su contexto geográfico o social; lo que cuenta es su figura espiritual, las enseñanzas que puede dar, aunque se desfigure su imagen real” (Uribe, 2010, p. 60). Véase Grégoire (1990, p. 190).

Entre los fenómenos prodigiosos establecidos por los *topoi* adquieren un especial relieve los *milagros*, aquellos signos que rompen con la cotidianidad de la vida y permiten presentir la acción divina, toda vez que constituyen la señal necesaria para reconocer la santidad de una persona. Así lo explica Grégoire:

Los milagros juegan un papel muy importante en la Leyenda hagiográfica, en cuanto son considerados las pruebas de la santidad. El milagro es la fuerza sobrenatural y prodigiosa que indica la comunicación que el santo tiene con Dios, la pertenencia exclusiva a Él. Para el hombre medieval no hay santidad sin milagros, hasta el punto que resultaría anormal una vida de santo que no los contara. Por tal motivo, el hagiógrafo recurre a todas las técnicas y artificios redaccionales para presentar los milagros de su héroe (1996, pp. 215-216).

Teniendo en cuenta estas características de las leyendas medievales se está en condiciones de examinar algunos fragmentos hagiográficos que contienen narraciones donde el santo de Asís participa de manera activa en la liberación de personas que, según el hagiógrafo, estaban bajo el dominio del diablo o de los demonios. Si bien el material es mucho más extenso, se seleccionaron aquellos relatos más significativos que permiten comprender cuál era la idea que Francisco tenía sobre el diablo y los demonios, sin olvidar que detrás del relato se encuentra la intención del hagiógrafo el cual, a su vez, está influenciado no solo por el contexto cultural y religioso de la época, sino por los cánones establecidos para elaborar una hagiografía. En la *Vita prima di S. Francesco d' Assisi* de Tomas de Celano<sup>10</sup> (1Cel) se narra que:

Había un hermano que con frecuencia sufría una gravísima enfermedad, horrible a la vista; no sé qué nombre darle, ya que, en opinión de algunos, era obra del diablo maligno. Muchas veces,

---

<sup>10</sup> “Partir de la obra del celanense es de rigor para un estudio de las fuentes hagiográficas franciscanas, pues se trata no sólo del primero sino probablemente del más importante biógrafo del Pobrecillo, a pesar de los límites que pueda tener su obra y de las dificultades relacionadas con ella” (Uribe, 2010, p. 70).

convulso todo él, con una mirada de espanto, se revolcaba, echando espumarajos; sus miembros, ora se contraían, ora se estiraban; ya se doblaban y torcían, ya se quedaban rígidos y duros. Otras veces, extendido cuan largo era y rígido, los pies a la altura de la cabeza, se levantaba en alto lo equivalente a la estatura de un hombre, para luego caer a plomo sobre el suelo. Compadecido el santo padre Francisco de tan gravísima enfermedad, se llegó a él y, hecha oración, trazó sobre él la cruz y lo bendigo. Al momento quedó sano, y nunca más volvió a sufrir molestia por esta enfermedad (1Cel XXV, 68 como se citó en Guerra, 2000, p. 182).

(...)

También en Città di Castello había una mujer poseída del demonio. Estando el beatísimo padre Francisco en esta ciudad, llevaron a una mujer a la casa donde se hospedaba el Santo. La mujer estaba fuera y, como suelen hacerlo los espíritus inmundos, rompió en un rechinar de dientes y con rostro feroz comenzó a dar gritos de espanto. Muchos hombres y mujeres de la ciudad que habían acudido, suplicaron a San Francisco en favor de aquella mujer, pues, al mismo tiempo que el maligno la atormentaba, a ellos los asustaba con sus alaridos. El santo Padre envió entonces a un hermano que estaba con él a fin de comprobar si era el demonio o un engaño mujeril. En cuanto lo vio ella, comenzó a mofarse, sabiendo que no era San Francisco. El Padre santo había quedado dentro en oración; una vez terminada ésta, salió fuera. No pudo la mujer soportar su virtud, y comenzó a estremecerse y a revolcarse por el suelo. San Francisco la llamó a sí, diciéndole: «En virtud de la obediencia te mando, inmundo espíritu, que salgas de ella». Al momento la dejó, sin ocasionarle mal alguno y dándose a la fuga de muy mal talante (1Cel XXVI, 70 como se citó en Guerra, 2000, p. 183).

(...)

Combatía cuerpo a cuerpo con el diablo, pues en estos lugares no sólo le excitaba interiormente con tentaciones, sino que lo amedrentaba externamente con estrépitos y sacudimientos. Pero, conocedor el fortísimo caballero de Dios de que su Señor todo lo puede en todo lugar, lejos de acobardarse ante tales temores, decía en su corazón: «No podrás, malvado, emplear contra mí las armas de tu malicia más de lo que podrías si estuviéramos en público delante

de todos» (1Cel XXVII, 72; Cf. 2Cel XXXIV, 64 como se citó en Guerra, 2000, p. 185).

A partir de las dos primeras citas de Celano (68, 70) se puede comprender lo siguiente: i) la denominación para referirse a los agentes que provocan el malestar en las personas es equívoca, esto es, utiliza diferentes nombres para hacer referencia a la única causa responsable del mal: *diablo maligno*, *demonio*, *espíritu inmundo* y *maligno*; ii) la acción del diablo maligno está asociada a una *gravísima enfermedad*<sup>11</sup>; iii) *la descripción de la enfermedad padecida por el hermano coincide con la sintomatología asociada a la posesión demoníaca, aunque el texto no afirme que se trate de una posesión*; iv) *en el caso de la mujer, por el contrario, se afirma una posesión demoníaca*; v) *la intervención del santo incluye acciones y palabras que hacen parte del ritual de exorcismo: “se llegó a él y hecha oración, trazó sobre él la cruz y lo bendigo; San Francisco la llamó a sí, diciéndole: En virtud de la obediencia te mando, inmundo espíritu, que salgas de ella”*; vi) si bien se hace referencia a una acción demoníaca o diabólica, no se afirma nada sobre la naturaleza, la caída o las intenciones del demonio o del diablo; vii) ambas narraciones evidencian creencias compartidas no solo por el hagiógrafo, sino por los destinatarios de la hagiografía; viii) ambos relatos se ajustan a algunos de los *topoi* establecidos para la elaboración de las hagiografías medievales: *la lucha contra el demonio y la curación de los endemoniados*; ix) en el relato de la mujer, de manera explícita, es la *virtud* de san Francisco lo que permite la expulsión del espíritu inmundo y x) las narraciones están estructuradas de manera que la santidad de Francisco queda confirmada, especialmente por los milagros de curación y de expulsión del espíritu inmundo.

Especial atención merece la tercera cita del celanense, toda vez que habla explícitamente de una lucha del santo *cuerpo a cuerpo con el*

---

<sup>11</sup> “Los terrores supersticiosos de la antigüedad (una crisis de epilepsia era suficiente para interrumpir inmediatamente las asambleas o los comicios; de donde viene el nombre de “mal comicial”) persisten en la Edad Media con las creencias de influencia demoníaca” (Uribe, 2010, p. 182).

*diablo*. En el numeral que le antecede (71), el hagiógrafo narra cómo Francisco era asiduo en la oración, retirándose a lugares solitarios y silenciosos, escenario propicio para la confrontación personal con el antiguo enemigo. La estructura de esta narración coincide, en lo fundamental, con lo que expone san Atanasio de su héroe san Antonio del Desierto. Una comparación de ambos relatos deja al descubierto las similitudes:

**Tabla 4.1.** Comparativo

<b>Vita Antonii de san Atanasio (356-357)</b>	<b>Vita Prima de Celano (1228-1229)</b>
Sometiendo así su vida, Antonio marchó hacia las tumbas que estaban lejos de la ciudad. Y encomendó a uno de sus amigos que le llevara pan de tarde en tarde, y entró en una de las tumbas; el amigo cerró la entrada por encima de él y Antonio permaneció solo adentro. Pero el enemigo no pudiendo soportar esto y temiendo que Antonio poco a poco convirtiera el desierto en la ciudad de la ascesis, se acercó una noche con una multitud de demonios y le dieron tal paliza que, a causa de los dolores, cayó a tierra sin voz (8, 1).	Por esto escogía frecuentemente lugares solitarios, para dirigir su alma totalmente a Dios. Acostumbraba salir de noche a solas para orar en iglesias abandonadas y aisladas; bajo la divina gracia, superó en ellas muchos temores y angustias de espíritu. Combatía cuerpo a cuerpo con el diablo, pues en estos lugares no sólo le excitaba interiormente con tentaciones, sino que lo amedrentaba externamente con estrépitos y sacudimientos (71-72).

Fuente propia.

Ambos santos, primero Antonio y después Francisco, se retiran a lugares solitarios y aislados; una tumba en el caso del egipcio, una iglesia abandonada en el caso del asisiense; el propósito de estos santos consistía en unirse más plenamente al misterio de Dios, fuera por la vida ascética en el monje, fuera por la oración en el fraile. Este santo propósito se ve interrumpido por la presencia y actuación del *enemigo* en el caso de Antonio y por el *diablo* en el caso de Francisco; en las dos narraciones se cuenta cómo el enemigo o el diablo intervienen *corporalmente* en la humanidad de los santos: “y

le dieron tal paliza que, a causa de los dolores, cayó a tierra sin voz; Combatía cuerpo a cuerpo con el diablo”. En el caso de Francisco, el diablo también interviene interiormente: “pues en estos lugares no sólo le excitaba interiormente con tentaciones”; en el caso de Antonio, el enemigo no actúa solo, sino en compañía de los demonios: “se acercó una noche con una multitud de demonios”. Estas similitudes se explicarían por la influencia que había ejercido el papa Gregorio Magno en el imaginario medieval sobre el diablo y su actuación en la vida cotidiana de los cristianos, especialmente de los ascetas y los santos; además, porque el modelo hagiográfico de *Vita Antonii* había servido como estructura básica para la comunicación de estas vidas que posteriormente retomarán y ajustarán las leyendas medievales<sup>12</sup>. La revisión de otros fragmentos hagiográficos sobre la vida de Francisco ayudará a reafirmar las ideas hasta aquí expuestas y, quizá, a ampliar el horizonte de comprensión sobre la cuestión del diablo y los demonios.

Un caso muy parecido ocurrió poco después con otro hermano. No se sometía éste al vicario del Santo, sino que tenía por maestro propio otro hermano. Pero, advertido –mediante un intermediario –por el Santo, que estaba allí, se echó luego a los pies del vicario, y, abandonando al maestro de antes, se somete a la obediencia de aquel a quien el Santo le había señalado como prelado. En esto, el Santo suspiró profundamente y dijo al compañero que había hecho de mediador: «Hermano, he visto sobre los hombros del hermano desobediente al diablo, que le apretaba el cuello. Sometido a semejante caballero, despreciando el freno de la obediencia, seguía

---

<sup>12</sup> “Gregorio tenía una vívida teoría de la tentación diabólica, derivaba, a través de Casiano, del monasticismo del desierto. Veía el mundo como un campo de batalla en el que nosotros, como soldados de Cristo, estamos siempre en las líneas frontales. Si en algún momento relajamos la atención, los demonios volarán en enjambre sobre el campo de batalla y se apoderarán de nosotros. El diablo nos espía y elige cuidadosamente el momento del ataque. Si nos ve por un momento cómodos o satisfechos o, a la inversa, dudosos e inseguros, o si estamos en una coyuntura crítica de la vida, envía a sus tropas más frescas a vencernos. Si abrimos la menor brecha al pecado en nuestra alma, los demonios penetrarán por ella y llegarán hasta la mente. Todos los pecados son obra de Satán” (Burton, 1995, p. 110).

las bridas de sus sugerencias. Y -añadió, como rogara yo al Señor por él, al instante se alejó el demonio, abatido» (2Cel VI, 34).

(...)

Había en cierto lugar un hermano que era un nadie para limosnear y una legión a la hora de la mesa. El Santo, que lo veía amigo del vientre, participando en el fruto y no en el trabajo, lo reprendió una vez con estas palabras: "Vete por tu camino, hermano mosca, pues quieres comer del sudor de tus hermanos y estarte ocioso en la obra de Dios. Te pareces al hermano zángano, que no aporta nada al trabajo de las abejas y pretende ser el primero en comer la miel". El hombre carnal -que ve descubierta su glotonería- vuelve al mundo, que por cierto no había abandonado de veras. Salió de la Religión, y el que era ninguno para la limosna, es ya ninguno entre los hermanos; el que era legión a la hora de la mesa, es ahora legión de demonios (2Cel XLV, 75).

(...)

Al punto quedó apaciguada la ciudad, y sus habitantes, en medio de una gran serenidad, volvieron a respetarse mutuamente en sus derechos cívicos. Expulsada, pues, la furiosa soberbia de los demonios -que tenían como asediada la ciudad- por intervención de la sabiduría de un pobre, es decir, de la humildad de Francisco, tornó la paz y se salvó la ciudad. En efecto, por los méritos de sus heroicas virtudes de humildad y obediencia había conseguido Francisco un dominio tan grande sobre aquellos espíritus rebeldes y protervos, que le fue dado reprimir su feroz arrogancia y desbaratar sus importunos y violentos asaltos (LM VI, 9).

Dada la importancia de estas hagiografías, *Vita secunda* (2Cel) de Celano y *Legenda Maior* (LM) de san Buenaventura<sup>13</sup>, se han

---

<sup>13</sup> "A la luz de cuanto precede, podemos deducir que en la 2Cel hay una triple finalidad explícita: a) una finalidad devocional (exaltar la santidad de Francisco); b) una finalidad informativa (dar a conocer su vida y virtudes); c) una finalidad formativa (proponer a Francisco como modelo que edifique a los presentes y a los futuros). Todas las anteriores características le han valido a la LegM los más altos elogios de parte de no pocos estudiosos, hasta el punto de ser calificada "la obra maestra literaria de la hagiografía medieval", o una insuperable obra maestra de síntesis hagiográfica y mística, en la cual se

seleccionado los fragmentos más significativos de ambas obras para comprender el sentido que los hagiógrafos le asignaron a los términos diablo y demonios. Se mantiene la constante de identificar al diablo y al demonio, como si se tratara de nombres que remiten a la misma significación<sup>14</sup>. En ambas hagiografías se establece una íntima relación entre los vicios y la presencia de los demonios o espíritus rebeldes. En 2Cel VI, 34 la des-obediencia del hermano se explicaría por la sugestión del diablo: “hermano, he visto sobre los hombros del hermano desobediente al diablo, que le apretaba el cuello”. En 2Cel XLV, 75 la *legión de demonios* está en directa proporción con la *legión a la hora de la mesa*, de donde se infiere que la *glotonería* estaría asociada a los demonios. En el relato de Buenaventura se establece, igualmente, una relación de equivalencia entre la *furiosa soberbia* y los *demonios*, toda vez que este vicio –la soberbia– explicaría la situación inicial de la ciudad caracterizada por la convulsión y la confrontación entre sus habitantes. Tanto en 2Cel VI como en LM, es la virtud del santo lo que permite doblegar los vicios ya en un hermano de la fraternidad, ya entre los habitantes de una ciudad; la importancia de las virtudes de san Francisco se explicita en la obra bonaventuriana: “por los méritos de sus heroicas virtudes de humildad y obediencia había conseguido Francisco un dominio tan grande sobre aquellos espíritus rebeldes y protervos”. Parece, entonces, que estos fragmentos hagiográficos estarían destinados a mostrar cómo las virtudes ahuyentan los vicios<sup>15</sup>, identificando a estos con el diablo, los demonios o los espíritus rebeldes, o por lo menos, como obras suyas.

---

refleja el mundo interior y la experiencia mística de Buenaventura que entra en sintonía de espíritu y de afectos con San Francisco” (Uribe, 2010, pp. 123, 280-281), véase (Di Fonzo, 1963, p. 252) y Longpré (1937, p. 760).

<sup>14</sup> “La distinción teológica entre el diablo como príncipe del mal y sus seguidores, los demonios, queda a menudo borrosa en el folklore. El empleo de *deofol*, “diablo”, como sinónimo de “demonio” se remonta al inglés viejo por lo menos hasta alrededor del año 825, y persiste actualmente” (Burton, 1995, p. 71).

<sup>15</sup> “«Las virtudes y los vicios» constituyeron el tema de muchas obras, escritas y plásticas, de la época de san Francisco, que debieron de influirle. De hecho, en el *Saludo a las virtudes* se observa, más que en otros opúsculos del santo, el influjo de la prosa rítmica latina contemporánea y de la lírica cortés de los poetas provenzales” (Lehmann, 1989, p. 166).

El resto de las referencias hagiográficas que hacen alusión explícita al diablo o a los demonios (2Cel 64; 68; 108; 116; 122; 134; TC 58; LP 108; 117; 119; EP 71; Flor 23; 25)<sup>16</sup> reelaboran el material precedente, amplían, literariamente, el contenido de las narraciones y mantienen las ideas fundamentales expuestas en la *Vita prima* de Celano. Desde el punto de vista hagiográfico se podría sostener, en relación con las ideas del diablo y los demonios, lo siguiente:

- Se recoge y actualiza el *imaginario* medieval sobre el diablo y los demonios.
- Se desarrollan los *topoi* hagiográficos establecidos para resaltar la figura del santo, específicamente, sus virtudes y prodigios.
- Los episodios de exorcismo o liberación de una persona endemoniada por parte del santo están en función de reafirmar y confirmar su santidad.
- Las narraciones de exorcismo se encuentran insertos en un compendio de prodigios realizados por el santo, como una prueba más de su santidad.
- No existe una demonología sistematizada y la actuación del diablo o los demonios, así como su existencia, es un presupuesto que no requiere explicación teológica.
- Las ideas sobre el diablo y los demonios expresarían más el imaginario de los hagiógrafos que el pensamiento mismo de Francisco de Asís sobre el particular.

Si bien las hagiografías son una fuente franciscana importante que permitiría comprender las ideas del Pobrecillo sobre el diablo y los demonios, también resultan insuficientes, toda vez que tienen una intención específica –resaltar la figura del santo– y exponen, en no pocos casos, más los imaginarios y presupuestos de los hagiógrafos que el pensamiento del protagonista de las narraciones.

Para comprender el pensamiento de Francisco sobre el diablo y los demonios es necesario aproximarse a otra fuente franciscana:

---

<sup>16</sup> Leyenda de los Tres compañeros (TC); Leyenda de Perusa (LP); Espejo de Perfección (EP); Florecillas (Flor).

*los escritos*. Este compendio de pequeñas obras, *opúsculos*, permite acceder al corazón del Pobrecillo<sup>17</sup>, toda vez que él mismo es su fuente de inspiración. Se sostiene, según la investigación franciscana, que solo tres opúsculos fueron escritos por el mismo santo de Asís<sup>18</sup>, los demás escritos fueron recogidos y elaborados por sus hermanos quienes escuchaban sus exhortaciones y consignaban por escrito sus palabras para conservarlas. Las *Admoniciones*, dentro del conjunto de los escritos, adquieren un valor superlativo para comprender la manera como Francisco entendía el asunto del diablo y los demonios, de allí que sean objeto privilegiado en la siguiente aproximación, aunque no la referencia exclusiva. La importancia de estas *sentencias de sabiduría*, como son llamadas las admoniciones, dentro del conjunto de los escritos queda confirmada por la apreciación que de ellas hace Matura: “en este sentido, las *Admoniciones* son verdaderamente la llave y la puerta de entrada para la comprensión de los escritos de Francisco. Él toca lo que está en el centro: la verdad misma del corazón del hombre, sus tinieblas ocultas y su posible luz” (1999, pp. 3-8).

Antes de analizar aquellas admoniciones que ayudan a entender el pensamiento de Francisco sobre el diablo y los demonios, conviene hacer un rastreo sobre este asunto en otros escritos del asisiense. Este rastreo pretende establecer hasta qué punto el Pobrecillo compartió las cosmovisiones medievales sobre esta cuestión y cuáles son las novedades, en caso de haberlas, que este profundo conocedor del corazón humano introdujo sobre el diablo y los demonios. Para tal efecto, es necesario establecer un breve compendio sobre las ideas y

---

<sup>17</sup> “Decía al principio que ahondando en lo íntimo del espíritu del santo descubriríamos la raíz de su fascinación y de su fuerza imantadora. Nada más cercano a cualquier espíritu que los escritos que de su entraña han salido. En los escritos palpita su alma. Su espíritu sigue siendo fecundo, maravilloso, comunicativo del espíritu de Dios” (Rodríguez y Ortega, 2003, p. 35).

<sup>18</sup> “Este precioso documento, *Alabanzas del Dios altísimo* (ALD), es uno de los tres autógrafos de Francisco (los otros dos son: *La bendición a fray León*, unida a este, y la *Carta a fray León*, que se conserva en la catedral de Espoleto). Se guarda en el sacro convento de Asís, en un relicario” (Rodríguez y Ortega, 2003, p. 76).

convicciones que habían asumido los contemporáneos de Francisco sobre este asunto en particular. La siguiente cita proporciona una idea muy general que sirve como punto de partida:

Es impresionante hasta qué punto pretende el imaginario medieval dar a entender, sobre todo en el amplio mundo monástico, que unos seres como los espíritus del mal, en principio incorpóreos, inmateriales, aéreos, como se dice en todas partes, tienen capacidad de manifestarse a través de todos los sentidos materiales del ser humano, incluida la vista, que falta en pocas ocasiones y que es la que hay que poner a prueba a través de las imágenes abundantes que se crearon en todos los soportes usados por los artistas, desde el pergamino de las miniaturas, hasta la tabla de las pinturas. Este tratamiento tan inmediato dado a la figura de la imagen del mal entre los cristianos es muy propia de los monasterios hasta el siglo XII y del intento de incidir sobre los fieles de una forma directa e impactante (Yarza Luaces, 1994, p. 123).

Parece que el mundo monástico influyó de manera decisiva en el imaginario medieval sobre el diablo y los demonios. En efecto, el monacato de los siglos IV y V d. C. recogió una tradición anterior compartida por diferentes grupos –ofitas, maniqueos, gnósticos– que no solo afirmaban la existencia de un ser contrapuesto a Dios, un *archidiablo*, sino que empezaron a establecer una presunta fisionomía,<sup>19</sup> todo esto impulsado por un dualismo de fondo que establecía dos principios metafísicos contrapuestos, uno de los cuales sería el origen del mal en la historia y el cosmos. El diablo, pues, se convirtió en la materialización de ese principio ontológico del mal. Por la influencia de los monjes escritores, especialmente Casiano

---

<sup>19</sup> “Distintos textos insisten en repetir sus mismas características fisionómicas: “la cabeza tiene forma de un león surgido del mundo del fuego; sus alas y espaldas tienen el aspecto de un águila, coherente con la imagen de los hijos del viento; sus manos y sus pies son demoníacos, con la figura de los hijos del mundo del humo; su vientre tiene el aspecto de una serpiente, imagen de los hijos del mundo de las tinieblas; su cola la de un pez que pertenece al mundo de los hijos del agua”. Se trataba de condensar en una fórmula lo que correspondía a los cinco mundos del mal” (Yarza Luaces, 1976).

y Gregorio Magno, esta idea se difundió y estableció por toda la cristiandad. Del diablo y de los demonios se podría, entonces, afirmar lo siguiente: i) el diablo era una creatura que debía su existencia al Creador, de allí que no fuera ningún principio ontológico del mal; ii) el diablo y los demonios fueron creados buenos, pero su rebeldía les habría precipitado al mundo de las tinieblas<sup>20</sup>; iii) son, por tanto, ángeles caídos que se oponen a Dios y buscan la caída de los seres humanos; iv) al ser espíritus del mal, son “incorpóreos, inmateriales y aéreos”; v) no obstante, “tienen capacidad para manifestarse a través de todos los sentido materiales del ser humano”; vi) en consecuencia, intervendrían en la cotidianidad de la vida humana y vii) los demonios, de manera particular, se asocian a los vicios capitales que distorsionan la vida humana (Póntico, 2013, pp. 138-142). Estas ideas están presentes en los escritos de san Francisco, toda vez que la definición conciliar del Lateranense IV (1215) sobre el diablo y los demonios es contemporánea con los inicios de la *forma vitae* propuesta por el Pobrecillo y sus hermanos, lo cual supone una participación en este imaginario compartido.

El dualismo ontológico que late detrás de la idea del diablo como encarnación del mal se aplica al ser humano considerado como un compuesto de cuerpo y alma; la separación de estas dos dimensiones se explicaría por la presencia del pecado mortal en el hombre; así lo explica el santo cuando escribe a todos los fieles: “Y dondequiera, cuando quiera, como quiera que muere el hombre en pecado mortal sin penitencia ni satisfacción, si puede satisfacer y no satisface, el diablo arrebató su alma de su cuerpo con tanta angustia y tribulación, que nadie puede saberlo sino el que las sufre” (CtaFI, 15; CtaFII, 82). El diablo sería, según esta referencia, el agente de esta

---

<sup>20</sup> “Si alguno dice que el diablo no fue primero un ángel bueno hecho por Dios, y que su naturaleza no fue obra de Dios, sino que dice que emergió de las tinieblas y que no tiene autor alguno de sí, sino que él mismo es el principio y la sustancia del mal, como dijeron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema (Concilio de Braga, 561). (...) Porque el diablo y demás demonios, por Dios ciertamente fueron creados buenos por naturaleza; mas ellos, por sí mismos, se hicieron malos. El hombre, empero, pecó por sugestión del diablo (IV Concilio de Letrán, 1215)” (Denzinger, 1963, pp. 53, 105).

radical separación. El lugar de tormentos sería, en consecuencia con la idea anterior, el infierno<sup>21</sup>: “los gusanos comen el cuerpo, y así aquéllos perdieron el cuerpo y el alma en este breve siglo, e irán al infierno, donde serán atormentados sin fin” (CtaFI, 18; CtaFII, 85; CtaA 5; RnB 22, 5). La transgresión del mandamiento que provoca el pecado del ser humano acaece por la sugestión del diablo: “y así, por la sugestión del diablo y la transgresión del mandamiento, vino a ser la manzana de la ciencia del mal” (Adm 2, 4); y: “si alguno de los hermanos, por instigación del enemigo, pecara mortalmente, esté obligado por obediencia a recurrir a su guardián” (CtaM 14; RB 7, 1; RnB 13, 1). Todo esto lleva a considerar que Satanás es enemigo del ser humano y busca separarlo de Dios: “y guardémonos mucho de la malicia y sutileza de Satanás, que quiere que el hombre no tenga su mente y su corazón dirigidos a Dios” (RnB 22, 19). En este grupo de textos Francisco refleja convicciones que eran comunes a todos los cristianos de ese momento histórico respecto de la figura del diablo/satanás, su existencia y su actividad en contra del ser humano.

En otro grupo de textos el santo establece una clara relación entre el diablo y los vicios, afirmando que quienes viven según estos son hijos de aquel y realizan sus obras:

Pero todos aquellos y aquellas que no viven en penitencia, y no reciben el cuerpo y la sangre de nuestro Señor Jesucristo, y se dedican a vicios y pecados, y que andan tras la mala concupiscencia y los malos deseos de su carne, y no guardan lo que prometieron al Señor, y sirven corporalmente al mundo con los deseos carnales y las preocupaciones del siglo y los cuidados de esta vida: Apresados por el diablo, cuyos hijos son y cuyas obras hacen [cf. Jn 8,41] (CtaFI, 1-6; CtaFII, 63-66).

---

<sup>21</sup> “Mas si alguno muere en pecado mortal sin penitencia, sin género de duda es perpetuamente atormentado por los ardores del infierno eterno (I Concilio de Lyon, 1245)” (Denzinger, 1963, p. 114).

En otro texto afirma que: “el diablo quiere obcecar a los que codician la pecunia o la reputan mejor que los guijarros” (RnB 8, 4; 21, 8); “y dando vueltas, desea llevarse el corazón del hombre so pretexto de alguna recompensa o ayuda, y sofocar en su memoria la palabra y preceptos del Señor, queriendo cegar el corazón del hombre por medio de los negocios y cuidados del siglo” (RnB 22, 20). Tal como se estableció en el monacato antiguo, Francisco considera que los vicios y pecados están vinculados con la figura del diablo y constituyen para el ser humano su perdición.

Si bien la instigación del diablo juega un papel importante en la caída del ser humano, es este el único responsable de aquel acontecimiento original:

Omnipotente, santísimo, altísimo y sumo Dios, Padre santo (Jn 17,11) y justo, Señor rey del cielo y de la tierra (cf. Mt 11,25), por ti mismo te damos gracias, porque, por tu santa voluntad y por tu único Hijo con el Espíritu Santo, creaste todas las cosas espirituales y corporales, y a nosotros, hechos a tu imagen y semejanza, nos pusiste en el paraíso (cf. Gn 1,26; 2,15). Y nosotros caímos por nuestra culpa (RnB 23, 1-2; CtaFII, 46).

La culpa del ser humano está asociada, por otra parte, con el espíritu de la carne: “pues el espíritu de la carne quiere y se esfuerza mucho en tener palabras, pero poco en las obras; y no busca la religión y santidad en el espíritu interior, sino que quiere y desea tener una religión y santidad que aparezca exteriormente a los hombres” (RnB 17, 11-12). Ahora bien, en Francisco parece que confluyen el significado de los términos carne y cuerpo, toda vez que hacen referencia al propio yo que sería el verdadero enemigo<sup>22</sup>:

---

<sup>22</sup> “Una buena dosis de pesimismo aflora con pujanza en Pablo, de quien mucho depende Francisco, donde *soma* (cuerpo) equivale bastantes veces a *sarx* (carne), agente pecaminoso en lucha constante contra el espíritu. Pablo, en algunos lugares, emplea *cuerpo* con el valor de persona, en 1Cor 6, 13 enseña que ‘el cuerpo (*soma*) no es para fornicación, sino para Dios’, evidentemente equivaliendo a la persona, al hombre entero. Exactamente como en Francisco. Con estos precedentes se comprende que el odio que Francisco propugna para

Debemos tener odio a nuestro cuerpo con sus vicios y pecados, porque dice el Señor en el Evangelio: Todos los males, vicios y pecados salen del corazón (Mt 15,18-19; Mc 7,23). Debemos también negarnos a nosotros mismos (cf. Mt 16,24) y poner nuestro cuerpo bajo el yugo de la servidumbre y de la santa obediencia, como cada uno lo haya prometido al Señor (CtaFII, 37. 40; 46-47; CtaFI, 2; Adm 14, 3; RnB 10, 4; 22, 5-8).

En la admonición 12 es más clara la relación que establece el Pobre-cillo entre el término carne y la referencia al propio yo:

Así se puede conocer el siervo de Dios si tiene el espíritu del Señor: Si, cuando el Señor obrara por él algún bien, su carne no por ello se exaltara, porque siempre es contraria a todo bien, sino más bien se tuviera ante los ojos por más vil y se estimara por menor que todos los otros hombres (Rodríguez y Ortega, 2003, p. 382).

A pesar de compartir en gran medida las ideas que sobre el diablo y los demonios circulaban en el contexto cultural y religioso de su época, el santo de Asís va descubriendo que el origen de los vicios y los pecados, fundamento de la oposición a Dios, ha de encontrarse en el corazón mismo del ser humano: “porque nosotros, por nuestra culpa, somos hediondos, miserables y contrarios al bien, pero prontos y voluntariosos para el mal” (RnB 22, 6). La exaltación del propio yo, esto es, el anhelo de ser como dioses (Gn 3, 5), constituye para Francisco el pecado de origen y la fuente de donde brotan los males que afectan a todos los seres humanos; así lo expone en la admonición segunda cuando comenta: “come, en efecto, del árbol de la ciencia del bien, aquel que se apropia su voluntad y se enaltece del bien que el Señor dice y obra en él” (2, 3)<sup>23</sup>. Esta manera de argumentar abre la posibilidad de comprender el asunto del diablo y los demonios desde una perspectiva antropológica, toda vez que lo atribuido al diablo podría aseverarse, también, del mismo ser

---

el cuerpo se refiera al *yo persona*, al yo egolátrico, al egoísmo, no al cuerpo, elemento constitutivo del hombre” (Rodríguez y Ortega, 2003, pp. 229-230).

<sup>23</sup> Véanse Uribe (2007, pp. 347-358) y Esser (1983, pp. 384-390).

humano. En este sentido, la admonición 10 representa un punto de quiebre entre la tradición cristiana recibida por Francisco y las sugerencias que el santo propone para comprender de una manera alternativa la cuestión del diablo y los demonios. Afirma el asisiense en esta admonición:

<sup>1</sup>Hay muchos que, cuando pecan o reciben una injuria, frecuentemente acusan al enemigo o al prójimo. <sup>2</sup>Pero no es así: porque cada uno tiene en su poder al enemigo, es decir, al cuerpo, por cuyo medio peca. <sup>3</sup>Por donde bienaventurado aquel siervo (Mt 24, 46) que siempre tuviere cautivo a un tal enemigo entregado en su poder y sabiamente se guardare de él; <sup>4</sup>porque, mientras hiciere esto, ningún otro enemigo visible o invisible le podrá dañar (Rodríguez y Ortega, 2003, p. 380).

En esta breve exhortación llama la atención el reiterado empleo de la palabra enemigo que adquiere, en el desarrollo del texto, diferentes connotaciones. Francisco establece en el v.1 una relación de causalidad entre el pecado de la persona y la responsabilidad del enemigo o del prójimo. En este caso, enemigo haría referencia a una realidad distinta de Dios y de los semejantes que induce al pecado: “si alguno de los hermanos, por instigación del enemigo, pecara mortalmente” (CtaM 14); esta cita es una alusión explícita al diablo como uno de los enemigos del ser humano: “ved, ciegos, engañados por vuestros enemigos, por la carne, el mundo y el diablo, que al cuerpo le es dulce hacer el pecado y le es amargo hacerlo servir a Dios” (CtaFI, 11; CtaFII, 69). Enemigo, entonces, haría referencia al diablo, lo cual estaría en sintonía con la etimología del término y las connotaciones que había adquirido en la literatura eclesiástica, vigente en tiempo del asisiense<sup>24</sup>. El empleo de la conjunción

---

<sup>24</sup> “*Inimicus* es el que no tiene amor (*in-amicus*, “antiamigo”), sino odio en el corazón. Por eso en latín cristiano también *inimicus* designa al mayor enemigo, el diablo, ya desde la Vulg., Mt 13, 39 y aun en las versiones más antiguas. Lógicamente conoce ese empleo Agustín, Arnobio el Joven, Gregorio de Tours, por citar algunos escritores eclesiásticos” (Rodríguez y Ortega, 2003, p. 583). “El inciso “instigando el enemigo” le da al hecho la connotación teológica de una tentación moral, pues “el enemigo” que instiga se refiere aquí, sin lugar

adversativa de coordinación *sed* (pero) (Penagos, 1973, p. 59), en el v. 2 sugiere un giro en la significación del término enemigo, toda vez que aparece asociado con el sustantivo cuerpo (*corpus*). El verdadero enemigo, según el Pobrecillo, sería el propio cuerpo. Sobre el significado de la palabra cuerpo en Francisco explica Esser:

Debemos intercalar aquí una breve explicación para entender bien esta frase. Cuando Francisco emplea la palabra “cuerpo”, no se refiere sólo al cuerpo como organismo, en el sentido, por ejemplo, de la antítesis “cuerpo-alma”, sino que emplea tal término en el mismo sentido que san Pablo habla de “carne”, refiriéndose a todo cuanto en nosotros se opone a Dios y quiere de manera distinta a como Dios quiere. Diríamos hoy: el idolatrado “yo” del ser humano, que sólo piensa y siente de manera natural, que está animado sólo por lo terreno, que reacciona sólo humanamente, que quiere ser dueño de sí mismo. En una palabra: ¡El “yo” que ambiciona ocupar el lugar de Dios! Eso es *el cuerpo mediante el cual peca* (1964, pp. 173-177).

Una vez excluidos el diablo y el prójimo como agentes responsables del propio pecado, Francisco exhorta en el v. 3 a mantener cautivo al mencionado enemigo y a guardarse sabiamente de él. El sustantivo cautivo (*captum*) adquiere la connotación de esclavo (*captus*), con lo cual se sugiere que el propio “yo” ha de estar sometido y ser depuesto, de tal manera que solo haya un señor: el “Sumo y Glorioso Dios” (OrSD). Con esta manera de argumentar el Pobrecillo invita a los destinatarios de esta exhortación, especialmente a los hermanos de la fraternidad, para que se cuiden del “idolatrado yo” que busca instalarse como un falso dios y convertir a los semejantes en sus “siervos”, con lo cual se genera no solo injuria, sino otros sufrimientos interpersonales. En esta misma línea de interpretación se sitúa el verbo *custodire* (*custodierit*) que hace referencia a un “guardar con cuidado y vigilancia”, lo que supone estar atentos para impedir

---

a dudas, al demonio siguiendo la acepción que la latinidad cristiana le suele dar a esta palabra y el uso que con frecuencia hace de ella Francisco en sus escritos” (Uribe, 2006, p. 222).

la idolatrización del propio yo. Tanto el sustantivo esclavo como el verbo custodiar remiten a un contexto militar<sup>25</sup>, lo cual encaja con la mentalidad ascética del santo, toda vez que la vida cristiana era concebida por él como una constante confrontación entre las virtudes y los vicios: “donde está el temor de Dios para custodiar su atrio (cf. Lc 11,21), allí el enemigo no puede tener un lugar para entrar” (Adm 27, 5). Quien logra someter a este enemigo, al propio yo, está en condiciones de asumir su lugar como “siervo” delante de Dios y es, en consecuencia, “bienaventurado”<sup>26</sup>.

El uso de la conjunción causal de subordinación *quia* (porque) en el v. 4 indica la consecuencia de la sujeción del cuerpo, esto es, “ningún otro enemigo visible o invisible le podrá dañar”. Aquí el término enemigo hace referencia a los semejantes (enemigo visible) y al diablo o los demonios (enemigo invisible). Los semejantes no podrán hacerle daño con sus palabras, gestos o reacciones porque quien ha sometido a su propio yo está libre de sentirse ofendido por los insultos o exaltado por los elogios: “hay muchos que, perseverando en oraciones y oficios, hacen muchas abstinencias y mortificaciones corporales, pero, por una sola palabra que les parezca injuriosa para sus cuerpos o por alguna cosa que se les quite, escandalizados enseguida se perturban” (Adm 14, 2-3). Que los enemigos invisibles hagan referencia al diablo o a los demonios no solo se confirma por el contexto de esta admonición<sup>27</sup>, sino por la referencia que de ellos

---

<sup>25</sup> “La única vez que Francisco emplea este vocablo lo hace con toda propiedad. *Captivos* es un esclavo, pero, a diferencia de *servus*, se ve reducido a ese estado por ser prisionero y cautivo de guerra. *Custodire*, custodiar, pertenece al léxico castrense y es mucho más que “guardar”. Propiamente es custodiar con un destacamento de guardia (custodia)” (Rodríguez y Ortega, 2003, pp. 328, 402, 496).

<sup>26</sup> “El auténtico pobre será un celoso administrador de los dones de Dios, se colocará en actitud de obediente servicio a Dios. ¡Eso es exactamente lo que no hacen los demonios! (Esser, 1964, p 163-167).

<sup>27</sup> “En este punto el texto usa por cuarta vez el término “enemigo” al afirmar que, en esas condiciones, “ningún otro enemigo visible o invisible” le podrá hacer daño al siervo. Nótese que aquí Francisco amplía el concepto “enemigo” al referirlo a dos categorías que no explica. A la luz de la reflexión hecha en las páginas anteriores, no es posible identificar *simpliciter* en esta Adm al “enemigo

hace Francisco en otro de sus escritos (RnB 16, 10-11), por lo que pensaban sus contemporáneos respecto de estas realidades que se caracterizaban por ser “incorpóreos, inmateriales y aéreos”, y por las claras referencias hagiográficas sobre esta cuestión, tal como lo escribe el autor de la *Leyenda de Perusa*:

Y dijo: «Mi cargo es espiritual: estar sobre los hermanos para contener los vicios y corregirlos. Y, si no puedo reprimirlos y enmendarlos con mis exhortaciones y mi ejemplo, no quiero convertirme en verdugo que castigue y flagele, como hacen los poderes de este mundo. Confío en el Señor que caerán sobre ellos los enemigos invisibles (funcionarios del Señor encargados de castigar en este mundo y en el otro a los transgresores de los mandamientos divinos), y se vengarán haciendo que sean castigados por los hombres de este siglo, con gran vergüenza y confusión suya, y así volverán a su vocación y profesión (LP 106, como se citó en Guerra, 2000, p. 674).

La estructura de esta admonición sugiere un problema de la vida cotidiana, “pecar o recibir una injuria”, que normalmente sería atribuido “al enemigo o al prójimo” (v. 1). Obsérvese la concordancia entre las parejas “pecar-enemigo” e “injuria-prójimo”, con lo cual se sugiere que el pecado estaría vinculado con el enemigo-*diablo* y la injuria con el prójimo-*semejante*, desvinculando a la persona de toda responsabilidad; es el diablo o los otros quienes inducen a pecar o a sentirse injuriado. Esta manera de comprender el pecado o el malestar subjetivo es revisado críticamente por Francisco quien sugiere una manera alternativa de entender la cuestión y establecer la verdadera causa del problema: “cada uno tiene en su poder al enemigo, es decir, al cuerpo, por cuyo medio peca”; en el v. 2 el asisiense establece el origen del pecado y de la injuria, esto es, el cuerpo, refiriéndose al propio yo que es el origen de todo pecado<sup>28</sup>, “porque nosotros,

---

invisible” con el cuerpo físico y, como hemos dicho en su momento, sólo se podrá suponer, a partir del contexto, que el “enemigo invisible” equivale al demonio” ( Uribe y Molina, 2017, p. 124).

<sup>28</sup> “A la luz de lo que precede se puede decir, por tanto, que el sentido preponderante de “cuerpo” en los textos aducidos y en los que se les asemejan, ronda la idea de concupiscencia, entendida como la convicción de

por nuestra culpa, somos hediondos, miserables y contrarios al bien, pero prontos y voluntariosos para el mal” (RnB 22, 6); y en otra admonición advierte: “y aun los demonios no lo crucificaron, sino que tú, con ellos, lo crucificaste y todavía lo crucificas deleitándote en vicios y pecados” (Adm 5, 3). Una vez establecida la causa del pecado, el Pobrecillo recomienda en los vv. 3-4 unas orientaciones prácticas para liberarse del pecado y de la injuria alcanzando, de esta manera, no solo la bienaventuranza, sino la liberación de todo enemigo visible o invisible que en adelante no podrá hacerle ningún daño. Pareciera, entonces, que “el enemigo invisible”, esto es, el diablo, estaría limitado en su actividad y no podría sugerir al ser humano o arrastrarlo al pecado en la medida que este haya dominado a su propio yo.

### 4.3 Conclusiones

Francisco de Asís, como todos los cristianos ortodoxos y heterodoxos de la época, compartía las ideas que sobre el diablo y los demonios eran vigentes en ese momento cultural y configuraban la vida ordinaria de las personas. El diablo había sido creado bueno desde el principio por el Creador, sin embargo, por propia obstinación, y movido por el orgullo, la envidia o el enojo, se rebeló contra Dios y fue depuesto de su dignidad celestial. Expulsado del mundo angélico, arrastró a quienes se le unieron en la rebeldía y fueron precipitados al mundo intermedio del aire o a las profundidades de la tierra. A pesar de su estado como ángel caído, el diablo conservaba ciertas cualidades propias del mundo celestial como, por ejemplo, un conocimiento superior: “porque un solo demonio supo de las cosas celestiales y ahora sabe de las terrenas más que todos los hombres” (Adm 5, 6); además, se le atribuían características como la inmaterialidad, la invisibilidad y la incorporeidad (cf. RnB 16, 11) y la intención maliciosa de arrastrar al ser humano hacia el pecado para separarlo

---

autosuficiencia que lleva al hombre a marginarse de la voluntad de Dios, para seguir los propios deseos; hace referencia al propio yo, al egoísmo, al orgullo” (Uribe, 2017, p. 122).

de Dios: “si algunos de los hermanos, por instigación del enemigo, pecaran mortalmente” (RB 7, 1). Estas ideas teológicas sobre el diablo pueden identificarse en los escritos del santo, no así las características que el folklore le atribuía tales como la forma, el color, el olor o las maneras de aparecerse a los seres humanos que sí se pueden reconocer en algunas hagiografías sobre Francisco (cf. Flor 29).

Si bien estas ideas tradicionales se encuentran en los escritos del asiense, también se encuentra en ellos una manera alternativa de comprender el asunto del diablo y los demonios, especialmente en una de sus admoniciones (Adm 10). En esta amonestación Francisco propone que el verdadero *enemigo* del ser humano es su cuerpo, esto es, el *propio yo* que impulsado por los vicios y pecados no solo desea ponerse en el lugar que corresponde a Dios, sino someter a sus semejantes y convertirlos en siervos suyos. El cuerpo, pues, hace referencia a la exaltación e idolatrización del propio ego. Desde esta perspectiva, Francisco plantea que el cuerpo es el origen del pecado y el motivo de toda injuria, con lo cual sugiere que no haría falta recurrir a la figura del diablo o de los demonios para explicar el origen del pecado; advierte, en esta misma línea de interpretación, que sujetar a este enemigo –una manera de sugerir que cada ser humano puede doblegar las exigencias de su idolatrado ego– no solo proporciona la bienaventuranza, sino que pone al ser humano en el lugar que le corresponde respecto de Dios: ser siervo (cf. Adm 17). Si el ser humano logra sujetar su cuerpo, entonces, afirma el santo, “ningún otro enemigo visible o invisible le podrá dañar”. ¿Pierde el diablo o los demonios toda capacidad para instigar al ser humano y arrastrarlo a la separación de Dios? ¿Es desplazado el antiguo enemigo, el diablo, por el verdadero enemigo del ser humano, su propio ego? ¿Se distancia Francisco de la convicción tradicional según la cual el diablo es el verdadero opositor de Dios y de la humanidad?

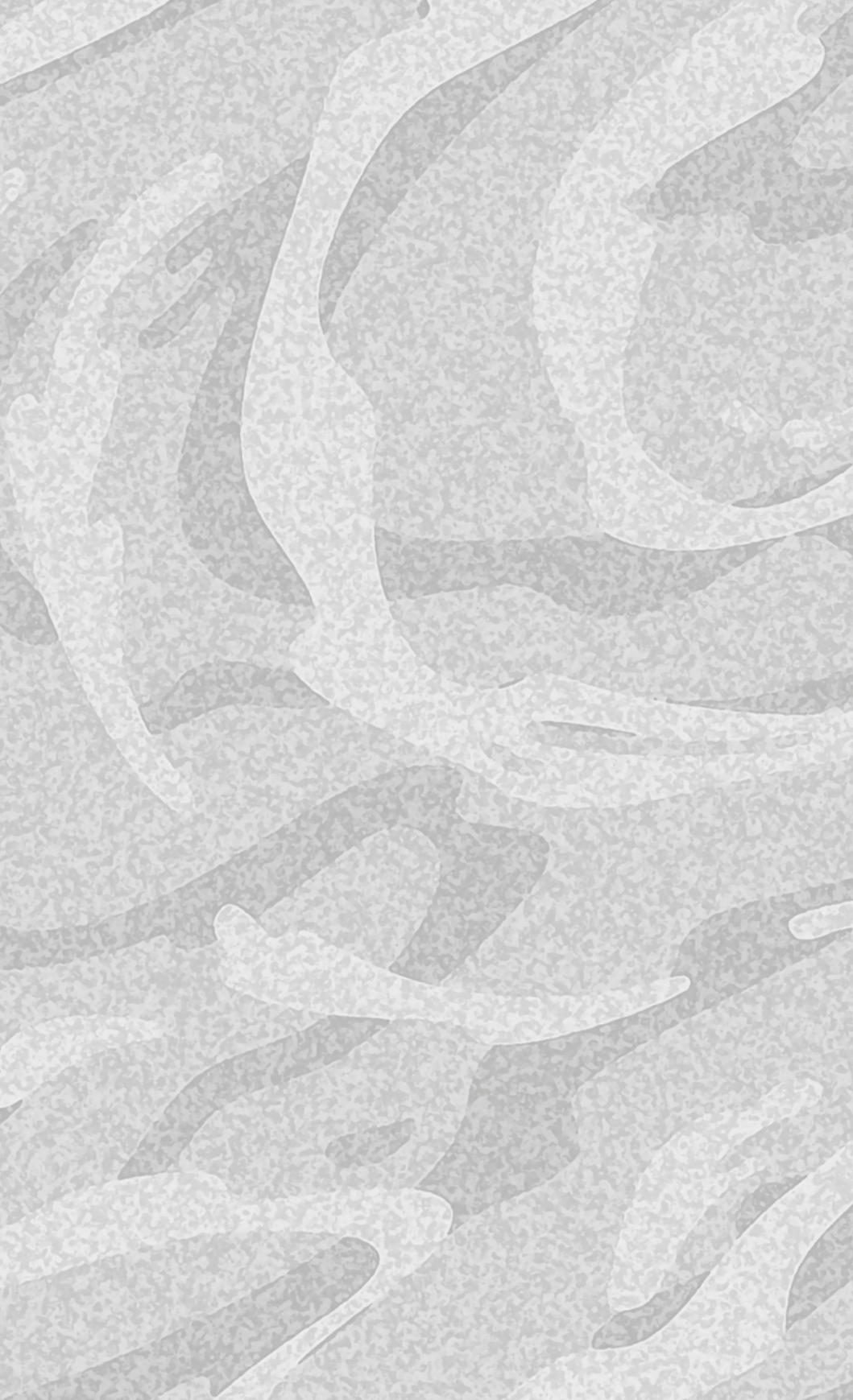
Parece que el profundo conocimiento del corazón humano adquirido por el Pobrecillo le permitió comprender que el origen del pecado no ha de atribuirse a una realidad sobrenatural, el diablo, sino a una realidad histórica y biográfica, el ego exaltado de la persona.

Esto no supone necesariamente una negación de la existencia del diablo como lo ha entendido la tradición, sin embargo, plantea una alternativa hermenéutica para comprender el origen antropológico del pecado y de todo aquello que distorsiona la vida humana. Constituye, además, una invitación a asumir la responsabilidad humana frente al propio pecado, dejando de atribuir a otras realidades la causalidad del pecado personal. No deja de sorprender que un cristiano medieval como Francisco, inserto en un contexto cultural y religioso específico, intuya maneras diferentes de estudiar una cuestión tan sensible para la fe cristiana de todos los tiempos. La enseñanza del Pobrecillo abre posibilidades hermenéuticas valiosas para comprender, antropológicamente hablando, la cuestión del diablo y de los demonios.

## Referencias

- Burton, J. (1995). *Lucifer. El diablo en la Edad Media*. Barcelona: Laertes.
- Chadwick, H. (1976). *Priscillian of Avila: the occult and the charismatic in the early church*. Oxford: Clarendon Press.
- Denzinger, E. (1963). *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- Di Fonzo, L. (1963). *Bonaventura da Bagnoregio*. Roma: Bibliotheca Sanctorum.
- Esser, K. (1958). Franziskus von Assisi und die Katharer seiner Zeit. *Archivum Franciscanum Historicum*, 51, 227-228. Recuperado de <http://www.mgh-bibliothek.de/dokumente/a/a149746.pdf>
- Esser, K. (1964). Betrachtung über die fünfte Ermahnung unseres heiligen Vaters Franziskus. *Wandlung in Treue*, 6, 163-167.
- Esser, K. (1983). El mal de la propia voluntad. Recuperado de <https://www.franciscanos.org/espiritualidad/EsserK-Admoniciones-02-04.htm>
- Gálvez Campos, T. (2009). *Francisco de Asís, paso a paso. Itinerario cronológico, geográfico y espiritual*. Madrid: San Pablo.
- Grégoire, R. (1996). *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*. Fabriano: Biblioteca Montisfani.
- Guerra, J. A. (2000). *San Francisco de Asís. Escritos, biografías y documentos de la época*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Lehmann, L. (1989). Was den Satan zu Fall bringt. Der Gruss an die Tugenden. *Franziskus, Meister des Gebets*. Recuperado de <https://www.franciscanos.org/temas/lehmann10.htm>
- Longpré, E. (1937). Bonaventure (saint). En L. Coirtois (ed.), *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclesiastique*. París. Brepols.
- Matura, T. (1999). Les Admonitions, clé et porte des Écrits de François., *Évangile Aujourd'hui*, 183, 3-8. Recuperado de <https://www.franciscanos.org/estudios/Matura-LasAdmonicionesLlaveYPuerta.html>
- Penagos, L. G. (1973). *Gramática latina*. Santander: Sal Terrae.
- Póntico, E. (2013). *Obras espirituales*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Rodríguez, I. y Ortega, A. (2003). *Los escritos de san Francisco de Asís. Comentario filológico*. Murcia: Espigas.
- Uribe, F. (2006). *La regla de san Francisco. Letra y espíritu*. Murcia: Espigas.
- Uribe, F. (2007). El árbol del bien y del mal. Admonición 2: El mal de la propia voluntad de san Francisco. *Selecciones de Franciscanismo*, 36, 347-358. Recuperado de [http://www.antoniano.org/carbajo/prof\\_bibliografiaViewnota.php?id=694](http://www.antoniano.org/carbajo/prof_bibliografiaViewnota.php?id=694)
- Uribe, F. (2010). *Introducción a las hagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís [siglos XIII y XIV]*. Murcia: Espigas.
- Uribe, F. y Molina, B. (2017). *El canto del hombre pobre. Lectura y actualización de las admoniciones de san Francisco de Asís*. Madrid: Escuela Superior de Estudios Franciscanos.
- Yarza Luaces, J. (1976). De ángel caído al diablo medieval. *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 45, 299-316.
- Yarza Luaces, J. (1994). El diablo en los manuscritos monásticos medievales. *Codex Aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 11, 123. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=128830>



---

## **Segunda parte**

---

## Capítulo V

# Influencias filosóficas y teológicas en *Laudato Si'*

*Carlos Arboleda Mora\**  
*Luis Alberto Castrillón-López\*\**

### 5.1 Introducción

En esta reflexión se identifican algunas de las influencias o ideas que desde la filosofía anteceden la encíclica *Laudato Si'* (citada en adelante como LS), sobre todo en cuanto a la vulnerabilidad, la armonía de la cuaternidad y el cuidado, quizás quedando otros temas por fuera como la mística de la creación (LS 10, 233, 234) tal como

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín (Colombia), magíster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia, Medellín, magíster en Sociología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Profesor interno de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, director del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura (UPB, Medellín), miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (Clafen). Correo: carlos.arboleda@upb.edu.co

\*\* Doctor en Filosofía y magíster en filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín (Colombia). Docente titular del Centro de Humanidades, gestor editorial de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades, miembro del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura y del Clafen. Este artículo es producto de investigación del proyecto *Diversidad, pensamiento y sentido el papel de las construcciones simbólicas en la revolución intercultural del siglo XXI*. CIDI-UPB 2019 y Proyecto RUCC. Orcid: 0000-0002-3946-6786. Correo electrónico: luis.castrillon@upb.edu.co

se podría ver en Teilhard de Chardin, el diálogo ciencia-fe (LS 62, 199-201) y la escatología de lo pequeño o microescatología como la define Richard Kearney (LS 233) (Arboleda Mora, 2014; Kearney, 2006). Además, la *Laudato Si* plantea retos para que la teología se atreva a encontrar nuevos caminos de reflexión apoyada en el método fenomenológico.

Son variadas las lecturas que se pueden hacer de la encíclica pues ella asume elementos de varias fuentes y por eso ha dado pie a diferentes interpretaciones, se ha tildado de ser relativista por no hacer énfasis en la metafísica tradicional; marxista por su crítica al libre mercado por pertenecer a la teología de la liberación en su vertiente latinoamericana, etc.

*Laudato Si* recoge una tradición múltiple de pensamiento: Tomás de Aquino, Romano Guardini, Raimon Panikkar, Martin Heidegger, Charles Taylor, tradiciones espirituales orientales, datos científicos, etc. (Pigem, 2018), pero una novedad en la encíclica, en lo que se refiere a filosofía, es el uso de la fenomenología y la hermenéutica de tipo francés. A partir de Husserl, la teología ha encontrado un aliado filosófico poderoso en la fenomenología (Oltvai, 2018, p. 317). Es muy indicador el número 59 de la *Fides et Ratio* que abre el campo a la fenomenología cuando se refiere a algunos filósofos que "crearon una filosofía que, partiendo del análisis de la inmanencia, abría el camino hacia la trascendencia" (FR, 59). La influencia de la fenomenología en la teología contemporánea es ya muy fuerte. Dicha corriente de pensamiento, o método de reflexión a partir de la inmanencia, se ha convertido en un socio importante, en un *partner* de la teología y ha sido asumida paulatinamente por la academia teológica y por el mismo magisterio eclesial, especialmente con los tres últimos papas.

El papa Francisco se muestra como un heredero de los fenomenólogos sin ser fenomenólogo. Así lo considera Oltvai (2018) al afirmar que en un análisis cercano, se nota que Francisco despliega la terminología de la fenomenología francesa después del giro teológico, pues en los documentos *Evangelii Gaudium*, *Amoris Laetitia* y

*Laudato Si'*, enmarcados en el evento del encuentro interpersonal se usan tres conceptos traídos de Lévinas y de Marion que son la mirada (*the gaze*), el rostro (*the face*) y el otro (*the other*) (Oltvai, 2018, p. 316). El objetivo de Oltvai no es "probar" que la fenomenología ejerce una línea directa textual en la teología de Francisco, incluso cuando los términos que despliega en sus obras pontificias: "tecnociencia", distinción ícono/ídolo, "el otro", "experiencia", "la mirada", etc., son de tinte fenomenológico. Y en realidad sería difícil afirmar que es un fenomenólogo y quiere indicar que es solo un argumento tipológico y no genealógico (Oltvai, 2018, p. 317). En términos semejantes se pronuncia Beauchot:

Algo que se va ya perfilando es que el Papa utiliza para su reflexión dos de las corrientes filosóficas más presentes en la actualidad, como son la fenomenología y la hermenéutica. No se le ve que se oriente hacia la filosofía analítica, de filiación anglosajona, sino que se ubica en la llamada filosofía continental, que es la contraparte de aquella. Puede decirse que las dos se reparten el flujo filosófico principal de nuestro mundo. La filosofía analítica es científicista y quizá por ello no la toma muy en cuenta el Papa; en cambio, la continental, con sus dos vertientes de la fenomenología y la hermenéutica, es más humanista, más centrada en la persona. Quizá por ello la usó explícitamente en su encíclica. No en balde cita textualmente a Romano Guardini, de línea fenomenológica y existencialista (2016, p. 186).

Pero también se puede pensar en la influencia de Juan Carlos Scannone (fenomenólogo de línea marioniana y afiliado a la teología del pueblo) y John Zizioulas (levinasiano) que son amigos de Francisco y le han colaborado de cerca, así como Leonardo Boff (con su análisis del cuidado a partir de Heidegger). En síntesis, la fenomenología ha sido un método de gran ayuda para la elaboración de una teología fenomenológica en la actualidad. Pero la teología fenomenológica es una disciplina todavía incipiente que ha de recorrer un largo camino para establecer su método y su objeto. Se ha de pensar en las posibilidades del método fenomenológico para alcanzar su objeto (la divinidad) lo que es más asequible en cuanto Jean Luc Marion

aporta el concepto de fenómeno saturado para referirse a él y Michel Henry el de autoafección de la vida. Quizás nuestro tiempo abre un acceso fenomenológico a temas fundamentales que durante años fueron acaparados por las tradiciones teológicas y tratados desde la intelección y no a partir de la experiencia, y que abre nuevos caminos a la teología académica proponiendo una nueva comprensión de la relación immanencia y trascendencia.

*Laudato Si'* logra definir en un contexto multidimensional, interrelacional y ético varias categorías que se presentan como oportunidad de resignificación de la tarea de construir un desarrollo humano integral.

## 5.2 La vulnerabilidad humana como dato ontológico

Aunque la encíclica no define ni menciona el concepto de vulnerabilidad, sí lo muestra a través de los lugares de su manifestación y los rostros de la misma: cambio climático, crisis del agua, biodiversidad, trabajo sucio, desigualdad, pobreza planetaria... Es una exposición sencilla pero real de la vulnerabilidad buscando proponer soluciones para formar un sistema sólido de vida con una base ética integral. A la vez, se intuye que la categoría de pobreza en sentido social no se limita a la carencia. Hay una indefensión multidimensional a la que se expone el ser humano por su condición finita.

El mundo creado por la cultura del consumo es un mundo que maquilla la vulnerabilidad con la presentación de un yo potente, moderno y autónomo, en un mundo paradisíaco:

El mundo de lo pulido es un mundo de hedonismo, un mundo de pura positividad en el que no hay ningún dolor, ninguna herida, ninguna culpa... Pero ella no da a luz a ningún redentor, a ningún *homo doloris* cubierto de heridas y con una corona de espinas, sino a un champán, a una botella de Dom Pérignon Rosé cosecha de 2003, que se encuentra en su vientre... escenifica una religión de lo

pulido, de lo banal; es más, una religión del consumo, al precio de que toda negatividad debe quedar eliminada (Han, 2015, p. 16).

La vulnerabilidad como condición ontológica es universal. Parte de la finitud que reconoce el límite temporal y ontológico del ser humano. La vulnerabilidad como fenómeno acontece en la vida humana, es multidimensional y se define como condición porque nadie escapa en algún momento de su vida a estar indefenso, frágil, propenso, sufrir desamparo o daño frente a la integridad de su vida. La encíclica asume la vulnerabilidad mostrando también las acciones que habría que emprender en distintos campos: antropológico (posibilidades de humanización o deshumanización); sociopolítico (solidaridad, justicia, participación); ecológico (protección ambiental, territorio); sentido y trascendencia (proyecto de realización, vida feliz, cultura). Asume la vulnerabilidad que se nos muestra en el rostro del otro sea este la persona, la naturaleza o la sociedad. Toma así a Lévinas cuando nos habla del “rostro del otro”, como la desnudez y la vulnerabilidad, la muerte como la muerte del otro: “nos encontramos con la muerte en el rostro de los demás” (Lévinas, 1994, p. 126). La encíclica recrea la reflexión levinasiana sobre el rostro del otro llevando al compromiso ético de estar a la altura de lo que el otro me pide<sup>1</sup>.

### 5.3 La cuaternidad

La cuaternidad es entender que todo (Dios, hombre, sociedad y hábitat) está relacionado, y por eso se habla de ecología integral (LS 139; Turkson, 2015). Al respecto valga señalar que:

En el corazón del proceso de la conversión y de la esperanza en un futuro renovado, el papa Francisco pone el concepto de ecología integral en el centro de la encíclica como un paradigma capaz de articular las relaciones fundamentales de la persona con Dios, con él/ella, con otros seres humanos, con la creación (Turkson, 2015).

---

<sup>1</sup> Véase Mèlich (2014, pp. 313-331).

¡La encíclica *Laudato Si'* no es absolutamente original sino que bebe de la tradición. Retoma ideas de Thomas Berry, Leonardo Boff, Félix Guattari, Teilhard de Chardin, Michael Zimmerman, Sean Esbjorn-Hargens y otros<sup>2</sup>. Tampoco es antropocéntrica pues habla del desarrollo con sentido, no destruir, sí transformar. No se trata de volver a una visión antropocentrista del desarrollo, sino de una reflexión desde la visión cristiana que no pierda la perspectiva armónica e integral. De igual manera dicha cuaternidad e interrelación se basa en el cuidado. Aquí se desmarca de la visión antropocéntrica de un ser humano que se limita a cumplir con la ley natral: sobrevivir o con la ley social de conquistar y progresar. Y pone toda la fuerza de la interrelación en una ética del cuidado (de sí, del otro, del hábitat y de Dios).

La encíclica pone la cuaternidad como clave para hacer una ecología integral que involucre armónicamente a Dios, a los otros, a sí mismo, y a la naturaleza. Buscar y conservar la cuaternidad es la forma de mantener la vida en el mundo. En el caso de la ecología integral hay grandes semejanzas con Félix Guattari (*Las tres ecologías*, 1996) – mental, medioambiental y social–, y con Leonardo Boff (1996) que, de hecho, es uno de los autores a quienes les fue pedido colaborar para la elaboración de la encíclica y que reconoce su visión integral de la realidad:

Los términos del nuevo paradigma están todos ahí: la interdependencia de todos con todos; la íntima conexión del ser humano con la naturaleza; el rescate de la razón sensible y cordial por que la razón científico-técnica es insuficiente para aclarar los problemas ecológicos actuales; la ética del cuidado, de la ternura y de la responsabilidad colectiva; una espiritualidad cósmica, que hace que el dolor de la Tierra y de los demás seres sufrientes sea sentido como nuestro dolor; la fe de que Dios es el "soberano amante de la vida"

---

<sup>2</sup> Zimmerman trabaja en un modelo integrativo para entender y manejar los problemas ambientales antropogénicos. Las ciencias naturales son esenciales para comprender y predecir los problemas ambientales emergentes o naturales, mientras que los problemas ambientales antropogénicos deben ser estudiados por las ciencias sociales, las humanidades y las artes (Esbjorn-Hargens y Zimmerman, 2009).

como se dice en el libro de la Sabiduría (11, 26) y que no va a permitir la desaparición de la vida en la Casa Común; el sentido de fiesta y de esperanza, la presencia de la poesía en sus textos como en el final: "caminemos cantando; que nuestras luchas y nuestra preocupación por este planeta no nos quiten la alegría de la esperanza"(LS, 244) No se trata de una encíclica "verde", sino que desarrolla una ecología integral que abarca lo ambiental, lo social, lo político, lo cultural, lo cotidiano y la espiritualidad (Boff, 2015).

Leonardo Boff ha venido proclamando que estamos unidos y relacionados con todo el universo. El pecado es la pérdida de la relación y la salvación es volver a sentir, pensar y amar con y como la tierra siguiendo los pasos de Francisco de Asís (Boff, 1996, pp. 85, 235). *Laudato Si'* asume muchas de estas ideas tanto científicas, como fenomenológicas y filosófico-teológicas. De Heidegger se toma la idea del *cuarteto* o *cuaternidad*. Vycinas lo describe así:

La tierra es la que, sirviendo, sostiene; la que floreciendo da frutos; extendida en riscos y aguas, abriéndose en forma de plantas y animales. Cuando decimos "tierra", con ella estamos pensando ya los otros Tres, pero, no obstante, no estamos considerando la simplicidad de los Cuatro. El cielo es el camino arqueado del sol, el curso de la luna en sus distintas fases, el resplandor ambulante de las estrellas, las estaciones del año y el paso de una a la otra. Es la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y la claridad de la noche, lo hospitalario y lo inhóspito del tiempo que hace, el paso de las nubes y el azul profundo del éter. Cuando decimos "cielo", estamos pensando con él los otros Tres, pero no estamos considerando la simplicidad de los Cuatro. Los divinos son los mensajeros de la divinidad que nos hacen señales. Desde el sagrado prevalecer de la divinidad aparece el Dios en su presente o se retira en su velamiento. Cuando nombramos a los divinos, estamos pensando en los otros Tres, pero no estamos considerando la simplicidad de los Cuatro. Los mortales son los hombres. Se llaman mortales porque pueden morir. Morir significa ser capaz de la muerte como muerte. Sólo el hombre muere –y además de un modo permanente– mientras está en la tierra, bajo el cielo, ante

los divinos. Cuando nombramos a los mortales, estamos pensando en los otros Tres pero no estamos considerando la simplicidad de los Cuatro (Vycinas, 1989, pp. 224 y ss).

Los cuatro, contemplados al unísono, son un evento revelatorio. La cuaternidad tiene la dinámica de manifestar el Ser, de tal manera que ninguno de los cuatro por separado es lugar de revelación. Solo en el cruce del cuarteto se manifiesta y se dona. Estar en el cruce en el momento preciso es estar propiciando la manifestación del Ser. En otras palabras, hay que construir, habitar, pensar, agradecer y recordar siempre en la unidad de la cuaternidad. Cuando se olvida a uno de los miembros del cuarteto se pierden los demás.

La cuaternidad no es analizable solo desde la ciencia exacta, sino desde la construcción poética de la naturaleza y en ese sentido es plenamente manifestativa de la ontología humana. La revelación se da en la danza de la cuaternidad, y el sentido llega al momento del cruce que es cuando se manifiesta lo que se podría llamar Dios, pero no en el sentido metafísico sino en el sentido de la donación, tal como la planteará Jean Luc Marion. Si no hay danza armónica del cuarteto, el mundo del hombre será un caos, pues al romperse la armonía de los cuatro, se pierde el mundo, el sentido, la sociedad y el mismo hombre. Como lo refleja bien la catedral gótica, es en el transepto donde se simboliza plenamente al hombre; frente a Dios, con los otros, sobre la tierra y bajo el cielo.

Sin la danza cuaternaria se cae en el fundamentalismo, o mejor en los fundamentalismos, de la época presente:

- El fundamentalismo del egoísmo del sujeto ya que este no es una mónada aislada, pero que si se considera así cae en el egoísmo del sistema capitalista actual (fundamentalismo capitalista egoísta).
- El fundamentalismo ecológico ya que la naturaleza no es un objeto de dominio y de control sino un lugar-hogar para el hombre (fundamentalismo ecológico).
- El fundamentalismo de la comunidad ya que el otro no

es un lobo o un enemigo, sino el coconstructor de mundo (fundamentalismo totalitario).

- El fundamentalismo teocrático pues el sentido no es un Ser como lo entendía la metafísica tradicional que es inmutable, impasible, apático y controlador (Fundamentalismo teocrático).

La catástrofe se evita en cuanto se logre la armonía de los elementos del cuarteto. *Laudato Si'*; podría decirse, hace una lectura teológica del habitar en la casa común. El sujeto en relación con Dios que es Trinidad relacional, con los otros que son hermanos, con la naturaleza que es la atmósfera de amor en la que Dios puso a los hombres y el sujeto que es constituido por el mismo Dios y puesto en esa cuaternidad. Manifiesta la encíclica un gran respeto contemplativo de los cuatro sin caer en moralismo, dualismo o dominio. Incluso la tecnociencia no está en ruptura con el hombre, sino que se ha de ubicar en proximidad del mismo encontrando y asegurando la belleza y la bondad de todo lo creado. Hay una interconexión profunda con lo que, según López Sáenz, ya planteaba Merleau-Ponty:

Merleau-Ponty tuvo la osadía de pensar la naturaleza y el logos conjuntamente y al margen de las categorías tradicionales de sustancia, causa, etcétera. Como los ecólogos profundos, rechazó la concepción de la naturaleza como simple materia prima, mero recurso, y la percibió como el verdadero *medium* dinámico que nos envuelve exterior e interiormente, como el suelo (*Boden*) que deberíamos recuperar: “La naturaleza es un objeto enigmático, un objeto que no es tal completamente; no se puede decir que esté ante nosotros. Es nuestro suelo, no lo que está delante, sino lo que nos incluye” (López Sáenz, 2006, p. 182).

Para Merleau Ponty, la filosofía es impensable separando al hombre de Dios y de las criaturas. Describe al hombre como carne no como objeto o concepto, reflexiona al logos como el que se realiza en el cuerpo sin ser el cuerpo, y comprende la naturaleza como producción de sentido enlazada al humano, a la naturaleza y al logos. “El papel de la fenomenología no consiste tanto en romper el lazo que

nos une al mundo como en revelarlo y explicitarlo” (Merleau-Ponty, 1995, p. 104). La modernidad separa Dios, hombre y mundo como objetos de conocimiento y de conceptualización, y de ellos se puede tener conocimiento propio y veraz. En el pensador francés hay una especie de procedencia y connaturalidad entre cuerpo humano, cuerpo de la naturaleza y cuerpo del mundo, y es en el cuerpo donde capta esa relación. “Es preciso que la naturaleza exterior a nosotros se nos revele por la naturaleza que somos” (Merleau-Ponty, 1995, p. 234). Urge cambiar la ontología de dominación dualista por una ontología de la mutua pertenencia y de la relación. La subordinación a un logos pobre e instrumentalizado lleva al logos objetivista y cuantitativo que oscurece la vida que se desarrolla en la cultura, la carne y el *oikos* (López Sáenz, 2006, p. 182). Merleau-Ponty, en síntesis, dice:

- El hombre participa en una red dinámica de relaciones que se manifiestan como relaciones percibidas. No hay diferencia entre lo que proviene de la naturaleza y lo que da la cultura, sino que en el individuo se dan como fenómeno global (1951, p. 13).
- Se supera el naturalismo, el objetivismo, el intelectualismo, el empirismo, el idealismo, el objetivismo, materialismo y cientifismo (1968, p. 93).
- La relación que establece entre humanidad, cultura y naturaleza permite a las ecologías integrales repensar el estatus del ser humano en el mundo.
- Para el caso del cristianismo y las religiones supone un reto de profundizar en la copertenencia de hombre-naturaleza, cultura y Dios, en tanto a revelación universal y a compromiso ético.

## 5.4 El cuidado

Martín Heidegger es un autor clave para hacer una reflexión sobre el cuidado. Su obra *Ser y tiempo* recoge una larga tradición sobre el cuidado que arranca con los griegos, y renace en los dos últimos

siglos. Heidegger sitúa el cuidado como elemento intrínseco del ser humano, el hombre es cuidado, ese es el elemento constitutivo ontológico y epistemológico. No es simple objeto material sino un proyecto situado en el cosmos, la sociedad y el sentido. Es cuidado como solicitud y entrega constituyentes (Heidegger, 1997, p. 200). Para ello, se sirve de una lectura hermenéutica de famosa fábula de Higino:

Al atravesar Cura un río, ve un gredoso barro, y cogiéndolo meditando lo comenzó a modelar. Mientras piensa en lo que hiciera, Júpiter se presenta. Pídele Cura le dé espíritu y fácilmente lo consigue. Como Cura quisiese darle su propio nombre, niégase Júpiter y exige se le ponga el suyo. Mientras ellos discuten, interviene también la Tierra pidiendo que su nombre sea dado a quien ella el cuerpo diera. Tomaron por juez a Saturno, y éste, equitativo, juzga: ‘Tú, Júpiter, porque el espíritu le diste, en la muerte el espíritu y tú, Tierra, pues le diste el cuerpo, el cuerpo recibid, reténgalo Cura mientras viva, porque fue la primera en modelarlo. Y en cuanto a la disputa entre vosotros por el nombre, llámesele hombre, ya que del humus ha sido hecho’ (Heidegger, 1997, p. 200).

El cuidado en Heidegger es asumir la vida desde la existencia, no simplemente desde el concepto. Y asumirla con fortaleza, no solamente resignarse a ella y quedarse aislado o encerrado en sí. Precisamente el cuidado rompe la cáscara de la soledad y se aproxima a otro *Dasein* pues es apertura al otro y al mundo. En ese mundo se hace la vida y se realiza el *Dasein* que se es. El ser abierto se comprende existencialmente en la afectividad de la experiencia vivida, no en el encuentro conceptual de teorías. La única manera de vencer la angustia es emprender el camino de la apertura, de lo contrario quedaría la muerte o el suicidio. Y de esa relación afectiva surgen posteriormente las razones para la ciencia, la política, la economía, etc.

El cuidado no es reflexión de los dos últimos siglos. Bajo diversos términos, siempre se ha hablado de cuidado aún en los momentos más intelectualistas o más bárbaros de la historia. Ya Platón, hablando de su maestro Sócrates, pone en su boca: “pues bien: dime en qué consiste el

cuidado de sí mismo, ya que muchas veces lo pasamos por alto, aunque creyendo realizarlo” (1966, p. 255). Epicuro, por su parte, dice: “vacío es el discurso del filósofo que no cura ninguna afección humana. En efecto, así como una medicina que no expulsa las enfermedades del cuerpo no es de utilidad alguna, tampoco lo es una filosofía si no expulsa la dolencia del alma” (como se citó en Foucault, 2001, p. 25). En el siglo XX, además de la visión de Heidegger, otros pensadores han puesto de relieve la reflexión sobre el cuidado como Jean Piaget, Lawrence Kohlberg, Carol Gilligan (Tealdi, 1992). Los dos primeros reiteran que el hombre insiste más en la individuación y la justicia (con un enfoque ilustrado basado en la autonomía, la individualidad y la razón), mientras que la mujer es más emotiva y tolerante. Gilligan dice que eso hay que unirlo pues la justicia y el cuidado responsable son complementarios y no dos conceptos distintos. En 1982, ella indica que “su juicio moral (el de la mujer) sigue una secuencia, en la cual primero se trata de la sobrevivencia, luego de la benevolencia y por último de la comprensión reflexiva del cuidado para la resolución de conflictos” (Alvarado García, 2004, p. 301).

## 5.5 La mística, lenguaje de la belleza de la creación

Una línea que no se ha perdido para la humanidad es la búsqueda de la vía mística y esta la encontramos en todas las religiones históricas. En Occidente son muchos los que encuentran en la naturaleza y el cosmos la belleza y la armonía: Dionisio Areopagita, los teólogos monásticos, la vía de Francisco de Asís, Agustín, Buenaventura, Juan de la Cruz, Hildegarda de Bingen, Margueritte Porette, Teresa de Jesús. El desprecio por la mística llevó al olvido de ella y la teología moderna perdió interés por la contemplación y se fue detrás de la racionalización.

La teología se encaminó por la fe intelectual, la ley moral, y un interés exclusivo por la vida del más allá, descuidando la existencia en este más acá llamado *valle de lágrimas*. El énfasis se puso en la fuga del mundo (*contemptus mundi*) (Venero Sananaes, 2013, p. 46). En el siglo XX comienza poco a poco a redescubrir la importancia de

la experiencia mística a través de autores como Thomas Merton, Charles de Foucauld, Edith Stein, Dietrich Bonhoeffer... Afortunadamente para la teología, la encíclica *Laudato Si'* recoge de nuevo la mística como un abrir los ojos y escuchar al hombre en su tiempo y en su espacio: “el cristianismo no rechaza la materia, la corporeidad; al contrario, la valoriza plenamente en el acto litúrgico, en el que el cuerpo humano muestra su naturaleza íntima de templo del Espíritu y llega a unirse al Señor Jesús, hecho también él cuerpo para la salvación del mundo” (LS, 235).

La experiencia mística abre el camino a percibir la interconexión y la armonía de la creación mostrando el carácter de finitud peregrina del ser humano, de la naturaleza y de la misma sociedad. Ella relativiza la modernidad que busca la autonomía, el poder de la máquina y la destrucción del hábitat. La mística permite a la humanidad encontrar de nuevo la armonía incluyendo la tecnología como parte del “mundo” del hombre. La mística en su séptuple dimensión (profética, ascética, sacramental, mística, sapiencial, eclesial y escatológica) (Tatay 2016, p. 50) y en su carácter de cultural universal es esencial para responder a los problemas de degradación y de sostenibilidad.

## 5.6 Influencias de autores y temas en *Laudato Si'*

Boff sigue la ecología de Félix Guattari y la de Thomas Berry. Guattari propone las tres ecologías (mental, ambiental y social) unidad por la ecosofía que hace del hombre una parte de la totalidad y no el que domina sobre ella. Procediendo así hay encuentro y no destrucción. Como ecosofía es una sabiduría que considera la relación en todo y propone una articulación política de la conexión del hombre con el medio y con los demás. Esta posición se puede considerar perteneciente a lo que se denomina la ecología profunda que insiste en los siguientes puntos: consideración de la relación como un campo total y no parcial; la igualdad del derecho a la vida de todo lo viviente sin antropocentrismos; la lucha no es por la supervivencia sino por la mutua existencia de todo; el hecho de la diversidad no

justifica el dominio de una parte sobre otra; la responsabilidad ética no es con los pudientes de los países desarrollados sino con todos los hombres, hay que profundizar en el conocimiento de las relaciones biosféricas, y la política debe regular con criterio relacional todo lo anterior (Naess, 2007, p. 98-101).

Berry, por su lado, señala que se está al inicio del *Ecozoico*. El Cenozoico ha concluido y el *Ecozoico* es el período actual en que predomina el ideal de una comunidad que enriquezca a todos (seres humanos y seres no humanos) sobre la Tierra. Sugiere así una ética con los siguientes principios:

- Ser conscientes de que el mundo es una comunidad de personas y no un catálogo de objetos, es decir, como una religión integral y cosmológica que abra un futuro feliz.
- Los hombres han de preservar la vida, lo contrario sería un geocidio.
- La tierra está antes de todo pues es la base para vida del hombre.
- Hoy tenemos nuevas responsabilidades, completamente inéditas, que se deben asumir para mantener la vida y la comunidad.
- El criterio de progreso es el aumento en la calidad de la comunidad de vida sin exclusión de los otros humanos o no humanos.
- Actitud de celebración de la belleza y la grandeza de la existencia en todas sus acepciones.

Esta ética tiene como una de sus características la centralidad ecológica, una responsabilidad ecocentrada. También le da el nombre de la sabiduría del cuarteto que tiene en cuenta a la ciencia, mujeres, indígenas y tradiciones clásicas (Appolloni, 2015, p. 796.).

Raimon Panikkar, por su parte, habla de una naturaleza humana cuádruple. El ser humano es cosmoteándrico, es la *quaternitas perfecta* (1998). La identidad del humano en su integridad y totalidad es cuádruple y se ilumina a la luz de una idea trinitaria

creyente. Él toma elementos de tradiciones orientales, occidentales y meridionales para su reflexión.

“Somos tierra y cuerpo” es el primer centro y nuestro hogar. El segundo centro es el agua y el yo: la alteridad, pues no existe yo sin tú. “Somos y vivimos en una red de relaciones” (Panikkar, 1998, p. 77). El tercer centro es fuego y ser pues somos *polis* comunitaria, somos política por la vía del amor. “La plenitud humana sólo se realiza en comunión con los dioses, los vecinos, las cosas, los animales, todos los seres vivos que constituyen una polis” (Panikkar, 1998, p. 96). El cuarto centro lo conforman el aire y el espíritu. Es el campo de la mística que reenvía a la contemplación y al silencio. “La vida contemplativa no es pura contemplación ni pura acción, sino la acción contemplativa y la contemplación activa, la vida no dividida y su nombre es sabiduría” (Panikkar, 1998, p. 105). Todos los centros confluyen en una visión trinitaria del hombre. Fiel también a su opción cristiana, Panikkar entiende que la *perichoresis* trinitaria se revela y manifiesta en el humano y por eso su identidad no es la del egoísmo sino la de la experiencia del otro y los otros. La experiencia cristofánica conduce a la experiencia cosmoteándrica; esa es la fuente de la consideración del hombre como micromundo (microcosmos) y microdios (*microtheos*) (Sepúlveda, 2015, pp. 118-122). Una de las consecuencias de esta cuaternidad es el reto de la interculturalidad como diálogo (señalado también en LS) derivado de la experiencia cosmoteándrica pues esta es una estructura universal (Sepúlveda, 2015, p. 117).

## 5.7 Conclusiones

La encíclica *Laudato Si'* es una carta de síntesis de los aportes en materia de compromiso ecológico. No podríamos decir que su originalidad está en presentar una nueva teoría o una nueva opción teológica. Su novedad radica en que ha sabido extraer lo mejor del pensamiento ecológico de científicos, filósofos y teólogos incluso de diversas tradiciones, para ofrecer al mundo de hoy una ética ecológica integral que puede servir a todos creyentes y no creyentes

para desarrollar en clave del cuidado de la vida en cuanto tal. Las dimensiones interrelacionales que proveen sentido de humanidad a la vida, se gestan en una narrativa simbólica del cuidado:

- Cuidar de sí, para apropiarse las categorías que definen la sacralidad de la persona humana, pero sobre todo para potenciar la seguridad y madurez que ayuda a enfrentar los peligros de la soledad, la ausencia la inseguridad personal y emocional presentes hoy en el exceso de autonomía del yo y el vacío de interiorización y meditación.
- Cuidar del otro para reconocer en la interpelación del rostro, la carne que compromete humanidad, pero que a su vez establece el desafío de la construcción comunitaria que activa fraternidad y solidaridad humana, alejando el exceso jurídico que declara vivir solo de y para las normas legales sin la convicción humana de que la interrelación crea diferencia y referencia como oportunidad de vida común.
- Cuidar del hábitat, sin la pretensión de administrar la tierra a merced de los intereses particulares, sino, más, bien, de asegurar una estabilidad intergeneracional que compromete al ser humano a profundizar y comprender la razón mística de la naturaleza y la sacralidad de los recursos que aseguran vida en todos los seres de la creación.
- Cuidar de Dios, como la experiencia plena del sentido religioso del ser humano, por la necesidad de encontrar en la experiencia divina, mística y trascendente el camino de la esperanza. Opción radical para dismantelar las seguridades que dan los discursos tecnológicos, económicos de una radical visión de lo humano sin sacralidad divina de la vida. Todo lenguaje religioso propone una experiencia de revelación, de fe, no por la necesidad de que el Dios representado exista, sino por la experiencia humana de divinidad que todo lenguaje divino propone a los seres humanos.

La encíclica ha sabido auscultar la gran problemática del mundo contemporáneo y avizorar un modo de vida y de comportamiento

que puede salvar al mundo de su destrucción. Sin ser apocalíptico, y sí con gran sentido de esperanza, propone una forma de vivir relacional, de armonía con la cuaternidad, de coexistencia intercultural e interreligiosa.

## Referencias

- Alvarado García, A. (2004). La ética del cuidado. *Revista Aquichan*, 4(1), 30-39.
- Appolloni, S. (2015). The Roman Catholic Tradition in Conversation with Thomas Berry's Fourfold Wisdom. *Religions*, 6, 794-818.
- Arboleda Mora, C. (2014). Richard Kearney y la cuarta reducción fenomenológica. *Escritos*, 22(49), 313-335.
- Beuchot, M. (2016). La filosofía en *Laudato Si'*. *Sapientia*, 72(239), 181-193.
- Benedicto XVI, papa. (2009). Carta encíclica *Caritas in Veritate*. Recuperado de [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.pdf](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.pdf)
- Boff, L. (1996). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
- Boff, L. (2015). Leonardo Boff: *Laudato Si'* es la carta magna de la moderna ecología. Recuperado de <https://www.periodistadigital.com/cultura/religion/america/20151108/leonardo-boff-laudato-carta-magna-moderna-ecologia-sentido-amplio-profundo-noticia-689400660083/>
- Han, B-Ch. (2015). *La salvación de lo bello*. Barcelona: Herder.
- Esbjorn-Hargens, S. y Zimmerman, M. (2009). *Integral Ecology: Uniting Multiple Perspectives on the Natural World*. Boston and London: Integral Books.
- Foucault, M. (2001). *Hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González Suárez, L. (2013). Aportaciones para una fenomenología hermenéutica de la mística. *Estudios Filosóficos*, 47, 155-176.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

- Kearney, R. (2006). Epiphanies of the Everyday: Toward a Micro-Eschatology. En J. P. Manoussakis (ed.), *After God. Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy* (pp. 3-20). Nueva York: FUP.
- Lévinas, E. (1994). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- López Sáenz, M. C. (2006). Naturaleza y carne del mundo. Aportaciones de Merleau-Ponty a la ecofenomenología. *Ludus Vitalis*, XIV(26), 171-186.
- Mèlich, J-C. (2014). La condición vulnerable (una lectura de Emmanuel Lévinas, Judith Butler y Adriana Cavarero). Recuperado de <https://raco.cat/index.php/ArsBrevis/article/view/295373>
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*. París: Gallimard,
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes du Collège de France*. París: Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1951). *Les relations avec autrui chez l'enfant*. París: CDU.
- Morin, E. (2001). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Bogotá: Editorial Magisterio.
- Naess, A. (2007). Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen. *Revista Ambiente y Desarrollo de CIPMA*, 23(1), 98-101.
- Panikkar, R. (1998). *Invitación a la sabiduría*. Madrid: Espasa Calpe.
- Pigem, J. (2018). *Ángeles o robots. La interioridad humana en la sociedad hipertecnológica*. Barcelona: Fragmenta Editorial.
- Platón. (1966). *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- Sepúlveda Pizarro, J. (2015). *La relación del ser humano y la naturaleza: una experiencia integral de vida. Aproximación desde el pensamiento cosmo-teándrico de Raimon Panikkar*. Madrid: Universidad Complutense. Recuperado de <http://eprints.sim.ucm.es/33089/>
- Tatay Nieto, J. (2016). Experiencia religiosa y *Laudato Si'*. Recuperado de [https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/26218/2016\\_TATAY\\_Experiencia%20religiosa%20y%20Laudato%20Si%27\\_Cor%20XIII%20copia.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/26218/2016_TATAY_Experiencia%20religiosa%20y%20Laudato%20Si%27_Cor%20XIII%20copia.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Tealdi, J. C. (1992). *Hacia una ética del cuidado*. Buenos Aires: Gonett, Escuela Latinoamericana de Bioética.

- Turkson, P. (2015). *Laudato Si'*: Presentation in the New Synod Hall. Roma, 18 de junio de 2015. Recuperado de [http://en.radiovaticana.va/news/2015/06/18/cardinal\\_turksonlaudato\\_si%E2%80%99\\_inspired\\_by\\_st\\_francis\\_/1152338](http://en.radiovaticana.va/news/2015/06/18/cardinal_turksonlaudato_si%E2%80%99_inspired_by_st_francis_/1152338)
- Venero Sananes, J. (2013). *La ecología en la teología de la Iglesia a partir de la admiración y entendimiento de la belleza en la creación*. Medellín: UPB.
- Vycinas, V. (1989). *Earth and Gods: an introduction to the philosophy of Martin Heidegger*. La Haya: Martinus-Nijhoff.

## Capítulo VI

# **La educación católica, una opción por el humanismo cristiano, desde y para la comunión: criterios básicos para la aplicación de *Veritatis Gaudium***

*Carlos Arboleda Mora\**

*Luis Alberto Castrillón-López\*\**

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín (Colombia), magíster en Historia por la Universidad Nacional de Colombia, Medellín, magíster en Sociología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Profesor interno de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, director del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura (UPB, Medellín), miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (Clafen). Correo: carlos.arboleda@upb.edu.co

\*\* Doctor en Filosofía y magíster en filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín (Colombia). Docente titular del Centro de Humanidades, gestor editorial de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades, miembro del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura y del Clafen. Este artículo es producto de investigación del proyecto *Diversidad, pensamiento y sentido el papel de las construcciones simbólicas en la revolución intercultural del siglo XXI*. CIDI-UPB 2019. Orcid: 0000-0002-3946-6786. Correo electrónico: luis.castrillon@upb.edu.co

*También somos conscientes de que un camino de vida necesita una esperanza basada en la solidaridad, y que todo cambio requiere una trayectoria educativa, para construir nuevos paradigmas capaces de responder a los desafíos y emergencias del mundo contemporáneo, para comprender y encontrar soluciones a las necesidades de cada generación y para hacer que la humanidad florezca hoy y mañana.*  
(Pacto global educativo, papa Francisco I).

## 6.1 Introducción

La exhortación apostólica *Veritatis Gaudium* (en adelante, VG) no es un fruto aislado de la enseñanza del papa Francisco. Está en sintonía con otros documentos: *Laudato Si'* (2015), *Evangelii Gaudium* (2013), *Amoris Laetitia* (2016), *Gaudete et Exsultate* (2018) y con toda la orientación teológico-pastoral de su pensamiento.

En otras palabras, para entender y aplicar armónicamente la VG se han de reflexionar las indicaciones de *Evangelii Gaudium* (misión, *kerigma*, sociedad, encuentro; los principios TRUT –tiempo superior al espacio, realidad superior a la idea, unidad que prevalece sobre el conflicto, todo superior a la parte–, *Amoris Laetitia* (“acoger, acompañar, discernir e integrar”), *Laudato Si'* (ética ecológica integral o armonía de la cuaternidad) y *Gaudete et Exsultate* (contra gnosticismo y pelagianismo).

La VG sustituye a la *Sapientia Christiana* de Juan Pablo II de 1979, aunque incluye el proemio de ella como anexo de la nueva normativa, para emprender una nueva etapa de la evangelización con un proceso decidido de discernimiento, purificación y reforma y la renovación adecuada del sistema de los estudios eclesiásticos. Fundamentalmente se aplica a 289 facultades eclesiásticas y 503 centros asociados con 64500 estudiantes y 12000 docentes existentes actualmente. Asume el Proceso de Bolonia, al que la Santa Sede se unió en 2003, las convenciones regionales de la Unesco y el trabajo de la Agencia para la Valoración y la Promoción de la Calidad de

las Universidades y Facultades Eclesiásticas de la Santa Sede (Avepro) que es el sistema de estudios propios basado en la calidad de la oferta formativa, como se hace hoy en todos los países del mundo. También, en el pacto global educativo se encuentra presente esta preocupación evangélica de la Iglesia. La Iglesia es escuela de humanidad ha promovido la cultura humana, ha provocado el plan de salvación, desde el perdón y la reconciliación humana ha reconocido su condición de imperfección humana y su resurrección esperanzada en la conversión. El Papa invita a un compromiso por:

1. Poner en el centro de todo proceso educativo formal e informal a la persona, su valor, su dignidad, poner de relieve su propia especificidad, su belleza, su singularidad y, al mismo tiempo, su capacidad de relacionarse con los demás y con la realidad que le rodea, rechazando aquellos estilos de vida que favorecen la difusión de la cultura del derroche.
2. Escuchar la voz de los niños, y los jóvenes a los que transmitimos valores y conocimientos, para construir juntos un futuro de justicia y paz, una vida digna para cada persona.
3. Fomentar la plena participación de las niñas en la educación.
4. Ver en la familia al primer e indispensable educador.
5. Educar y educarnos para acoger, abriéndonos a los más vulnerables y marginados.
6. Comprometernos a estudiar para encontrar otras formas de entender la economía, la política, el crecimiento y el progreso, para que estén verdaderamente al servicio del hombre y de toda la familia humana en la perspectiva de una ecología integral.
7. Salvaguardar y cultivar nuestra casa común, protegiéndola de la explotación de sus recursos, adoptando estilos de vida más sobrios y buscando el aprovechamiento integral de las energías renovables y respetuosas del entorno humano y natural, siguiendo los principios de subsidiariedad y solidaridad y de la economía circular.

La base de toda esta reflexión está en la doctrina social y en la oportunidad de configurar narrativas simbólicas de interrelación entre

las diferentes instituciones humanas y los problemas sociales, es importante destacar dos categorías de la reflexión sobre formar lo humano. La mística y la experiencia de humanidad.

## 6.2 La mística como base fundamental de un proyecto humano evangélico

El término de “experiencia” comienza a entrar pausadamente en la reflexión católica. Ratzinger hablando de la Iglesia primitiva dice:

La conversión al cristianismo del mundo antiguo no fue el resultado de una acción planificada por la Iglesia, sino el fruto de una constatación de la fe que se hacía visible en la vida de los cristianos y en la comunidad de la iglesia. Lo que ha constituido la fuerza misionera de la iglesia antigua fue la invitación real, de experiencia en experiencia (1989, p. 31).

La encíclica *Deus Caritas Est* asume la teología de la donación abandonando un acercamiento conceptual, ideológico o simplemente unidisciplinar a la realidad divina, para dar lugar a la experiencia mística del amor que se da y se manifiesta. El cristianismo es un encuentro con una persona que cambia y compromete. Se da en la experiencia del discípulo y se manifiesta en el testimonio del mismo. Y la encíclica *Caritas in Veritate* no solo reafirma la experiencia sino que la pone como base del compromiso social.

El amor «*caritas*» es una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz. Es una fuerza que tiene su origen en Dios, Amor eterno y Verdad absoluta. Cada uno encuentra su propio bien asumiendo el proyecto que Dios tiene sobre él, para realizarlo plenamente: en efecto, encuentra en dicho proyecto su verdad y, aceptando esta verdad, se hace libre (cf. *Jn* 8,22). La caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia. Todas las responsabilidades y compromisos trazados por esta doctrina provienen de la caridad (CV 1,2).

La experiencia mística pone al hombre en relación con ese fundamento último que solo es posible expresarlo en términos simbólicos y que en la teología se ha llamado el ágape. Únicamente una experiencia mística relaciona con Dios, una relación que constituye a los hombres como sujetos pasivos de la apelación y como amor y por amor. Quien ha tenido esa experiencia la comunica. Es su deber imperioso ser testigo de que ha sido elegido y ha sido llamado. No por deber ni por imposición, sino por su carácter difusivo, el amor impele a la acción testimonial. Quien ha sentido el paso de Dios por las habitaciones de los hombres, es quien tiene la experiencia del acontecimiento definitivo y, con temor, da testimonio de las incalculables posibilidades para la historia humana.

El compromiso ético está unido a la experiencia. La única experiencia ética original es la cercanía de lo Incondicionado como llamamiento al ser humano en su carne. La experiencia fundamental que origina la ética es una cercanía íntima con la fuente que es el mismo amor. Quien siente la experiencia solo puede testimoniarla. De lo contrario, la ética se reduce a un deber al estilo kantiano, a una imposición heterónoma o a una búsqueda incesante e inútil de fundamento. Solo desde la llamada del amor, el hombre se constituye como amor y da amor a todo hombre. Este amor a todo hombre no es un amor universal abstracto sino el reconocimiento de cada ser humano como destinatario irrecíproco del amor. Si hay reciprocidad no puede haber legítimo amor.

Dios es el mejor amante porque Él mismo es amor (ágape). En la primera carta de San Juan se dice específicamente “Dios es ágape” (I Jn 4,8) y por eso puede ser pensado en términos de don y de donación. El amor ágape tiene dos características especiales: se da sin condiciones previas y no pretende poseer al donatario como un objeto sino llenarlo de donación. El amor excluye todo ídolo pues en la donación el sujeto no aferra al otro con sus conceptos, sino que se abandona totalmente a él. Dios no es un concepto sino una acción de donación, de entrega y, si se quiere comprender, solo puede hacerse en la experiencia de la donación. Se puede en un cuadro, sintetizar el esquema de esta clave de lectura (tabla 6.1).

**Tabla 6.1.** Relación, revelación y experiencia

Revelación	Experiencia	Testigo
Amor	Mística	Testimonio
Donación	Ágape	Interdonación
Donante	Hombre como sujeto pasivo	Respuesta al don
Dios en Cristo	Hace discípulos	Teología moral social

Fuente propia.

El discípulo es quien ha tenido la experiencia de Dios en Jesucristo y la respuesta a esa experiencia que es una llamada, es el testimonio (el discípulo va al mundo y expresa su experiencia). El discípulo no es un técnico o un ingeniero social, no es un profeta de desgracias ni un contestador profesional, no es un trabajador psicológico o social, sino que va más allá: es el testigo de la vida, es la antorcha de la luz, es el amante de los hombres. No es la vida, la luz y el amor sino el testigo que va a llevar la vida, la luz y el amor. Y no es una imposición ni un mandato en sí, sino una iluminación y una propuesta. El número 226 del documento de Aparecida sintetiza así las acciones que se han de emprender para llegar realmente a la realización del proceso experiencia-testimonio:

Hemos de reforzar en nuestra Iglesia cuatro ejes:

- a. *La experiencia religiosa.* En nuestra Iglesia debemos ofrecer a todos nuestros fieles un “encuentro personal con Jesucristo”, una experiencia religiosa profunda e intensa, un anuncio kerigmático y el testimonio personal de los evangelizadores, que lleve a una conversión personal y a un cambio de vida integral.
- b. *La vivencia comunitaria.* Nuestros fieles buscan comunidades cristianas, en donde sean acogidos fraternalmente y se sientan valorados, visibles y eclesialmente incluidos. Es necesario que nuestros fieles se sientan realmente miembros de una comunidad eclesial y corresponsables de su desarrollo. Eso permitirá un mayor compromiso y entrega en y por la Iglesia.

- c. *La formación bíblico-doctrinal.* Junto con una fuerte experiencia religiosa y una destacada convivencia comunitaria, nuestros fieles necesitan profundizar el conocimiento de la Palabra de Dios y los contenidos de la fe ya que es la única manera de madurar su experiencia religiosa. En este camino acentuadamente vivencial y comunitario, la formación doctrinal no se experimenta como un conocimiento teórico y frío, sino como una herramienta fundamental y necesaria en el crecimiento espiritual, personal y comunitario.
- d. *El compromiso misionero de toda la comunidad.* Ella sale al encuentro de los alejados, se interesa de su situación, a reencantarlos con la Iglesia y a invitarlos a volver a ella (Celam, 2007).

Estos cuatro ejes indican todo el proceso: una experiencia de fe, una vivencia comunitaria de la experiencia, una profundización de la Palabra y como consecuencia de la experiencia, la misión: *voy porque he sido llamado*. Aquí se ve claramente que se pasa de una formación meramente intelectual, conceptual y tradicional a una formación de tipo experiencial y testimonial. Hay que sacar las consecuencias de esto. Se cambia el proceso de formación y se va a otro proceso que es el indicado en la Sagrada Escritura: “estoy aquí porque me has llamado”. La ética cristiana no es así una simple obediencia a un mandato o el cumplimiento de una ley externa, sino una exigencia de respuesta a un llamado, o aún más, la ética es la expresión de lo que se es, un amado amante. Se supera la excesiva autonomía del sujeto y se pasa a una heteronomía amorosa: respondo porque he sido llamado con un amor absoluto y mi respuesta es respuesta amorosa, no obligada o simplemente temerosa.

### 6.3 Del concepto de humanismo cristiano a la experiencia de humanidad

En el 2015 el papa Francisco propone el *nuevo humanismo en Jesucristo*. No es exactamente la repetición de lo que es el humanismo

cristiano en los papas anteriores pues introduce algunos cambios de perspectiva. Ya el papa Benedicto XVI había comenzado a aceptar una nueva forma de concebir el humanismo integral o cristiano:

Un humanismo que excluye a Dios es un humanismo inhumano. Solamente un humanismo abierto al Absoluto nos puede guiar en la promoción y realización de formas de vida social y civil –en el ámbito de las estructuras, las instituciones, la cultura y el ethos–, protegiéndonos del riesgo de quedar apresados por las modas del momento (CV 78).

Pero ya en la *Deus Caritas Est* (DCE) del 2005 plantea una verdadera revolución epistemológica en la reflexión teológica de la Iglesia pues pasa de la presentación doctrinal de tipo conceptual a una visión mística experiencial. Plantea metodológicamente una teología fenomenológica, es decir, lo que aparece a los ojos de la fe aparece también al mundo. Podemos resumir las ideas de la *Deus Caritas Est* en esta frase: “quien ha recibido el don, sólo puede testimoniarlo”. Los creyentes que han tenido la experiencia del amor, se ven impulsados a ser sus testigos en el mundo. La mística tiene un carácter social: lo que se recibe y se vive es lo que se da. En un mundo que vive en la superficie, que busca lo inmediato, que consume y que excluye, ha desaparecido el asombro, la contemplación, la fascinación ante lo incondicionado. Por eso hoy, lo importante es lo pasajero, lo líquido, lo efímero. No importa si muchos hombres caen a los lados, excluidos de la historia y de la vida. La encíclica, por el contrario, recuerda algo sólido: el misterio del amor que se revela, que descentra al hombre y lo pone de cara a los que sufren, a los que piden que se testimonie el amor. Esa es la tarea: ser testigos creíbles del amor pues la credibilidad está en el testimonio y no en el concepto. Aunque la encíclica no niega las fuentes tradicionales de la doctrina social de la Iglesia como la razón y el derecho natural (DCE 28a), sin embargo, las pone en otra perspectiva: la contemplación del don que se da y el testimonio de ese don, el bien va más allá de la conceptualización racional. El concepto explica, pero el don hace vivir. El cristianismo no es una decisión ética o una grande idea, sino el encuentro con un acontecimiento, con una persona, que da a la vida un nuevo horizonte y con este, la dirección decisiva (DCE 1).

Frente a las críticas hechas a la Modernidad y desde la Modernidad a la conceptualización y a su fundamento, el éxtasis místico plantea otras bases para la acción: mostrar el amor como fenómeno total que convoca al testimonio y desde allí posibilita la ética.

La experiencia de lo divino es una experiencia vital y después de experimentarla, se comunica. “El eros... nos remonta en éxtasis hacia lo divino (...) y el ágape expresa la experiencia del amor como descubrimiento del otro, superando todo egoísmo” (DCE 5,6). Eros y ágape son esenciales al mensaje cristiano. El eros le da carne y el ágape le da espíritu. Si se separaran, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales, fundamentales de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular, que tal vez podría considerarse admirable pero netamente apartado del conjunto de la vida humana (DCE 7).

Lo humano y lo divino no son extraños ni están superpuestos. Son la expresión de la totalidad del ser humano. En lo más profundo de la carne resuena la llamada del amor y la donación del amor hace vibrar sus más íntimas entrañas. En la inmanencia de la carne se revela la vida y en la autoafección del ser humano se manifiesta el don como amor. Se abre así la posibilidad de pensar el humanismo de otra forma, no como corriente filosófica o teológica, o como la ideología de un grupo o una región, sino como una forma de vivir evangélica. Casi que se podría decir que es mejor denominarlo *el proyecto humano según el evangelio* lo que permite una aplicación intercultural, abierta, ecuménica y ampliamente humana, permitiendo reconocer la contribución que pueden hacer todas las tradiciones religiosas a la construcción de una buena sociedad (Congregation for Catholic Education, 2013, p. 20).

## 6.4 Experiencia humana de interrelación, mística y modo de vida, el nuevo humanismo de Francisco

El papa Francisco ha ido planteando una concepción nueva del humanismo cristiano, un *nuevo humanismo* no tanto en términos teóricos sino prácticos. Dijo en 2015:

No quiero esbozar aquí en abstracto un «nuevo humanismo», una cierta idea del hombre, sino sencillamente presentar algunos rasgos del humanismo cristiano que es el de los «sentimientos de Cristo Jesús» (Flp 2, 5). Los mismos no son abstractas sensaciones provisionales del alma, sino la cálida fuerza interior que nos hace capaces de vivir y de tomar decisiones.

Presenta los tres rasgos del nuevo humanismo: la humildad, el desinterés y la bienaventuranza. Estos rasgos impiden la obsesión por el poder. Las tentaciones que atentan contra este humanismo son: el pelagianismo que conduce a poner la confianza en las estructuras, en las organizaciones, en las planificaciones perfectas, siendo abstractas; y el gnosticismo que conduce a confiar en el razonamiento lógico y claro, que pierde la ternura de la carne del hermano. El nuevo humanismo que presenta Francisco implica: la inclusión social de los pobres, pobreza evangélica, capacidad de diálogo y de encuentro, amor como vínculo entre los seres humanos, construir juntos haciendo proyectos no solo entre católicos sino juntamente con todos los que tienen buena voluntad, los creyentes son ciudadanos, la nación como una obra colectiva, no construir muros ni fronteras sino puentes, plazas y hospitales de campaña. Dice Leonardo Franchi:

El enfoque pedagógico adoptado por Francisco es claro: usar lo que podría ser un concepto abstracto (como el humanismo) y ubicarlo en la vida diaria y en la experiencia de los cristianos. Si bien esto podría parecer simplista, sugiero que la realidad es bastante diferente. El papa Francisco ha reconocido la profundidad de los desafíos enfrentados por la Iglesia en su misión, en especial la pérdida de la gramática de la teología y las expresiones culturales de la fe, especialmente en el medio de la piedad popular. Para el papa Francisco, un humanismo cristocéntrico es una capa de apoyo necesaria para la ‘educación ecológica’ y constituye una respuesta apropiada a la ‘emergencia educativa’ diagnosticada por el papa Benedicto XVI (2016, p. 6).

## 6.5 La experiencia de humanidad como formación humanista integral cristiana

La formación humana corre el riesgo de ser una simple instrucción teórica tradicional, envilecida por los afanes de una erudición humanista reducida al concepto, propicia para las élites o herramienta de poder de las instituciones. Muchas de estas concepciones no permiten la construcción de sentido en la formación como condición de humanidad. La tarea formativa no expresa conceptos sobre la adecuada humanidad sino que es una experiencia humanizante, donde la educación provoca y provee lugares de humanidad.

En su modelo pedagógico, en cada uno de los programas y ciclos de formación que ofrecen las escuelas católicas, la experiencia cristiana se traduce en reconocimiento, fraternidad y solidaridad. Encuentro con el rostro del otro, contemplación de la naturaleza y contribución equilibrada a la transformación del entorno se convierten en las capacidades que forman toda la experiencia humanizadora del quehacer formativo en todas las disciplinas y áreas del conocimiento. Para el momento actual, esta tarea se resume en un conocimiento significativo que innova socialmente transformando la realidad. Para lograr este cometido se establecen dos dimensiones en el quehacer de todos los miembros de la comunidad educativa.

La primera dimensión es que lo humano se reconoce en la experiencia del don, por ende, la primera oportunidad que ofrece la formación humanista cristiana es agradecer el don que se da, reconocer el rostro del otro y configurar una ética-estética del cuidado. Todo se da, el evangelio en la cultura es un acto amoroso, por ende, asumir el rostro del diferente, dejarse interpelar por la humanidad del excluido, apropiarse en el aula de clase la pedagogía de la ternura no es una labor intelectual de los administradores, docentes, empleados y estudiantes de la escuela católica, sino una actitud vivida, experimentada. Si algo ha fracturado la comprensión del sentido humano ha sido la división que hemos hecho de la experiencia y el pensamiento y de la fe y la razón. Los alcances de la ciencia son humanizantes, la ciencia en cuanto ciencia debe ser concebida con

finos humanizadores. La excelencia y la transformación académicas no pueden anclarse en una separación de las dimensiones técnico-científicas respecto a lo humano. El sentido de humanidad se esclarece y acontece en la relación íntegra entre: virtud-labor; conocimiento-mística; espíritu humano-tecnociencia. La apuesta por la innovación de la escuela católica, esclarece que toda construcción humana en la cultura promueve la transformación integral de la vida humana. La innovación no es una estrategia del momento sino una actitud que acontece en cada acción de transferencia, investigación y currículo, y permite renovar, actualizar y medir el impacto social pertinente de la experiencia vital. “Los fracasos de la ciencia y la técnica actual provienen de su deshumanización y el divorcio de humanismo y técnica es el que ha ocasionado los grandes colapsos (...). Unas [las humanidades] tienen la sabiduría sin eficacia, y la otra [la ciencia] la eficacia sin sabiduría” (Serres, 1995, p. 16).

La segunda dimensión es que la cultura humana acepta el llamado a la gratuidad, a la provocación de humanizarse, a recibir el regalo gratuito de Jesucristo don del Padre. Lo que por muchos siglos se ha denominado experiencia humana, indica la aceptación de un llamado personal y comunitario a vivir hábitos, valores y actitudes de humanización, búsqueda incesante de sentido, oportunidad de relacionamiento y encuentro en las cuatro relaciones del sentido humano, presentes en el pensar originario y la experiencia cosmoteándrica. Estas cuatro relaciones: el cuidado de sí, el cuidado del otro, el cuidado del hábitat y el cuidado de lo espiritual, exploran las posibilidades de restauración del sentido pleno de lo humano. Aceptar el llamado a la humanización es construir cultura de la vida. Este llamado gratuito y amoroso es multidimensional. En el escenario educativo, cultivar la ciencia, la técnica, la tecnología, apropiarse las innovaciones tecnológicas, procurar nuevas creaciones artísticas y lúdicas, proveer relacionamiento, se manifiestan en valores y esos valores permiten alcanzar la transformación y el desarrollo integral. Esta es la misión de la experiencia humanizadora de cualquier actividad de la institución educativa católica. Centrar los esfuerzos en el cuidado de la vida y de las relaciones inter y transdisciplinaria, permite experimentar el diálogo, el encuentro, el amor, la esperanza y la inclusión. Desde esta integración se plenifica la tarea formativa humanizadora: conectar

cosmos, *antropos*, sentido y comunidad. Cultivar el sentido humano es una tarea que se desarrolla en todas las dimensiones de la vida social. El cultivo de lo humano es una tarea transformadora porque activa en cada ser humano sus capacidades como persona, como ciudadano y como profesional, esas capacidades se manifiestan en valores y esos valores permiten alcanzar la transformación y el desarrollo integral. Esta es la misión de la experiencia humanizadora de cualquier actividad de la educación católica.

El hombre se valoriza no aislándose sino poniéndose en relación con los otros y con Dios. Por tanto, la importancia de dichas relaciones es fundamental. Esto vale también para los pueblos. Consiguientemente, resulta muy útil para su desarrollo una visión metafísica de la relación entre las personas. A este respecto, la razón encuentra inspiración y orientación en la revelación cristiana, según la cual la comunidad de los hombres no absorbe en sí a la persona anulando su autonomía, como ocurre en las diversas formas del totalitarismo, sino que la valoriza más aún porque la relación entre persona y comunidad es la de un todo hacia otro todo (CV 53).

## 6.6 La *Veritatis Gaudium* y sus propuestas

El documento presenta cuatro grandes criterios de renovación que se presentan a continuación.

El primero de ellos es *la siempre nueva y fascinante buena noticia del Evangelio de Jesús*. La piedra angular es la experiencia mística del Señor y su consecuente testimonio de vida. Sin experiencia y testimonio no hay evangelización, habrá adoctrinamiento o amaestramiento. Favorecer la experiencia de vivir como Iglesia una *mística de nosotros* y la hermandad universal, para entender el cosmos como *red de relaciones* y para conseguirlo una *espiritualidad de la solidaridad global*. O se retorna a la experiencia del Señor o se desaparece como Iglesia. Se requiere una actitud contemplativa del misterio de Dios (experiencia y menos conceptualizaciones) con una teología renovada para la cultura del siglo XXI.

El testimonio pasa por hechos muy concretos frente a los cuales hay que estar precavidos: la obsesión con el consumo y la prosperidad material en sí mismos, la preocupación por el *ranking* social o académico, el descuido de los más vulnerables, el estilo de vida de los docentes y directivos... El principio de que *menos es más* es una potente máxima pedagógica para los que hacen las políticas educativas católicas. Pero también hay propuestas que se han de tener en cuenta: brindar oportunidades para la mística: retiros, eucaristías, asistencia espiritual, oración, arte, ecología, literatura..., constituir una comunidad académica de “doctores, pastores y místicos” (todo en uno) con testimonio de vida, relacionar la experiencia con la ética como consecuencia y no como mandato o norma.

El segundo se puede enunciar como *el diálogo a todos los niveles*, “no como una mera actitud táctica, sino como una exigencia intrínseca para experimentar comunitariamente la alegría de la Verdad y para profundizar su significado y sus implicaciones prácticas”. El diálogo en todos los campos, y no por razones *tácticas*, sino por una búsqueda común de la verdad a la luz de una *cultura del encuentro*, diálogo con representantes de otras religiones y personas de otras creencias. “Es necesario llegar a donde surgen las nuevas historias y paradigmas”. La escuela o facultad católica no es una institución de la Iglesia sino la comunidad de la Iglesia en la educación. El fomento activo de buenas relaciones interpersonales entre los funcionarios de la escuela y entre funcionarios y estudiantes es una manifestación de la armonía (*communio* en términos teológicos) que hace un testimonio clave ante los demás.

Punto importante es el diálogo intercultural en el mundo de hoy comprendido desde la donación del amor y el reconocimiento del otro. Este diálogo intercultural tiene repercusiones muy valiosas en la formación de los alumnos y en el currículo de los estudios.

Para un correcto planteamiento de la intercultural se requiere, pues, un sólido fundamento antropológico, que se base en la íntima naturaleza de *ser relacional* de la persona humana, la cual, sin las relaciones con los demás no puede vivir ni desplegar sus

potencialidades. El hombre y la mujer no son solamente individuos, una especie de mónadas autosuficientes, sino que están abiertos y orientados hacia aquello que es diverso de ellos mismos. El hombre es persona, un ser en relación, y que se comprende en relación con el otro. Sus relaciones alcanzan su naturaleza profunda si se fundan en el amor, al cual aspira toda persona para sentirse plenamente realizada, tanto respecto al amor recibido como, a su vez, a la capacidad de donar amor. “El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente (...). En esta dimensión el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad” (Congregación para la Educación Católica, 2013).

Una relación importantísima existe entre la Encíclica *Laudato Si'* y la *Veritatis Gaudium*. *Laudato Si'* ofrece una nueva dirección en el pensamiento educativo católico pues permite descubrir la conectividad de toda la creación, la compleja relación de la relación multidimensional del ser humano consigo mismo, con otros humanos, con la Tierra y con Dios. Es la armonía de la cuaternidad como construcción de un mundo más humano. Esta armonía es un marco conceptual fuerte y una herramienta pedagógica potente. Mientras que el concepto de humanismo integral sugiere una ideología de un grupo, el término de *ética ecológica integral* indica un problema global que necesita una acción universal que compromete a todos los seres humanos: simplicidad de la vida en un mundo consumista, contemplación agradecida de los dones recibidos de Dios, preocupación por las necesidades de los pobres (austeridad solidaria) y cuidado de la casa común. (Ver Figura 6.1).

La ética ecológica integral supone la creación y el uso de un lenguaje común. Muchas veces se emplea un lenguaje comprensible para la misma Iglesia pero incomprensible para los no cristianos. Se da la sugerencia de que se emplee un lenguaje según las culturas y espacios, y no simplemente un lenguaje teológico que pocos pueden entender, y el lenguaje de esta ética lo permite.

Figura 6.1. Ética del cuidado



Formación Integral para la transformación social y humana

w w w

Fuente propia.

En tercer lugar, se plantean *la inter y la transdisciplinariedad ejercidas con sabiduría y creatividad a la luz de la Revelación*, necesaria para comprender mejor las realidades complejas del mundo y del misterio y no como huida hacia el relativismo. Supone un sistema de estudio eclesial interdisciplinario y transdisciplinario, tanto en contenido como en método. Los cursos eclesiales deben ofrecer *una pluralidad de campos de conocimiento* que correspondan a la riqueza de la realidad. Pero también esto se aplica a los currículos de las instituciones católicas que a veces parecen una colcha de retazos por su fragmentación disciplinar.

En cuarto lugar, *la necesidad urgente de crear redes* “entre las distintas instituciones que, en cualquier parte del mundo, cultiven y promuevan los estudios eclesiales, y activar con decisión las oportunas sinergias también con las instituciones académicas de los distintos países y con las que se inspiran en las diferentes tradiciones culturales y religiosas”. Lanzar “institutos de investigación especializados en el estudio de los problemas de época que afligen a la humanidad hoy y hacer soluciones apropiadas y realistas”. La imagen de un mundo coherente debe ser el punto de partida, “el poliedro, que refleja la concurrencia de todas las partes que conservan su peculiaridad.”

Un primer punto que se puede extraer de este criterio es el uso de la tecnología en la educación. La formación virtual u *online* es una exigencia hoy no solo desde el punto de vista de la innovación sino también de la solidaridad. La educación virtual permite llegar a lugares aislados, comunidades lejanas, personas con dificultad de hacer presencia física, así como también ayudar a comunidades que no tienen instituciones educativas. La misma formación religiosa o la formación para religiosos y religiosas puede beneficiarse de la formación virtual y de la comunicación electrónica, teniendo las debidas cautelas.

Un segundo punto, también derivado de la *Evangelii Gaudium*, propone nuevas prioridades en la reflexión teológica indicadas en *Laudato Si'*, para “entrar en un diálogo” entre estudiosos de diferentes convicciones religiosas y de diferentes competencias científicas que esté orientado al cuidado de la naturaleza, a la defensa de los pobres, a la construcción de redes de respeto y de fraternidad. No se trata de volver a las discusiones apologéticas sobre temas filosóficos o teológicos que, muchas veces, conducen a estériles discusiones, sino a que se busca solucionar los problemas de la humanidad en una conjunción de voluntades. En este sentido, el trabajo conjunto por alcanzar los objetivos del milenio es una muestra clara de solución de problemas mundiales.

Tercer punto es la creación de redes: apoyar la gestión de la cooperación, inclusión y creación de redes. Se puede pensar en redes asociativas con otras universidades católicas, institutos de formación, facultades de teología; redes de formación con comunidades religiosas, redes de difusión del conocimientos teológicos y pedagógicos; redes de colaboración con instituciones en regiones menos desarrolladas (intercambio de profesores, cursos y materiales).

Importantes en este campo son las redes de solidaridad como una herramienta de apoyo mutuo, cómo solucionar dificultades de manera colectiva y a través de la acción directa. Pero más que una herramienta es extender unas prácticas de ayuda, una cultura de empoderamiento y de apoyo mutuo entre personas o grupos. Se

busca favorecer la formación de comunidad, evitar la cultura del pedir a otros, y formar para asumir con autonomía la propia vida. Estas redes pueden lograr crecimiento en participación social, política, económica, religiosa mediante la acción conjunta de una comunidad apoyada por otras comunidades.

La educación al humanismo solidario tiene la grandísima responsabilidad de proveer a la formación de ciudadanos que tengan una adecuada cultura del diálogo. Por otra parte, la dimensión intercultural frecuentemente se experimenta en las aulas escolares de todos los niveles, como también en las instituciones universitarias; por lo tanto es desde allí que se tiene que proceder para difundir la cultura del diálogo. El marco de valores en el cual vive, piensa y actúa el ciudadano que tiene una formación al diálogo está sostenido por principios relacionales (gratuidad, libertad, igualdad, coherencia, paz y bien común) que entran de modo positivo y categórico en los programas didácticos y formativos de las instituciones y agencias que trabajan por el humanismo solidario (Congregación para la Educación Católica, 2017, p. 14).

La conciencia de un mundo interconectado genera nuevos elementos culturales y espirituales que han de ser tenidos en cuenta. Algunos de ellos son la cultura del encuentro, el respeto a las diferencias, la inclusión de todo humano, el sentido de comunidad planetaria, la transdisciplinariedad de las ciencias, la participación ciudadana crítica, la transferencia responsable, la solidaridad universal, la libertad responsiva, la solidaridad. La realización de estos elementos convoca la acción de los centros católicos de formación como colaboradores con muchas otras instituciones en la construcción de la comunidad humana plena, aportando desde lo propio de su identidad: la persona de Jesucristo revelador de plena humanidad.

## 6.7 Conclusiones

Solo partiendo de la mística podremos relanzar nuestras instituciones educativas. Solamente desde allí tendrá credibilidad nuestra fe.

El nuevo humanismo cristiano no es de conceptos y teorías. Es de vivencia mística de la centralidad de Jesucristo, de su rostro de misericordia, del amor dado y entregado.

El amor es la donación que hemos de aceptar y a la que hay que responder con amor, especialmente con una ética amorosa que nos haga solidarios con la naturaleza, con el otro y con los pobres de una manera especial. Somos un don que se comunica.

Hay que emplear sin miedo los recursos de las ciencias, de las tecnologías y los avances pedagógicos, pero mirando siempre a los seres humanos como objetivo de nuestra acción.

Todo se resume en una ética integral del cuidado amoroso, en la que son expertas las mujeres y especialmente las religiosas en la Iglesia.

## Referencias

- Benedicto XVI, papa. (2005). Carta encíclica *deus caritas est*. Recuperado de [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html)
- Benedicto XVI, papa. (2009). Carta encíclica *Caritas in Veritate*. Recuperado de [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.pdf](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.pdf)
- Francisco, Papa. (2013) Exhortación apostólica evangelii Gaudium. Recuperado de [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)
- Francisco, Papa. (2015) Carta encíclica *laudato si'* sobre el cuidado de la casa común. Recuperado de [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)
- Francisco, Papa. (2016) Exhortación apostólica postsinodal amoris laetitia. Recuperado de [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20160319\\_amoris-laetitia.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html)

- Francisco, Papa. (2018) Constitución apostólica *Veritatis Gaudium* sobre las universidades y facultades eclesíásticas. Recuperado de [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20171208\\_veritatis-gaudium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html)
- Francisco, Papa. (2018) *Exhortación apostólica gaudete et exsultate*. Recuperado de [https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20180319\\_gaude-te-et-exsultate.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaude-te-et-exsultate.html)
- Juan Pablo II. (1979) *Sapientia Christiana*. Recuperado de [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jp-ii\\_apc\\_15041979\\_sapientia-christiana.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_15041979_sapientia-christiana.html)
- Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe. Celam. (2007). *Documento conclusivo V Conferencia General*. Aparecida: Celam. Recuperado de <https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>
- Congregation for Catholic Education. (2013). *Educating to intercultural dialogue in Catholic schools. Living in harmony for a civilization of love*. Recuperado de [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20131028\\_dialogo-interculturale\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20131028_dialogo-interculturale_en.html)
- Congregación para la Educación Católica. (2013). *Educar al diálogo intercultural en la escuela católica. Vivir juntos para una civilización del amor*. Recuperado de [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20131028\\_dialogo-interculturale\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20131028_dialogo-interculturale_sp.html)
- Congregación para la Educación Católica. (2017). *Educar al humanismo solidario*. Recuperado de [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20170416\\_educare-umanesimo-solidale\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20170416_educare-umanesimo-solidale_sp.html)
- Franchi, L. (2016). *Laudato Si'* y la educación ecológica. Implicaciones para la educación católica. Pensamiento educativo. *Revista de Investigación Educativa Latinoamericana*, 53(2), 1-13.
- Francisco I, Papa. (2020). *Pacto global educativo*. Recuperado de <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2020-10/papa-francesco-video-mensaje-pacto-global-educativo.html>
- Francisco I, papa. (2015). *Meeting with participants in the Fifth Convention of the Italian Church*. Recuperado de [http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/november/documents/papa-francesco\\_20151110\\_firenze-convegno-chiesa-italiana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html)

- Francisco I, papa. (2015) *Encuentro con los participantes en el V congreso de la Iglesia italiana*. Recuperado de [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/november/documents/papa-francesco\\_20151110\\_firenze-convegno-chiesa-italiana.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151110_firenze-convegno-chiesa-italiana.html)
- Ratzinger, J. (1989). *Esercizi di fede, speranza e carità*. Milán: Jaca Book.
- Serres, M. (1995). Cómo acabar el divorcio entre científicos y humanistas. *Síntesis*, 142.

## Capítulo VII

# Los pilares franciscanos: una apuesta por la interculturalidad y el diálogo para una economía de comunión

*Catherine Jaillier Castrillón\**

### 7.1 Introducción

El papa Francisco convocó para el año 2020 a una reunión de jóvenes de estudios económicos y áreas afines para pensar una economía que ayudase a “evitar el suicidio de la humanidad” –expresión con la que se encabeza el titular de *Vatican News*– publicado el 14 de mayo de 2019<sup>1</sup>. Todo su pontificado ha tenido un sello muy relacionado con San Francisco de Asís, personaje cuya presencia dio testimonio de comunión con los demás, en especial los más pobres, con la naturaleza y el cosmos, con territorios y poblaciones que

---

\* Doctora en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, magíster en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, licenciada en Música de UNAC, publicista de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente del Centro de Humanidades, investigadora del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3087-2227>. Correo: [Catherine.jaillier@upb.edu.co](mailto:Catherine.jaillier@upb.edu.co)

<sup>1</sup> Véase <https://www.vaticannews.va/es/papa/news/2019-05/scholas-occurrentes-jovenes-papa-francisco-encuentro-economia.html>

profesaban otros credos, todo en búsqueda de la escucha, el diálogo y el camino para una paz universal. Hoy se necesitan todas esas apuestas, actualizadas en nuevos contextos, una economía profética que ayude a dar un giro a las formas tradicionales de la economía que han puesto en riesgo a la humanidad y al planeta, y que ayude a tender puentes y lazos que conduzcan a la construcción de paz.

Este trabajo es resultado del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura de la Universidad Pontificia Bolivariana y del grupo de estudio sobre economía civil conformado por docentes de diversas disciplinas de las ciencias sociales y humanas. La pregunta orientadora es: ¿Cuáles son esos pilares franciscanos que potencian la interculturalidad y el diálogo en una economía de comunión que sea presencia profética hoy?

## 7.2 Metodología

Desde un análisis hermenéutico se ponen en relación textos de la espiritualidad franciscana y de algunos aportes contemporáneos sobre economía de comunión. Cabe anotar que la obra de *Las florecillas* de San Francisco y el *Cántico del sol* han sido riqueza para la literatura y para la piedad popular, han pasado por la vía de la tradición, la oralidad, las traducciones y ediciones diversas con todo lo que ello implica para un texto. Hay numerosas ediciones, entre las italianas están:

- 1.<sup>a</sup> Según la lección del código Fiorentino, editada por A. Manelli y publicada de nuevo por Luis Manzoni (2.<sup>a</sup> ed., eu 8.<sup>o</sup>, páginas 293: Roma, 1902).
- 2.<sup>a</sup> Edición de A. Cesari, *Riscontrati su moderne stampe per cura di R. Fornaciari* (págs. XX-483; Florencia).
- 3.<sup>a</sup> Edición de L. Amoni, *raffrontati col testo di Biblioteca Angelica e coi codici della Laurenziana e Vaticana* (págs. XI-400; Roma).
- 4.<sup>a</sup> Edición de Passerini, ilustrada por Razzolini (en 16.<sup>a</sup>, páginas XI-317; Milán, 1908).
- 5.<sup>a</sup> Quinta edición de Padovan, *annotata, riletta e migliorata* (págs. XXXV-404; Milán, 1927).
- 6.<sup>a</sup> Edición de Della-Torre (en 16.<sup>o</sup>, págs. 285; Turín, 1909).
- 7.<sup>a</sup> Segunda edición

corregida de Passerini, con ilustraciones (Florenca). 8.<sup>a</sup> Edición de Gallerati-Scoti, secondo quella di A. Cesari, bellamente prologada (págs. XXXIV-484; Florenca, 1925). 9.<sup>a</sup> Edición anotada por P. F. Sarri da un codice della Biblioteca Reale di Torino, con reproducción discretísima de unas 50 xilografías del siglo XVII (págs. 200; Vallecchi, Florenca). 10.<sup>a</sup> I Fioretti di San Francesco, l'Addio alla Verna e Il Cantico delle creature. Introducción y nota de A. Mori (Società Ed. Intern. Turín) (Sureda Blanes, 1980).

Para este artículo se siguió la versión que tiene la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, que corresponde a la versión castellana—previo cotejo de los antiguos códices italianos—escrita por Francisco (Sureda Blanes, 1980), sexta edición, Madrid Espasa-Calpe.

### 7.3 De la leyenda a la enseñanza

Acercarse a la espiritualidad franciscana ayuda a encontrar unos pilares que pueden ser considerados en la reflexión económica de hoy. Sin tener en cuenta directamente las reglas o los textos de carácter legislativo de la orden franciscana, este trabajo tendrá presente como fuentes textuales *Las florecillas* y el *Cántico del sol*. Estas son dos obras muy conocidas por toda la tradición cristiana, por la literatura y el arte, y con ellas se relaciona los elementos de la espiritualidad franciscana. Según Vega (2011) en “Lingua, cultura e discorso nella traduzione dei francescani” estas dos obras son *espiritualidad social*, es decir “aquella espiritualidad que, saliendo de las paredes del convento, se hace vida social, cultura de convivencia y leyenda popular” (p. 32).

La propuesta de vida de San Francisco de Asís, no puede quedarse en un ejercicio legendario y novelesco sino en su enseñanza y testimonio: una vida que llevó a modificar y a cuestionar las fuerzas sociales, políticas y económicas de la época, tanto en Asís como en los mismos ámbitos religiosos y conventuales de otras zonas europeas. Aunque su relación con la naturaleza y la creación es clara, también

lo es el haber sido hijo de un comerciante de telas y, por tanto, haberse educado en un espacio en el que el mercado y la circulación de bienes lo llevaba a revisar otras formas de participación y de dinámicas relacionales en las que podían entrar los menos favorecidos y los despreciados de un sistema económico.

El problema de todos los tiempos está en las relaciones de las personas con los bienes y con sus hermanos. El libro del Apocalipsis es directo al referirse a pecados como la envidia, el lujo, la codicia, y todo lo que nace de la desproporción en la distribución de bienes y la falta de solidaridad y caridad. En Ap 18,16-17 dice: “Ay ay, la ciudad vestida de lino, púrpura y escarlata, resplandeciente de oro, piedras preciosas y perlas, que en una hora ha sido arruinada tanta riqueza” y en Ap 18,19 continúa “Ay, ay la ciudad, con cuya opulencia se enriquecieron cuantos tenían las naves en el mar; que en una hora ha sido asolada”. Llevar el mensaje del Evangelio es tarea de todos. Ap 10,11 dice: “tienes que profetizar otra vez contra muchos pueblos, naciones, y lenguas y reyes”. Esta tarea recae en Juan y en todo el que asume la vida cristiana, estilo de vida que se distingue por el camino del amor que acoge sin distinciones y se entrega.

Teresa de Calcuta, mujer profetisa para el siglo XX decía lo siguiente en medio de hindúes, musulmanes y cristianos ‘El amor de Cristo es siempre más fuerte que el mal en el mundo, por lo tanto, necesitamos amar y ser amados’. Nuestra labor consiste en alentar a cristianos y no cristianos a realizar obras de amor. Cada obra de amor acerca a Dios (Jaillier, 2012, p. 172).

El mundo de hoy sigue dividido y refleja niveles de pobreza que, en ciertos territorios, llevan a la muerte por desnutrición, enfermedad e imposibilidad de tener lo básico para vivir. Aparte de la pobreza monetaria hay otras formas para medir la pobreza como lo son: servicios de agua, saneamiento, electricidad, ingresos/consumo y educación. Esto habla de una pobreza multidimensional que debe ser atendida. Según el Banco Mundial:

Aún queda mucho por hacer para poner fin a la pobreza extrema, y siguen existiendo muchos desafíos. Las proyecciones más recientes muestran que, si se mantiene el rumbo actual, el mundo no será capaz de erradicar la pobreza extrema para 2030. Eso se debe a que cada vez es más difícil llegar a quienes todavía viven en la pobreza extrema, dado que con frecuencia se encuentran en países en situación de fragilidad y zonas remotas. El acceso a buena educación, atención de la salud, electricidad, agua salubre y otros servicios fundamentales sigue estando fuera del alcance de muchas personas, a menudo por razones socioeconómicas, geográficas, étnicas y de género (2019).

El cambio climático y todos los cambios que va teniendo el planeta, han hecho más difícil que estas poblaciones ubicadas en zonas rurales, puedan realmente salir de su situación de pobreza. Incomunicación en vías, poca educación y sistemas de salud de alcance para todos, son algunos de los aspectos que se relacionan. Pero esto no es lo único, el problema está también en una economía de mercado que impulsa al comportamiento individualista por encima de los demás; un mercado que no está al servicio de los pueblos sino de los mercados y de una idolatría del dinero que distorsiona toda razón de ser de la humanidad. Es una urgencia pensar en una economía en la que los bienes circulen y busquen el bien común, y a su vez, respondan a un compromiso con la sostenibilidad ambiental para que se pueda seguir habitando esta casa, y para que las generaciones futuras tengan donde nacer.

El sol, el agua, la lluvia, los mares, los ríos... fueron creados para todos. La tierra fértil proporciona alimento para todos. Así ocurre en la vida monástica: los hermanos aran, siembran y la cosecha suele alcanzar para quienes están dentro del monasterio y para los visitantes, los huéspedes, los vecinos y los necesitados del lugar. Las semillas pueden sembrarse hasta esperar la nueva cosecha.

La primera enseñanza que se deduce en todo esto es el valor de la relación. Relación con la naturaleza y con los hermanos.

## 7.4 La relación en donde todos son interlocutores válidos

Algunos de los aspectos que más impactaron a Francisco de Asís fueron las relaciones en la ciudad y en los conventos y monasterios. No estaba de acuerdo con los señoríos y las diferencias, y temía que entre sus hermanos hubiera fracturas, es decir unos que tienen mayor poder que otros, fuera por lo intelectual, por lo económico o por linaje... Esto genera división y no permite ni la paz, ni el bien.

El camino de la fraternidad es un camino horizontal, no vertical. Allí, todos son interlocutores válidos y todos son importantes en la práctica de la donación. Cada uno es un don y una riqueza para el otro y para la comunidad. Las relaciones feudales y los señoríos de la época no correspondían con la propuesta del Evangelio. La burguesía naciente tomaba cada vez más fuerza dentro de las ciudades y poco a poco se iban generando cambios en búsqueda de libertad. Nace entre estos comerciantes una necesidad de asociarse para trazar otros caminos y un destino en el cual no estuvieran sometidos a los señores y a los dueños de grandes territorios. Querían participar en el campo político y social, y este grupo emergente ponía a tambalear lo que durante tanto tiempo se había constituido en una dinámica de poder.

Los *comunes* (como se llamó este tipo de asociación) se organizaron y se prestaron juramento entre sí, y ya no entre señor y vasallo. El gran sueño de los comunes fue cambiando cuando el señor dinero pasó a ocupar el centro de la existencia y la atención. Eloi Leclerc dice que “los miembros más ricos de la burguesía acaparan los cargos municipales y toman en sus manos las riendas de toda la administración y la jurisdicción. Se distinguen cada vez más del «común». Llegan incluso, como en el caso de la ciudad de Asís, a aliarse con la vieja aristocracia feudal. Se convierten en «maiores», en «patricios»” (1982). San Francisco de Asís, sabe que el camino fraterno es una alternativa, es camino de humanidad y por ello, hizo una propuesta innovadora que conversaba con la realidad histórica de los hombres del siglo XII. Propuso el sentido de la fraternidad y el valor de la relación.

El concepto “relación” es muy importante en el pensamiento franciscano, ya que sin él no podríamos comprender la importancia de esa ética mundial llamada fraternidad universal. El ser humano es un ser para el encuentro, “un ser en relación”, como decía San Buenaventura. “Fraternidad” es la concreción histórica y real de nuestro ser hermanos-en-relación. “Fraternidad” es el término utilizado por Francisco en donde se toma la persona de cada hermano como punto de partida respetando su peculiaridad. En esta relación dinámica y siempre nueva, predomina el ejercicio de la caridad orientado con predilección a la situación real de cada uno. Es importante resaltar que en este concepto se subraya la comunión de vida, una relación interpersonal más dinámica, más vital, por la que todos somos hermanos (Londoño Orozco, 2009, p. 581).

Cada relación y cada encuentro con el otro o con lo otro, transforman el ser y la mirada, y hace del otro un interlocutor posible con quien se puede dialogar. En la breve historia de San Francisco y el lobo de Gubbio, se establece un encuentro en el que se proponen construir paz como criaturas hechas por Dios. Entre los dos se establece un pacto, un acuerdo que, al cumplir, beneficia a toda la comarca y al propio lobo.

A partir de la experiencia de Francisco de Asís, se forja “una *forma mentis* y una hermenéutica, un modo de ver y de interpretar al hombre y sus problemas más profundos”, aplicable a toda época y cuyas notas características son: (a) la presencia, como consciencia de la presencia de los otros, que por ser otros lo merecen todo; (b) la relación, por la cual, todos y todo son interlocutores válidos; (c) el encuentro de los otros, como consecuencia de la inquietud que mueve a su búsqueda; (d) la acogida, por la cual, la apertura fraterna a los otros permite que moren en sí; (e) la mirada, entendida como observar en profundidad a los demás, y (f) el comportamiento fraternal, consecuencia de vivir sin reservas todo lo anterior (Rodríguez y Alvarado, 2016).

Todos los seres ocupan el lugar de criaturas, de hijos de un mismo Padre. Por tanto, toda criatura conduce a Dios. San Buenaventura

testimoniaba que “lo semejante se conoce por lo semejante y como toda criatura es semejante a Dios, o como vestigio, o como imagen, luego por toda criatura puede conocerse a Dios” (Rodríguez y Alvarado, 2016, p. 23) pues el mismo creador ha dejado su rastro allí. El hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios. Como lo expresa José Antonio Merino (1999): “nadie es tan bueno que no pueda defraudar o escandalizar, ni nadie es tan malo que deje de ser “*imago Dei*” y por tanto, de sorpresa y de edificación”. Todas las sociedades tienen sus propios leprosos y comunidades excluidas, lo que San Francisco enseña a la humanidad es la posibilidad de encontrarse con lo esencial del hombre y proponer así un camino de convivencia y paz.

La relación se hace más rica en la medida en que se tienen claras las identidades (Rubiano, 2011), “la identidad de la persona depende de su capacidad de donarse y de construir relaciones significativas. El ser humano es un sujeto bueno y creativo, que encuentra su propia realización cuando se dona libremente para construir la comunidad” (p. 156).

## 7.5 La pobreza y la humildad como donación

En la plegaria final de la *Carta* a toda la orden en el año 1220, San Francisco dice: “nada de vosotros retengáis para vosotros mismos, para que enteros os reciba el que todo entero se os entrega” (CtaO 29) (como se citó en Steiner, 1979). Es una plegaria basada en la gratuidad, virtud que ha conocido Francisco en su propio destino.

La vida de San Francisco de Asís es rica en contrastes porque, aunque nace y lleva una vida en *palazzo* y una juventud de hijo de padre rico, su vida encuentra la plenitud y riqueza en la pobreza. Tiene presente las palabras del Evangelio que dicen: “si quieres ser perfecto, vende lo que tienes, repártelo entre los pobres y tendrás un tesoro en el cielo; y luego ven y sígueme”. Contempló asiduamente el pesebre y la cruz, en donde todo el misterio de la encarnación es donación y entrega.

Rechazar la riqueza para Francisco, no es un camino heroico ni de estoicos, es el Evangelio encarnado, no es abstinencia sino toma de posesión, pues viviendo al estilo de Jesucristo *Il Poverello* deja huella en la memoria de la humanidad, cristianos o no, con su forma particular de vivir con alegría y radicalidad el proyecto de Dios en esta tierra. Como se expresa en la introducción y ofrenda de la obra *Las florecillas de San Francisco*:

No se halla en el fondo más que una admirable vindicación de la libertad humana; de aquella santa libertad enseñada por el Divino Maestro, que tiene por norma el *nihil habentes et omnia possidentes*: con la victoria de esta libertad líbrase el corazón humano de los angustiosos cuidados, de las fútiles preocupaciones y de la vanidad (Sureda Blanes, 1932).

La pobreza ayuda a liberar de preocupaciones superfluas, de la vanidad y la soberbia. Enseña a comprender que las seguridades de los hombres y de sus proyectos no están en los elementos e instrumentos que tiene para su utilidad, y tampoco en los grandes planes, está en la gracia del Espíritu y la confianza en el Padre. Esto se puede observar en el capítulo II de *Las florecillas*, cuando Meser Bernardo y San Francisco consultaron tres veces en el misal y el mismo Jesucristo les respondió: “si tú quieres ser perfecto, vete, vende lo que tuvieres, dalo a los pobres y sígueme”; en la segunda apertura ocurrieron aquellas palabras que Cristo dijo a los apóstoles cuando les envió a predicar: “no llevéis cosa alguna para el camino, ni bastón, ni alforjas, ni zapatos, ni dinero; queriendo significar con esto que debían poner en Dios toda su esperanza de vivir, sin otra intención que predicar el Santo Evangelio”; a la tercera apertura del misal, ocurrieron aquellas palabras que Cristo había dicho: “Quien quisiere venir en pos de mí, tome su cruz y sígame” (*Las florecillas*, 1932).

A diferencia de otras órdenes y comunidades dedicadas al estudio, las condiciones de la celda y de la forma de vida de los franciscanos no apostaban a un trabajo intelectual y académico, rodeado de bibliotecas y manuscritos, ni a un desarrollo intelectual o cognitivo que generara en las comunidades una serie de estatus y clases sociales, en

donde se volviera a repetir la diferenciación de las ciudades. Las celdas se parecían más a las cuevas de los padres del desierto que a las de las órdenes monásticas posteriores. Su vida austera y peregrina contaba con la riqueza de la gracia y la felicidad de saberse donado a Dios y al mundo. Jesús acogió la pobreza “fue enviado por el mismo altísimo Padre desde el cielo al seno de la santa y gloriosa Virgen María, y en él recibió la carne verdadera de nuestra humanidad y fragilidad. Y, siendo Él sobremanera rico, quiso, junto con la bienaventurada Virgen, su Madre, escoger en el mundo la pobreza” (2CtaF 4, 5). Estas palabras de San Francisco muestran el asombro ante el Misterio encarnado y su humildad. El Mesías, que nació en un pesebre, es portador de paz, es luz de las naciones y es esperanza plena.

Paz y bien, que es el saludo característico de toda la familia franciscana; no es un eslogan de campaña, son dos palabras que plasman una apuesta de vida iniciada por Francisco, pero enriquecida por cada uno de los hombres y mujeres que en las diversas comunidades religiosas y seculares florecieron y siguen floreciendo.

Este saludo franciscano “paz y bien” tiene sus raíces en culturas y literaturas del Medio Oriente y en forma particular de la tradición hebrea. Paz y bien tienen relación en el Antiguo Testamento: *shalôm* (paz) y *tôb* (el bien) (Lamadrid, 1974).

Según el *Diccionario bíblico teológico* de Xavier L. Dufour, el término *Shalôm* puede ser interpretado de varias formas: “designa el bienestar de la existencia cotidiana, el estado del hombre que vive en armonía con la naturaleza, consigo mismo, con Dios; concretamente, es bendición, reposo, gloria, riqueza, salvación, vida”. Es usado para expresar “concordia en una vida fraterna: mi familiar, mi amigo, es «el hombre de mi paz» Sal 41,10 y Jer 20,10”. Está relacionado también con la justicia, el Salmo 37,37 dice: “ved al hombre justo: hay una posteridad para el hombre de paz” es plenitud de dicha. El Señorío de Cristo en la vida, trae la paz (Dufour, 2001).

En toda casa en la que entraran los frailes, debían saludar como Jesús, deseando la paz. En la protorregla y en la regla no bulada estaba

escrito: “en toda casa en que entren digan primero: Paz a esta casa” (2R 3,13) (como se citó en Schmucky, 1976).

San Francisco tuvo diversas formas de saludo, en unas ocasiones utilizaba *el Señor te de la paz, el Señor os de la paz* y en otras, *paz para esta casa*. Para que haya verdadera paz, se requiere de una conversión. Algunas veces, este saludo generaba extrañeza y daba de qué hablar, asunto que Francisco dejaba pasar por alto. La fuente de la paz parte del encuentro con Dios, y solo así se puede llevar a otros. Quien tiene paz, puede soportar dolor, enfermedad, burlas y persecución desde un camino de esperanza y trascendencia. Quien habita en paz, puede perdonar y amar a quienes les han odiado. En el *Cántico del sol* dice: “loado seas, Señor mío, por aquéllos que por tu amor perdonan y sostienen enfermedad y tribulación. Bienaventurados los que se sostienen en paz; porque, por Ti, ¡oh Altísimo!, han de ser coronados”.

Por otra parte, el bien, la bondad, se opone a la desventura y al mal. Dice el Sal 34,15 “apártate del mal y obra el bien, busca la paz y anda tras ella”. En el marco ético y moral, la persona que pone en práctica el bien desea gozar del bien. Hacer el bien es conocer el querer de *Yhwh*, guardar la alianza, seguir sus preceptos, vivir la justicia y la paz.

En estos dos términos, paz y bien, se abarca toda la apuesta espiritual y pastoral, una forma de vida que se hace acción, se concreta en hechos, compromisos y alianzas. Son términos para la humanidad, sin distinción de lenguas, pueblos, religiones o razas. San Francisco fue al encuentro del sultán Malik al-Kamil en el año 1219 en búsqueda de la paz, como peregrino y portador de perdón. En memoria de esta audiencia, en el 2016 en Asís, se llevó a cabo un encuentro llamado *Sed de paz: religiones y culturas en diálogo*. Es la utopía de paz y bien, de la comunión y fraternidad universal.

Una fraternidad que nace del saberse criaturas del mismo artífice. Siguiendo estos santos consejos de paz, pobreza y fraternidad, la riqueza de los frailes en tiempos de Francisco estaba dada en todo

cuando había sido creado por el Padre. Lo que los rodeaba era bueno, lleno de belleza, ternura y poderío del mismo Dios omnipotente. Por eso clama: “¡Altísimo, Omnipotente, Buen Señor! Tuyas son las alabanzas y la gloria y el honor y toda bendición”, como lo dice Ap 4,11 “digno eres, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria y el honor y el poder, porque tú creaste todas las cosas, y por tu voluntad existen y fueron creadas”. Palabras como alabanza, gloria y honor, suenan fuertes en contextos de luchas, batallas por tierras y conquistas, esfuerzos para poder tener títulos y reconocimientos, y descendencia que lleve el apellido memorable.

Es el Espíritu del Señor quien da la gracia, la riqueza y la plenitud. Saberse hijo y hermano y poder llamar *Abba* (Padre) al Dios de todo el universo es el mejor título nobiliario. ¿Qué más honor que saberse hijo?

Esta elección de la pobreza es una revelación de Dios a Francisco, será el sello particular de toda su obra y de la presencia profética del Evangelio en su contexto histórico. En ella se expresa un amor que se da por entero, con absoluta generosidad y libertad. Así es Dios, pues toda su revelación es gratuidad, es desproporción de amor por la humanidad y por cada una de sus criaturas.

Amemos todos con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente, con toda la fuerza y poder, con todo el entendimiento, con todas las energías, con todo el empeño, con todo el afecto, con todas las entrañas, con todos los deseos y querer, al Señor Dios, que nos dio y nos da a todos nosotros todo el cuerpo, toda el alma y toda la vida; que nos creó, nos redimió y por su sola misericordia nos salvará; que nos ha hecho y hace todo bien a nosotros, miserables y míseros, pútridos y hediondos, ingratos y malos (1 R 23,8) (como se citó en Hubaut, 1975).

San Francisco presenta a un Dios misericordioso, que se fija en el hombre aun en su fragilidad y pequeñez. Se refiere a la condición humana con adjetivos como miserables, pútridos y hediondos, pero que ante Dios son purificados e iluminados por el que es eterno y omnipotente.

Omnipotente, eterno, justo y misericordioso Dios,  
danos a nosotros, miserables, hacer por ti mismo lo que sabemos  
que tú quieres,  
y siempre querer lo que te place, para que, interiormente purificados,  
interiormente  
iluminados y abrasados por el fuego del Espíritu Santo,  
podamos seguir las huellas de tu amado Hijo, nuestro Señor Jesucristo,  
y por sola tu gracia llegar a ti, Altísimo, que, en Trinidad perfecta y  
en simple Unidad,  
vives y reinas y eres glorificado, Dios omnipotente, por todos los  
siglos de los siglos.  
Amén (CtaO 50-52).

## 7.6 La vida trinitaria: comunión y fraternidad

El proyecto de comunión tiene la base en la vida trinitaria. Tres personas, cada una con su identidad y particularidad, en relación de unidad plena.

El apóstol Pablo menciona ya este supremo manantial trinitario cuando desea a sus cristianos: «la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo sean con todos vosotros» (2 Corintios 13, 13). Estas palabras, probable eco del culto de la Iglesia naciente, subrayan cómo el don gratuito del amor del Padre en Jesucristo se realiza y se expresa en la comunión que actúa el Espíritu Santo. Esta interpretación, basada en la inmediata relación que establece el texto entre los tres genitivos («la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunión del Espíritu Santo»), presenta la «comunión» como don específico del Espíritu, fruto del amor entregado por Dios Padre y de la gracia ofrecida por el Señor Jesús (Benedicto XVI, 2006).

Gracia, amor y comunión. La vida fraterna es una gracia, es presencia de un amor que construye lazos, que enseña a vivir en la diferencia, que es capaz de ponerse en el lugar del otro para amarlo tal como es. Esto es posible por la gracia, por la presencia del Espíritu Santo.

El Espíritu une, acoge, teje historia de amor independiente de las culturas y raíces. El mejor ejemplo se encuentra en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas paulinas, sean gentiles o judíos, esclavos o libres, son miembros de un mismo cuerpo por el Espíritu. No es un trabajo humano por estandarizar, unificar y mucho menos alienar. Es la unidad que parte del reconocimiento del otro. Toda persona, desde el mismo momento de su nacimiento inicia un proceso de identidad y socialidad. Con otros se aprende el lenguaje, la palabra, se aprende a caminar y a reconocer el mundo, se aprende la convivencia y la relación con la vida y la muerte, con los hermanos y la trascendencia. La esperanza, la salvación y la redención están traspasadas por el amor.

El tema del desarrollo coincide con el de la inclusión relacional de todas las personas y de todos los pueblos en la única comunidad de la familia humana, que se construye en la solidaridad sobre la base de los valores fundamentales de la justicia y la paz. Esta perspectiva se ve iluminada de manera decisiva por la relación entre las Personas de la Trinidad en la única Sustancia divina. La Trinidad es absoluta unidad, en cuanto las tres Personas divinas son relacionalidad pura. La transparencia recíproca entre las Personas divinas es plena y el vínculo de una con otra total, porque constituyen una absoluta unidad y unicidad. Dios nos quiere también asociar a esa realidad de comunión: «para que sean uno, como nosotros somos uno» (Jn 17,22) (CV 54).

La humanidad está llamada a ser morada de la Trinidad, tal como lo expresa Michel Hubaut en *El misterio de la Trinidad viviente en la vida y oración de San Francisco*:

La fuerza y humildad de todos los hombres de fe consistió en creer en esta grandeza del hombre: «Conócete, hombre, conoce tu grandeza... Ante todo, considera con qué nobleza fuiste formado en tu naturaleza. A mi parecer, tu nobleza consiste en que llevas, grabada por naturaleza en tu belleza, la imagen de la bienaventurada Trinidad» (San Buenaventura, Soliloquio; cf. Adm 5). Fuera de este misterio trinitario, nuestros compromisos y liberaciones son mentiras o realizaciones muy efímeras (Hubaut, 1981).

## 7.7 La economía, camino de comunión, interculturalidad y diálogo

San Francisco de Asís, hijo del burgués y comerciante Pedro Bernardone, siembra en la humanidad no solo una orden religiosa sino una forma de pensamiento y de valores que en cada momento de la historia han dado luces para responder a los cambios y transformaciones sociales. El concepto de trabajo, de pobreza, de riqueza, de fraternidad puede rastrearse en los aportes de Francisco de Asís.

El cuerpo y el alma unidos permiten la expresión de la alegría del trabajo. Él recorrió las calles con sus hermanos como juglares, trabajaron juntos para poder reconstruir la Iglesia, para la siembra y para llevar a otros de comer. Todo trabajo tiene sentido de servicio y transformación; es participación en la creación. Es un espacio privilegiado del encuentro con los hermanos y con el Trascendente. El trabajo, vivido desde la experiencia de Dios, no permite la explotación ni de los hermanos ni de los recursos que la naturaleza da.

Tanto los franciscanos como los capuchinos han entendido que, para sacar a los pobres de su condición de pobreza, es necesario convertirlos en protagonistas de su propia vida, en miembros que participen de la sociedad y de sus dinámicas. Por otro lado, es importante generar consciencia de las relaciones injustas tales como la usura, la explotación y el trato indigno. Cada uno debe disponer de los medios necesarios para poder ser creativos y generosos con el trabajo.

El trabajo es gracia y la economía se vincula a la felicidad pública, a los bienes y al bienestar social. El trabajo es encuentro con la naturaleza, el cosmos y las personas en un ejercicio relacional y armónico que se une al proyecto del Creador.

Los montes de piedad, los montes frumentarios y los montes pecuniarios son ejemplo del desarrollo y evolución de instituciones económicas que tienen su primer impulso y semilla en las propuestas de San Francisco de Asís y la circulación de los bienes en el mercado. El problema no es el mercado, sino la acumulación.

Los montes de piedad son de inspiración franciscana. Nacieron en el siglo XV y buscaban “facilitar préstamos en especie o en metálico, en condiciones benéficas en cuanto a plazo y tipo de interés y con garantía prendaria” (Rubiano, 2011). Cada uno debía pagar una suma de 3 % o 4 % de dinero no por razón del préstamo, sino como estipendio para los empleados del Monte (Rubiano, 2011). En los siglos XVI y XVII nacieron los montes frumentarios o de grano, cuyo aporte estaba ligado directamente al ciclo agrario. Las distintas guerras, la avaricia y la usura llevaban a unas condiciones de pobreza en el marco rural. Entre los impulsores estaban los capuchinos de San José de Leonesa (Rubiano, 2011, p.166).

Los montes pecuniarios nacieron para cubrir los gastos de la cosecha, proteger la mano de obra y los precios de los productos (2011, p. 166). La buena organización de los montes frumentarios permitió que tuvieran excedentes de semilla así que esta se vendía y con ese dinero se crearon los bancos pecuniarios. Estos montes fueron un gran apoyo en el sector de sanidad y para responder a las poblaciones pobres que cayeron en epidemias.

Para que esta dinámica económica funcione, basta ver las relaciones de las comunidades religiosas y fraternas en donde todos ponen lo suyo en trabajo, tiempo, dedicación, según los dones y carismas recibidos. Así, unos colaboran con el aseo, el arado y la siembra, la cocina, la predicación, el cuidado de enfermos... todos dan con generosidad lo que por gracia recibieron. Es una economía transparente, basada en la confianza y el valor de cada persona, la participación y el cuidado mutuo, tal como lo expresa el símil del cuerpo de la Iglesia en la Primera Carta de San Pablo a los Corintios, capítulo 12. Es un llamado para que no haya división en el cuerpo “sino que todos los miembros se preocupen por igual los unos y los otros” (1Cor 12,25).

La vida sencilla y austera lleva a que lo que se tiene de más, innecesariamente, es porque de una u otra manera, desprotege a otro.

La economía de comunión tiene cuatro palabras claves con las que se fundamenta la reflexión y la acción: don, gratuidad, amor y

comunidad. El egoísmo racional de los agentes económicos ha sido puesto en discusión por voces críticas de gran reconocimiento en el ámbito político como los son Amartya Sen y Gary Becker (de la Universidad de Chicago). La economía debe dar un giro y cambiar formas relacionales y la jerarquía de valores que llevaron a una deshumanización. La atención no puede estar puesta en la rentabilidad o en la ganancia vista desde lo solo monetario. En la literatura económica actual se detectan cada vez más, “expresiones y conceptos que en el pasado se podían encontrar sólo en los escritos de psicología o de sociología: altruismo, don, reciprocidad, *commitment* (compromiso moral o ideal) hasta, si bien no tan a menudo, amor” (Pelligra y Ferrucci, 2006).

El ejercicio solidario, el sentido de comunidad, de intercambio y de trueque, entran en las discusiones y apuestas para buscar un desarrollo sostenible. Estas reflexiones y alternativas de cambio los han planteado personas de diversas disciplinas de las ciencias sociales y humanas. Edgar Morin, por ejemplo, dice que entre los imperativos de una política de civilización se deben hacer cuatro acciones transformadoras: solidarizar (contra la atomización y la compartimentación), regenerar (contra la anonimización); convivencializar (contra la degradación de la calidad de vida) y moralizar (contra la irresponsabilidad y el egocentrismo) (Morin, 2009). En términos teológicos, es un llamado a la conversión, *metaonia*, “hombres nuevos”.

Chiara Lubich, fundadora de los Focolares y de la Economía de Comunión, tuvo la inspiración al reflexionar sobre la encíclica social de Juan Pablo II *Centesimus Annus*, en la cual se recuperaba la *Rerum Novarum*, la *Laborem Excercens* y la *Sollicitudo Rei Socialis*. También fue importante contemplar la vida monástica, lo planteado por Hechos de los Apóstoles y toda la tarea de construcción de una nueva ciudad desde las apuestas del Evangelio. De allí nacen una serie de experiencias en empresas y empresarios, académicos y estudiantes, para llevar a la vida cotidiana y al mercado otra forma de economía. Ella dice en el libro *Economía de Comunión: historia y profecía* lo siguiente:

A diferencia de la economía consumista,  
Basada en una cultura del poseer,  
la Economía de Comunión es  
la economía del dar.  
Esto puede parecer difícil, arduo, heroico.  
Pero no lo es porque el hombre,  
hecho a imagen de Dios, que es Amor,  
encuentra su realización  
precisamente en amar, en dar.  
Esta aspiración  
está en lo más profundo de su ser,  
sea o no creyente.  
Precisamente en esta comprobación,  
avalada por nuestra experiencia,  
reside la esperanza de una difusión  
universal de la Economía de Comunión (Lubich, 2007).

Si se desea un cambio, este debe nacer de una transformación interna, o como lo diría el texto una *forma mentis* de las personas y las comunidades. San Francisco comprendió el camino de la humildad como camino de humanidad. La virtud de la humildad trae frutos como la gratuidad (Bruni, 2018, pp. 25-32), la capacidad de pedir perdón y reconocer las fallas, conoce la fortaleza en medio de las debilidades humanas, lleva a un liderazgo en el que se reconoce la bondad y posibilidad del hermano para trabajar juntos. Así termina el *Cántico del sol*:

¡Load y bendecid a mi Señor  
y dadle gracias  
y servidle con grande humildad!

## 7.8 Resultados

Tal como lo expresa la introducción a la traducción castellana, realmente *I Fioretti* es una obra que presenta lo profundamente humano y, por tanto, todo aquello que cubre a cualquier clase social en esta tierra.

La verdad de San Francisco es la verdad de todas las clases sociales; y por esto ultrapasa la gesta del Dante. San Francisco es tan poderoso y profundamente humano, que su vida constituye un supremo milagro de humanidad; es la simplicidad humana que triunfa, libre de trivialidades, austera, magnánima y fecunda, como cabe concebirla en el Paraíso terrenal. Tanto si se estudia la figura de San Francisco a través de los autores más ortodoxos, como de los más heterodoxos, siempre aparecerá sugestiva, sonriente, irradiando belleza y verdad (Sureda Blanes, 1932).

Lo que allí se plasma corresponde al camino de la simplicidad humana, que lleva a su vez a las relaciones desde la generosidad, solidaridad y gratitud. Nadie está libre de equivocarse o de fracasar en el recorrido, pero no por esto es imposible alcanzarlo. Así inicia esta obra, con la elección de doce compañeros, tal como lo hizo Jesús, y uno de ellos que elige no continuar y quitarse la vida. Si no es por la gracia y la fuerza del Espíritu, no es segura la perseverancia, sin embargo, en su compañía hecha presencia entre los hermanos, todo es posible.

La propuesta de Francisco inicia siendo seglar, es decir, como cualquier hombre de Asís. No es sacerdote, ni abad, ni con ningún título que le dé un lugar en el mundo de lo religioso. Su título es Hijo de Dios. Desde este lugar es posible interactuar con otros, hablar en igualdad de condiciones, con humildad y sin prejuicios.

El libro está lleno de encuentros y diálogos, con nombres propios, historias, virtudes, dificultades, angustias, miedos y errores. Los sinsabores y desiertos de la vida, también son camino de humanidad y de perfección cristiana. El diálogo con los otros permite crecer, aprender y corregirse mutuamente. Es su ejemplo de vida, la paciencia ante injurias y escarnios, lo que despierta en otros la admiración. Dice en el capítulo II que Meser Bernardo, hombre rico y sabio de la ciudad, se interroga porque “no es posible de ningún modo que este fraile no tenga mucha gracia de Dios”. Es la propia vida y testimonio la que lanza al encuentro y a la cercanía, no tanto las predicaciones eruditas y elaboradas.

Es claro en *Las florecillas*, que toda persona necesita de otros para poderse apoyar, para recrearse, para compartir proyectos, para orar, para cenar. No han nada más grato y enriquecedor para la vida y el alma que sentarse a hablar con los amigos, y en el diálogo encontrar sintonías o no ante las formas de mirar la vida. Mas, todo diálogo, requiere de la disponibilidad del otro, y algunas veces, cuando no hay una respuesta inmediata, llega la impaciencia, la incomodidad y hasta las elaboraciones mentales que empiezan a construir muros y barreras desde lo posible de una situación. San Francisco reconoce que, en cierta ocasión, hace un juicio incorrecto hacia su hermano, y es en oración donde escucha a Dios y cae en la cuenta de su precipitada reacción. Un diálogo sincero ayuda a crecer y a descubrir lo que a los otros les dificulta de la relación, es la vía para derribar barreras simbólicas que se construyen. Ante esto, Fray Bernardo le dice a su hermano Francisco: “te mando por santa obediencia que siempre que estemos juntos me reprendas y corrijas ásperamente de mis defectos” (Cap III). El diálogo que corrige y orienta el camino es fundamental para no caer en la soberbia, en la prepotencia, el egoísmo en el cual vuelven a aparecer los estratos sociales sea por inteligencia, por cargo, por dinero, o por poder y que solo llevan a perderse y a matar la amistad y la riqueza del encuentro.

Todo requiere un diálogo y una consulta en comunidad. El Espíritu Santo siembra el deseo en Bernardo de acompañar a Francisco, pero es necesario consultarle a Jesucristo cuál es la voluntad de Dios. La misma relación trinitaria muestra un ejercicio de encuentro, diferencias y unidad. De igual forma, en ese proceso de discernimiento se siguen unos pasos: consultar a Jesucristo, al sacerdote, participar de la misa, entrar en oración tercia (oración comunitaria con la Iglesia Universal)... así, no es un antojo, o un deseo momentáneo sino algo realmente fuerte que implica a todos y al Todo. Así deberían ser las decisiones en las empresas, las familias y todo proyecto de comunidad, las decisiones no pueden tomarse desde el autoritarismo, sino con la autoridad que se evidencia en la posibilidad de potenciar en cada uno lo que ayuda a crecer como grupo. Es la consulta, los diálogos y las discusiones las que permiten que los marcos mentales, puedan abrirse al Espíritu, y sin perder la identidad, encontrar posibilidades creativas que potencian el cambio desde adentro.

Por otra parte, no hay nada más grato que dar, esto llena de alegría. Bernardo, “vendió cuanto tenía y “con alegría distribuyó sus cosas entre las viudas, los huérfanos, los presidios, los ministerios, los hospitales y los peregrinos”. Dar genera una alegría desbordante, es un regalo divino. También Silvestre lo deja todo para hacerse hermano menor, y cambia su vida de rico, su conversión lo lleva a no reservar nada para sí. Así sucede con todo aquel que encuentra el camino de la caridad, de lo que se hace con amor donado. No se guarda nada para sí, y recibe todo o más de lo entregado.

Es clave identificar en San Francisco de Asís una persona capaz de entrar en interacción con otros grupos sociales y culturales: mercaderes, obispos, juglares, leprosos, líderes de otras religiones, hasta las criaturas animales para poder llegar a una convivencia enriquecida en donde todos salen enriquecidos. Es evidente que Francisco respeta procesos de cada uno de sus frailes, los comprende y camina con ellos, tal como lo hizo la persona de Jesucristo. El evangelio de Lucas narra lo ocurrido con los discípulos de Emaús, ellos hablan con el resucitado —aunque no lo reconocen inicialmente—, caminan, conversan, hablan de la vida, las tristezas, las ilusiones que habían tenido, comentan la escritura y el corazón se va abriendo, y Él se va revelando, comen juntos, parten el pan... ¿no ardía nuestro corazón? (Lc 24,32). Las organizaciones y empresas se preocupan por hacer talleres, capacitaciones, y otra serie de ejercicios que hacen parte de las dependencias de gestión de lo humano o gestión humana, cuando son estos pequeños espacios de compartir la vida que permiten el encuentro sincero, en el que el otro revela el rostro humano y divino.

## 7.9 Conclusiones

A manera de conclusión, se puede decir que los pilares franciscanos siguen siendo proféticos para las dinámicas sociales, económicas y políticas de hoy. Si se desea una economía y una forma de relación del mercado diferentes, es necesario cambiar desde adentro, una *metanoia*. Hasta que no cambiemos la forma de entender las relaciones, será muy difícil que se puedan hacer cambios reales y no cosméticos en el ejercicio de las organizaciones.

El camino del diálogo y la participación real en la construcción y toma de decisiones es fundamental. San Francisco no reconstruyó la Iglesia solo, lo hizo porque otros soñaron con él y fueron realizando esa utopía, esa locura de amor que acogía sin etiquetar, que hacía sentir el valor de ser persona, el valor del trabajo, del cansancio y la fatiga por una meta trazada para el bienestar de todos. Todos son interlocutores válidos desde la conciencia de la fraternidad.

Por último, cabe decir que las mismas obras de *Las florecillas de San Francisco* y el *Cántico del sol* son ejemplo de interculturalidad: traducciones, versiones escritas, cantos, películas. Diferentes lenguas, tiempos, sociedades han conocido, leído y construido historias y manifestaciones artísticas y literarias como algo que hace parte de un colectivo universal. Si es posible con un texto, ¿no será posible pensar una ética universal? Don, gratitud, corresponsabilidad, fraternidad, esperanza.

¡Load y bendecid a mi Señor  
y dadle gracias  
y servidle con grande humildad! (*Cántico del sol*).

## Referencias

- Banco Mundial. (2009). *Pobreza: panorama general*. Recuperado de <https://www.bancomundial.org/es/topic/poverty/overview>
- Benedicto XVI, papa. (2006). *El don de la comunión*. Recuperado de <https://es.zenit.org/articles/benedicto-xvi-el-don-de-la-comunion/>
- Blanes, F. S. (1980). *Las florecillas de San Francisco. El Cántico del sol* (versión castellana. Sexta edición). Madrid: Ediciones populares, monte Carmelo.
- Bruni, L. (2018). *Virtudes y vicios del mercado. Palabras para una economía humana*. Madrid: Ciudad Nueva.
- Dufour, X. L. (2001). *Diccionario bíblico teológico*. Recuperado de <http://hig.com.ar/vocabib/art/paz.html>: <http://hig.com.ar/vocabib/art/paz.html>
- Hubaut, M. (1975). Francisco de Asís, testigo de la gratuidad de Dios. *Selecciones de Franciscanismo*, XV(43), 21-30. Recuperado de <http://www.franciscanos.org/selfran43/hubaut.html>

- Hubaut, M. (1981). El misterio de la Trinidad viviente en la vida y oración de San Francisco. *Selecciones de Franciscanismo*, X(29). Recuperado de <http://franciscanos.org/oracionfcana/hubaut02.htm>
- Jaillier, C. (2012). *El Apocalipsis de Juan: una mirada desde la propaganda*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.
- Lamadrid, A. (1974). Paz y bien. Resonancias bíblicas del saludo franciscano. *Selecciones de Franciscanismo*, III(9), 249-262.
- Leclerc, E. (1982). *Francisco de Asís, encuentro del Evangelio y de la historia*. Recuperado de <http://www.franciscanos.org/selffran32/leclerc1.html>
- Londoño Orozco, E. (2009). De la ética mundial a la fraternidad universal. *El Ágora*, 9(2), 571-591.
- Lubich, C. (2007). *Economía de comunión. Historia y profecía*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.
- Merino, J. A. (1999). El franciscanismo y su futuro. *Carthaginensia: Revista de Estudios e Investigación*, 15(28). Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=227167>: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=227167>
- Morin, E. (2009). *Para una política de la civilización*. Barcelona: Paidós.
- Pelligra, V. y Ferrucci, A. (2006). *Economía de comunión*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.
- Rodríguez, S. y Alvarado, M. (2016). Interculturalidad: herencia identitaria para los procesos de internacionalización de la educación superior de cuño franciscano. *Revista OBIES*, 1(1), 17-28.
- Rubiano, L. E. (2011). Economía y comunión de bienes. Historia de algunas ideas a la luz de las órdenes franciscanas. *Revista Tendencias*, 12(2), 155-180.
- Schmucky, O. (1976). San Francisco de Asís, mensajero de paz en su tiempo. Recuperado de <http://www.franciscanos.org/historia/Schmucki-SFco-MensajeroDePaz.htm>
- Steiner, M. (1979). Todos nosotros, hermanos menores. *Selecciones de Franciscanismo*, VIII(24), 373-384. Recuperado de <http://franciscanos.org/estudios/steiner2.htm>
- Vega Cernuda, M. Á. (2011). Reflexiones críticas sobre la traducción al español de las fuentes franciscanas con especial referencia a *Las florecillas*. Recuperado de [https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/21742/1/Vega\\_Cernuda\\_Reflexiones\\_criticas.pdf](https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/21742/1/Vega_Cernuda_Reflexiones_criticas.pdf)

## Capítulo VIII

# Almorzar con portacomidas: cuidado de sí y ética del consumo<sup>1</sup>

*Catherine Jaillier Castrillón\**,  
*Jesús David Cifuentes Yarce\*\**,  
*Luis Fernando Ramírez Ramírez\*\*\**,  
*Carlos Alberto Sampedro Gaviria\*\*\*\**

---

<sup>1</sup> Este artículo fue posible gracias a la colaboración del área de Bienestar Universitario de la Universidad Pontificia Bolivariana. De manera especial los autores expresan y gratitud a Teresita Aranzazu, directora; María Consuelo Tobón, médica y a Cindy Marcela Miranda, nutricionista.

\* Doctora en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, magíster en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana, licenciada en Música de UNAC, publicista de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente del Centro de Humanidades, investigadora del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3087-2227>. Correo: Catherine.jaillier@upb.edu.co

\*\* Magíster en Filosofía y licenciado en Filosofía y Letras de la UPB. Profesor del Centro de Humanidades de la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, miembro del grupo de investigación Epimeleia. Correo: [jesus.cifuentes@upb.edu.co](mailto:jesus.cifuentes@upb.edu.co)

\*\*\* Economista de la Universidad de Antioquia y magíster en Gestión de Empresas Sociales de la universidad EAFIT. Docente del Centro de Humanidades de la UPB. Orcid:0000-0001-7971-0635. Correo: [luisfernando.ramirez@upb.edu.co](mailto:luisfernando.ramirez@upb.edu.co)

\*\*\*\* Magíster en Filosofía de la UPB, especialista en Gerencia de Entidades de Desarrollo Social de la Universidad EAFIT. Director de la Facultad de Filosofía. Orcid: 0000-0001-6270-3455. Correo: [carlos.sampedro@upb.edu.co](mailto:carlos.sampedro@upb.edu.co)

## 8.1 Introducción

En las empresas se suele relacionar la idea de ética de consumo con el impacto ambiental y los diferentes estándares y cifras que evidencian las acciones de responsabilidad corporativa en torno a la fase del consumo que se concentra en la producción de los bienes y servicios y su respectiva comercialización. Como lo señala Adela Cortina (2004; 2013), es algo que se piensa más para reputar y abaratar costos. Sin embargo, la ética del consumo es mucho más amplia y va más allá de las empresas y llega hasta las transformaciones sociales en los imaginarios de consumo que se vuelven hábitos culturales y con el tiempo un *ethos* personal y social. Por ello, a la hora de efectuar un análisis sobre la ética del consumo desde las organizaciones se deben incluir e involucrar a sus *stakeholders* como verdaderos actores de cambio.

Cuando las empresas y organizaciones no proveen a sus colaboradores de centros subsidiados para su alimentación en los diversos turnos laborales, estos suelen comprarlos o llevarlos desde sus casas (Wanjek, 2005). Para las familias y personas con bajos ingresos la opción es llevarla en un recipiente denominado como *coca*, lonchera o portacomidas. De ahí que en muchos contextos sociales como el de la ciudad de Medellín se asocie dentro del imaginario social la pobreza y el estatus social con la manera de suplir el almuerzo. Llevar el almuerzo al trabajo o al centro de estudios es propio de obreros y campesinos y genera un estigma que tiene sus raíces en la Colonia (Saldarriaga, 2016). Comer es también un asunto de orden social y cultural que implica aceptación, reconocimiento y encuentro con los otros, y se ve afectado por dinámicas del consumismo. Las personas son vistas por los demás y son juzgadas según las distintas prácticas de consumo que les otorgan o no prestigio.

Este trabajo, que parte de un estudio de caso, analiza cómo una decisión institucional de la Universidad Pontificia Bolivariana, resigna positivamente el comer el almuerzo en portacomidas o *coca*<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> El término *coca* se emplea en el argot popular de la región Andina de Colombia para referirse al recipiente en que se puede llevar la comida.

*dentro del campus. Esta práctica ayudó al bienestar de la comunidad educativa tanto en el aspecto nutricional como social y cultural, además de generar un efecto de tipo económico. Con la campaña publicitaria llamada Coca gourmet<sup>3</sup> se promovió y se fue legitimando socialmente el hecho de traer el alimento preparado desde casa en un portacomidas o coca, con las ventajas de orden ético que de allí se desprenden a la luz del autocuidado.*

## 8.2 Antecedentes: la alimentación dentro del campus universitario y las campañas para impactarla

Desde el año 2008 la Universidad Pontificia Bolivariana, a través de Bienestar Universitario, desarrolla el programa de promoción y prevención *Comer con sentido*. El vicerrector de Pastoral de aquel momento, monseñor Carlos Luque Aguilera, encargó a la médica María Consuelo Tobón Correa incluir dentro de las dinámicas de prevención y salud lo relacionado con la nutrición, ya que es difícil alcanzar un buen rendimiento académico y laboral si las prácticas nutricionales son deficientes. Así lo reconoce el PNUD al indicar el vínculo entre nutrición y desarrollo humano (PNUD y FAO, 2016). El planteamiento del programa concibe un enfoque de cuidado de sí y ello abarca el comer con sentido en los aspectos biológico, social, económico y cultural. Esta intencionalidad se originó al constatar mediante las observaciones de las directivas y los equipos de Bienestar Universitario, que tanto los estudiantes como los empleados de la universidad que traían comida casera empacada se sentían incómodos y con cierta vergüenza por este hábito, y preferían buscar sitios más ocultos para poder almorzar, como zonas alejadas o detrás de los edificios administrativos. En el peor de los

---

<sup>3</sup> El término que empleó la campaña fue *gourmet* en lugar de *gourmet*, y su uso respondió a dos intencionalidades: a) hacer hincapié en que no era necesario que fuera preparado por un experto en cocina con recetas internacionales o francesas y b) jugar con las palabras para darle estatus al hecho de comer los alimentos preparados y traídos desde casa.

casos optaban por no comer y esperar hasta finalizar largas horas de trabajo y estudio en el campus para ingerir los alimentos en sus casas ya que no podían comprar comida en la universidad.

Esta observación fue luego ratificada por la investigación desarrollada en el 2010 y denominada *Caracterización de hábitos alimentarios en la comunidad educativa de la Universidad Pontificia Bolivariana* (Alonso *et al.*, 2011). Dentro de los resultados de dicha investigación se encontró que un porcentaje del 49 % traía su almuerzo desde la casa una frecuencia de tres días por semana mientras que el 26 % de la población universitaria traía diariamente los alimentos. Cerca de la mitad (49 %) de quienes tenían una práctica de este hábito eran los empleados no docentes, mientras que los alumnos correspondían al 21 %. Los docentes y directivas se inclinaban más por la práctica de compra de los alimentos en las cafeterías del campus o de la zona (Alonso *et al.*, 2011, pp. 60 y ss).

La estadística de Bienestar Universitario acerca de los motivos de consulta médica era congruente con los datos de la investigación, ya que un motivo frecuente era la no ingesta de los alimentos del desayuno o largas horas sin ingerir alimento alguno. Por otra parte, los profesionales de la salud identificaron la mala práctica de comer en el puesto de trabajo, lo que repercute en el aumento del riesgo de obesidad, salubridad y de la reducción en el tiempo de pausa para tomar los alimentos que estaba entre 15 y 30 minutos. Con estos elementos y diagnósticos médicos, se elaboró un proyecto institucional que la Universidad llamó *Comer con sentido*.

En el marco del programa se comenzó una campaña que enfatizó la importancia del desayuno para iniciar la jornada de trabajo y de estudio ya que solo el 37 % consideraba importante esta comida (Alonso *et al.*, 2011, p. 57). Posteriormente, se lanzó la campaña *Coca gourmet* que buscaba generar un cambio de conducta en el hábito alimenticio para mejorar la calidad de los alimentos consumidos y motivar a los estudiantes, empleados y docentes a comer con gusto y sin vergüenza los alimentos que traían desde las casas. Se buscó darle un estatus social al hecho de traer y comer lo cocinado en los hogares y reivindicar

las posibilidades de socialización propias del consumo de alimentos y su relación con el bienestar emocional. Para el desarrollo de la campaña se convocó a los estudiantes de la Facultad de Publicidad con el fin de que participaran en la construcción de la estrategia y los productos requeridos. También se quería que el ejercicio permitiera a los mismos estudiantes tomar conciencia del valor de la buena alimentación y el compromiso que se debía adquirir con el cuidado de sí y del otro al momento de compartir los alimentos. Las propuestas de los estudiantes fueron retomadas por los equipos institucionales para realizar la campaña. En el ejercicio de los estudiantes de publicidad, se habían identificado las causas sociales y económicas por las cuales se ocultaban las personas a la hora de consumir su comida traída de casa, y la vergüenza era una de ellas, así como el desconocimiento de la importancia de la nutrición para la salud y el desarrollo personal bien sea en lo laboral o lo académico.

Junto con la campaña, la universidad invirtió en la instalación de hornos microondas en diversas partes del campus para facilitar que las personas calentaran los alimentos que traían de sus casas. En la promoción de esta nueva forma de concebir la alimentación con productos traídos de casa y tomados en espacios de socialización, también participaron los concesionarios que tenían la oferta de alimentación dentro del campus.

### 8.3 Metodología

Para realizar la investigación se empleó el enfoque cualitativo de tipo histórico-hermenéutico, y técnicas como el análisis del discurso, entrevistas estructuradas y focalizadas a expertos para poder levantar la información pertinente. Además, se hizo una revisión documental de los productos de gestión interna de Bienestar Universitario que llevaron a la formulación del programa *Comer con sentido* y específicamente de la *campana la Coca gourmet*. Finalmente se construyó un marco de referencia que integra miradas desde la antropología, la economía, la ética y la comunicación para construir claves de lectura y de interpretación de la campaña y la intencionalidad institucional.

Las preguntas orientadoras del trabajo fueron: ¿Es la campaña de la *Coca gourmet* una experiencia de consumo ético? ¿Cuáles son las características de dicha campaña y cuáles las bases teóricas para interpretar su proceso y sus resultados? ¿Cuál es el efecto de la campaña en la comunidad universitaria?

## 8.4 Resultados. Análisis del discurso

Para el análisis de discurso de la campaña, se tomaron diez piezas impresas en policromía y se aplicó el modelo de Daniel Prieto Castillo (1999).

### 8.4.1 Análisis de forma

El diseño de las piezas mantiene una constante de diagramación y de elementos gráficos. Utiliza un fondo semejante a los azulejos o mosaicos de baldosín para cocina, con cambios de color, o bien, se puede parecer también a un mantel de cuadros pequeños como para usar en un pícnic. El diseño de las nueve piezas es rectangular, vertical y está dividido en cuatro franjas: la primera, se caracteriza por tener un ícono de un alimento: una olla, un pollo, una hamburguesa, un postre; siempre centrado y enmarcado por un globo amarillo. Simula los adhesivos que se usan en las superficies de la nevera, pues la imagen tiene una parte levantada que genera sombra sobre el mosaico (figura 8.1).

La segunda franja es un texto que va variando según la referencia. La primera de las piezas fue una pregunta: ¿Por qué traer mi coca gourmet para el almuerzo? Y las siguientes referencias daban respuesta a este interrogante. En otra de las piezas explica por qué se habla de *coca gourmet* y no *gourmet*, haciendo un cierto juego humorístico del lenguaje, al escribir incorrectamente este extranjerismo francés. El texto está en una tipografía *palo seco* o *sans serif* que permite una fácil lectura a la distancia, el manejo en bloque da versatilidad para cumplir con la tarea de transmitir un mensaje de una forma clara y alta legibilidad. La tipografía está clasificada como humanista, por

Figura 8.1. Imágenes de la campaña *Coca gourmet*. Jóvenes estudiantes



Fuente: Archivo de Bienestar Universitario de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín.

los trazos curvados en letras como la L, por ejemplo. Esta segunda franja presenta en todo el centro el slogan de campaña: “*La coca gourmet está de moda*”, escrita en una tipografía similar a *brush script mt italic*. Este tipo de letra manuscrito, según Londoño Zapata (2014) se usa para expresar elegancia.

La tercera franja tiene la imagen de una persona en el lado izquierdo y al lado derecho se informa al perceptor del mensaje que cada una de estas piezas gráficas hace parte de un programa mayor llamado *Comer con sentido*.

El objetivo principal de este proyecto que dio inicio en el año 2010 era: “desarrollar estrategias de sensibilización y participación en y con la comunidad educativa de la UPB que posibiliten la construcción conjunta de actividades, desde sus necesidades y perspectivas para lograr un mayor impacto en torno a los hábitos de alimentación saludable” (Bienestar Universitario, 2010). La sensibilización específica de esta campaña era posicionar la conducta del consumo

de la comida traída de casa como una práctica que da estatus social y reconocimiento. Por ello, las personas de las piezas publicitarias cumplen el papel de legitimadores: hay un joven, unos profesionales, profesores, secretarías, personal del campo administrativo, entre otros. El mensaje está dirigido a un público variado, a toda la comunidad de la UPB, no solo estudiantes. Las vestimentas, fisonomía, y los objetos que los acompañan corroboran la pluralidad de destinatarios.

En la última franja, que corresponde a la base inferior del anuncio, hay tres logos diferentes que soportan la comunicación: el logo de la Universidad Pontificia Bolivariana, Vivir con sentido y Bienestar Universitario *por una universidad saludable*. Sin embargo, en cada una de las piezas se utilizaron más de tres tipografías diferentes. El uso de tres logos y tres tipografías no siempre ayuda al perceptor, porque provoca confusión.

Aunque cada una de las piezas lleva un orden, refleja claramente una estructura rígida y regulada, que se pone en evidencia al manejar una *plantilla* gráfica.

#### 8.4.2 Tipo de discurso y estructura

La campaña utiliza un discurso cotidiano, cuyas expresiones remiten a lo familiar, cultural y requieren de un contexto propio del lenguaje local antioqueño. Está enmarcado y dirigido para un grupo social específico que interpreta según la tradición y el sentido regional.

La campaña tiene un orden, con inicio, desarrollo y desenlace. En la primera referencia se abre para el perceptor del mensaje una pregunta que se responderá en las piezas consecutivas, hasta presentar un anuncio conclusivo de campaña. En ningún momento se genera ruptura o un clímax que de alguna manera desestabilice al perceptor. Una vez que se conocen las primeras piezas, es predecible la comunicación en las siguientes (figura 8.2).

Figura 8.2. Imágenes de la campaña *Coca gourmet*. Jóvenes estudiantes



Fuente: Archivo de Bienestar Universitario de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín.

En el desarrollo hay un ejercicio iterativo, pues la forma y la distribución de los elementos, son los mismos. Todos los *body copy* inician con una conjunción *porque...* Hay una última referencia de cierre en donde se remite a cada una de las referencias anteriores para dar una conclusión final que dice: “no sufras de pena al abrir la *coca*, siente y come con orgullo lo que preparaste o te echaron, eso habla de ti y de tus tradiciones”. Y continúa diciendo: Recuerda: “Uno es lo que come, con quien lo come, como lo come y el sentido que da a lo que come” (figura 8.3).

En la última de las referencias, se hacen algunas modificaciones en la redacción y mantiene un tono positivo. Contrasta las expresiones “porque me da pena” o “sufrir de pena”, con el valor de la tradición, de lo hecho en casa. Tres veces dice que es como en casa, preparado por la mamá. En general los anuncios tienen algunos problemas en la ortografía y el uso de signos de puntuación.

**Figura 8.3.** Imágenes del anuncio conclusivo de la campaña *Coca gourmet*.  
Jóvenes estudiantes



La "coca gourmet" está de moda

¿Y por qué traer mi "coca gourmet" para el almuerzo?

- Porque al abrirla pienso por unos segundos en casa.
- Porque hace que me pregunte si alguna persona de las que me rodean siente o ha pensado en algún momento, "esto es comer como en casa".
- Porque escogí mi recipiente "coca" según mis gustos: tamaño, color, forma, hermética o no, para uso en microondas o no, según mis necesidades.
- Porque es "gourmet y no gourmet", porque no es preparada por chefs, "es preparada con amor en casa por mamá, mi abuela o por mí".

**Por esto:**  
"No sufras de pena al abrir la coca, siente y come con orgullo lo que preparaste o te echaron, eso habla de ti y de tus tradiciones".  
Adaptación de texto de Karina Veléz - cultura@epgifu.com.co

**Recuerda:** "Uno es lo que come, con quien lo come, como lo come y el sentido que da a lo que come"  
Laura Esquivel

Compartite. disfrútate.  
Comparte el tiempo.  
**¡ES COMER CON SENTIDO!**

Universidad Pontificia Bolivariana

Bienestar Universitario  
Por una Universidad Saludable  
Bogotá 14 - Teléfono: 3044828

Fuente: Archivo de Bienestar Universitario de la Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín.

### 8.4.3 Estrategia de fondo

En palabras de Prieto (1999) la estrategia de fondo es "lo que en un discurso aparece como lo que fundamentalmente se quiere transmitir a los destinatarios, lo sepan o no los emisores" (p. 75). Incluye los elementos manifiestos que son precisamente aquellos que componen el tema tratado y la manera de ser presentado y los elementos latentes que hacen parte de una capa no visible del discurso. Para el caso de la campaña en cuestión, dentro de lo manifiesto se identifica que se habla de comer con sentido, y de sentirse orgulloso por comer como en casa trayendo los alimentos en un portacomidas (*coca*).

Las piezas son limpias, y cada uno de los personajes se ve como personas sonrientes. Es llamativo que en ningún momento están

comiendo, sino posando para la foto, aunque en el ambiente se insinúe con un ícono algún alimento. Son personajes que podrían usarse para cualquier otro producto o servicio. En la última referencia (figura 8.3), el diseño cambia: es horizontal, con mucha información separada punto por punto y con una frase conclusiva que inicia con la expresión “por esto”. Solamente en este anuncio aparece en el extremo superior izquierdo la imagen de tres personas empleadas de la universidad reunidas a la hora del almuerzo en un ambiente campestre, agradable y de pícnic. Los refuerza con la frase: “Compartir, disfrutar, tomarse el tiempo ¡es comer con sentido!”

Aunque en lo textual se predica lo alimenticio, existe una baja referencialidad desde lo visual que no permite relacionar las imágenes con un cambio de hábitos de alimentación; tampoco se relaciona con los verbos *compartir*, *disfrutar* o *tomarse el tiempo*. Cada referencia tiene un solo personaje, y en ningún momento está compartiendo o disfrutando la comida, solamente posan. Cada personaje representa un tipo de público objetivo: estudiantes, profesores o empleados administrativos, eso lleva a pensar en el uso de tipificaciones para poder universalizar cada uno de los grupos presentes en la comunidad universitaria. Mantiene un equilibrio de género: hay cinco referencias con modelos mujeres y cuatro con hombres. Aunque hay una imagen de un adulto vestido de saco y corbata, son más los modelos de un rango de edad joven.

El mensaje puede tener información no dicha pero que está presente. Por ejemplo, hay una relación de la comunicación de las piezas con la economía de cada persona. Comer en la universidad todos los días puede generar un costo alto, mientras que traer comida casera es un tipo de ahorro y de responsabilidad financiera en el hogar. Por otra parte, comprar comida no siempre favorece una alimentación balanceada y más natural. Las ofertas de alimento no son muy variadas y llevan al cansancio.

Es claro que los comportamientos humanos en esta propuesta gráfica relacionan dos aspectos: por una parte, está la tradición, las costumbres y la vida de familia; por otra, la aprobación y aceptación

de los grupos de trabajo o estudio y amistad. De ahí que ante una imagen estándar se hable de “moda”. Está de moda comer la *coca gourmet*. Por eso juega con el extranjerismo, pero remite al hogar.

#### 8.4.4 Estrategia de superficie

Este tipo de estrategia se puede ubicar en el plano del enunciado mismo intencionado las frases. Se emplean diversas estrategias como la universalización, la generalización, el planteamiento de tópicos, la personalización, la redundancia, la comparación, la inferencia inmediata entre otras (Prieto Castillo, 1999).

Dentro de la campaña se presenta claramente el uso de la universalización, generalización y tópicos que se evidencian tanto en el tipo de imagen como en el uso del lenguaje. Palabras como *siempre*, o ideas como *la cocina de casa es hecha con amor* son ejemplos de universalización. Por otra parte, cada modelo es legitimador de un grupo o público objetivo en general. El tópico común es la experiencia de la alimentación según la tradición familiar, de ahí el uso coloquial *coca*.

Desde lo ideológico, se detecta una influencia fuerte del lenguaje publicitario estándar y la persuasión hacia un nivel o estatus específico que participa de las dinámicas de la tendencia y la moda. Hay unos cánones de belleza en los rostros, el cuerpo, la ropa y las poses de los modelos: un joven con un peinado con *rasta*, en camiseta, con un adorno en el cuello; o bien el otro hombre joven, de raza negra que señala en forma sugestiva (al tú), todos con cuerpos bien llevados y sin sobrepeso.

Hay una relación de mercado y consumo del joven con la tecnología, ropa y accesorios porque en varios anuncios se llevan audífonos, computador, reloj, ropa formal e informal de catálogo. La expresión “está de moda” ayuda a dar un mensaje positivo, que tiene su fundamento en la imitación.

Decir “uno es lo que come, con quién lo come, cómo lo come y el sentido que da a lo que come”; tiene una carga ideológica: la comida

estructura entonces no solo lo que se es sino las relaciones que tiene la persona. Hay una carga de ritual, de intercambio, de valor simbólico, y de reconocimiento y aprobación de un grupo social. Todo está expresado con información que se presenta como una compilación de cada mensaje enviado en las referencias y a lo que no cabe agregar nada por parte del perceptor del mensaje. El mismo texto le entrega la conclusión y los elementos que debe considerar.

Respecto a la relación imagen-texto, los anuncios presentan unos objetos soportes, es decir, unas imágenes ilustradas que ayudan a sostener y presentar un entorno, en este caso, la alimentación. Los globos amarillos con un vector gráfico de una olla, un postre, una hamburguesa, indican que la campaña tiene un enfoque relacionado con la alimentación y la comida. Las fotografías de los personajes cumplen una función de anclaje, porque solo es posible entender su función gracias al texto que le acompaña. Sin el texto, el *copy* y el eslogan podría servir para cualquier otra campaña publicitaria o de servicios. Las fotografías cumplen un papel más estético que documental. Los rostros de los personajes, en casi todas las piezas, miran al perceptor. Únicamente en dos ocasiones tienen la mirada hacia arriba, como pensativa o hacia un lado, cuya visual conduce al proyecto macro: *Comer con sentido*. Las fotografías están en plano medio: permite detectar las expresiones de los rostros, y aislar el fondo o ambiente. Interesa resaltar los ojos, la sonrisa, y toda la gestualidad.

Cabe resaltar que esta campaña, fue asertiva en el mensaje positivo y en la transformación de valores: recurre a la moda, a un diseño básico gráficamente, pero cuyo texto ayudaba a identificar razones vinculadas a la tradición, a las relaciones familiares y al contexto social y cultural del público objetivo. Fue una campaña hecha por jóvenes universitarios que recuerda el sabor de la comida casera y el valor afectivo que hay allí involucrado. Se come en forma saludable, tanto por el tipo de alimentación, como por el mismo ejercicio de comer en compañía. Eso nos conecta con una reflexión sobre el cuidado de sí, de los otros y del entorno, en nuestra relación con el consumo.

## 8.5 Reflexión teórica

Todo ser vivo consume. El ser humano no es la excepción. Se consumen aire, alimentos, tiempo, conocimiento, entre otros, para poder desarrollar la vida. Es, como dice Bauman (2007), “condición permanente e inamovible de la vida” (p. 43). El consumismo por otra parte es un producto sociocultural que solo se aprecia en los últimos siglos de la historia de la humanidad y que se hace notar por sus efectos. De una parte, los efectos ambientales, de otra los efectos sociales y culturales, dan cuenta de que tras este fenómeno se encuentra una profunda crisis del ser humano (Francisco I, 2015). Aspectos sensibles como la alimentación y la nutrición pueden verse afectados por el fenómeno del consumismo no solo cuando se desperdician cantidades ingentes de comida, también cuando el acto de tomar los alimentos se instrumentaliza desde las relaciones de poder o incluso se lo vacía de su sentido social. Se puede caer en el consumismo tanto por el exceso como por el defecto. Las siguientes líneas recogen la reflexión que la campaña suscitó entre los docentes que participaron de la investigación.

### 8.5.1 Antropología del consumo

El consumismo es tal vez el rasgo más claro de las sociedades contemporáneas en la que los objetos a consumir regulan y dan normas a la vida de las personas al punto de fundar su proyecto de vida. Así, consumir deja de ser un aspecto central de la economía para pasar a ser el factor central de las relaciones personales (Bauman, 2007). El ser humano de esta sociedad consumista es ante todo un individuo que agota su vida en la obtención de objetos que lo hagan diferente y que le brinden un espacio único entre infinidad de posibilidades. “La tarea de los consumidores, por lo tanto, y el principal motivo que mueve a dedicarse a la interminable actividad de consumir, es alzarse de esa chatura gris de invisibilidad e insustancialidad, asomar la cabeza y hacerse reconocible” (Bauman, 2007, p. 26). Esto es precisamente la promesa de estatus o de significación que hay tras el velo consumista. Si el individuo logra consumir aquellos productos en aquellas formas que son validadas socialmente como exitosas, se

iguala al héroe de la antigüedad. En el caso contrario solo le queda la vergüenza de su fracaso.

La vergüenza genera el ocultamiento propio de la desdicha, que es la consecuencia de no poder consumir al ritmo vertiginoso de la sociedad de consumo: “poseer y consumir determinados objetos y llevar determinados estilos de vida, constituye una condición necesaria de felicidad; quizá incluso de la dignidad humana” (Bauman, 2001, p. 55). Otros autores como Byung-Chul Han y Vicente Verdú realizan sus propios análisis del individuo consumista señalando la situación límite en la que se encuentra. Han señala que el primer acto consumista está orientado hacia el individuo mismo que se siente satisfecho autoexplotándose en la sociedad del rendimiento, en la cual debe trabajar y trabajar para generar los ingresos requeridos para mantener el nivel de consumo (Han, 2017). Esto es lo que se ha denominado el capitalismo de ficción, que desprende al individuo y aísla de lo real para introducirlo en “una realidad controlada y chic” (Verdú, 2009, p. 33) en la que el individuo termina dándose muerte a sí mismo. El individuo consumista se cosifica y se consume a sí mismo y desde allí vuelve a los otros cosas consumibles y descartables. Todo esto termina en un rechazo de quien no puede consumir porque es una carga para el sistema. Este paria del consumo debe sentirse avergonzado y cualquiera que lo tenga en su círculo social también. Esto es lo que sucedía con docentes, administrativos y estudiantes que traían sus portacomidas para almorzar alimentos preparados en casa.

### 8.5.2 Ética del cuidado como ética del consumo

Revertir esta condición límite del hombre, su crisis consumista, seguramente requiere múltiples intervenciones, y una de ellas debe revestir el carácter ético. Ante ello, la ética del cuidado se plantea como una alternativa de comprensión y de praxis que ha estado presente a lo largo de la historia de Occidente plasmada en diversos modelos. El primero de ellos es la ética socrática con sus planteamientos de la vida examinada y de la atención a la propia vida (Foucault, 2004). En esa línea se encuentran las escuelas

helenísticas y sus diferentes prácticas de vida (Hadot, 2000; 2006). También es posible encontrar una ética del cuidado o de la curación de la condición humana que se mezcla con la espiritualidad cristiana en los Padres de la Iglesia y los pensadores preescolásticos como Máximo el Confesor, San Basilio, Clemente de Alejandría, Evagrio Póntico, San Agustín y San Bernardo de Claraval, entre otros (Larchet, 2014). Lo que tienen en común estas prácticas del cuidado de la antigüedad es su punto de partida: la conciencia de que el hombre requiere una cura y que esta vendrá solo si se opera un cambio de vida y no solamente un cambio de discurso.

De este cambio de vida de la persona que propone la ética del cuidado se desprende luego un cuidado de la comunidad. La ética del cuidado adquiere su carácter social y concreto en las prácticas de cuidado de los vínculos que constituyen la comunidad. El espacio de almuerzo, o cualquier otro que gire en torno a compartir los alimentos, es una oportunidad para construir vínculos fuertes de solidaridad, reconocimiento y cuidado mutuo. Además del aspecto nutricional, este otro aspecto de *la Coca gourmet* promueve la consolidación de vínculos a través de la práctica compartida de alimentarse con productos preparados en casa. La campaña *Coca gourmet*, no se quedó en un discurso solo de la campaña, sino que impactó en el cuidado de la comunidad universitaria al fomentar que las personas que traían su comida la consumieran en público y grupalmente, disfrutando sin sentir vergüenza por ello.

Este proceso social del cuidado comprende también la denominada casa común (Francisco I, 2015) en la que el consumismo ha generado impactos notorios. La relación con la casa común debe replantearse en términos de una relación vinculante y no meramente instrumental. El hombre es un ser en relación cosmoteándrica donde los partícipes de la relación son el cosmos, los hombres y Dios. Panikkar (1994). lo expresa de la siguiente forma:

Cualquier hombre puede hacer la experiencia de que está en nuestras manos, en cierto modo, el destino de toda la humanidad, de que la dignidad humana es la dignidad divina, de que el destino

de la tierra depende del hombre, de que el destino del hombre depende de Dios; es decir, que los tres estamos implicados en una misma aventura, que es la aventura de la existencia, la aventura de la vida (p. 45).

Al vincular a la comunidad universitaria al cambio de paradigma sobre la alimentación, la *Coca gourmet* activó esta relación cosmo-teándrica: cambiar la forma de consumir, conectarse con la casa común a través de los alimentos que provee, socializar y compartir sin sentir vergüenza sobre las propias raíces o condiciones sociales que se expresan en los alimentos.

### 8.5.3 La *Coca gourmet*: una experiencia de consumo ético

Esta relación entre ética y consumo es un campo que ha ganado atención en las últimas décadas a partir de un mayor nivel de conciencia y preocupación de parte de los consumidores sobre aspectos éticos asociados a los productos que consumen y las empresas que los producen (Littler, 2011). En paralelo, crece el mercado de productos que orientan sus estrategias de diferenciación apelando a las preocupaciones éticas de sus consumidores (Barnett, Cloke, Clarke y Malpass, 2005). Este consumo ético expresa un proceso de decisión, compra, uso y destinación final de los bienes consumidos que refleja la preocupación por lo correcto, por el medio ambiente y por los otros (Lades, 2014).

Delistavrou, Katrandjiev y Tilikidou (2017) a partir de una revisión de la literatura, han propuesto una clasificación del consumo ético en tres categorías de acuerdo con el tipo de acción emprendida, así: *positive ethics consumption* (PEC) definida como la compra en el mercado de productos éticos, es el caso de los productos con certificación de comercio justo (*fair trade*), productos tradicionales de manufactura nacional, así como las actividades de posconsumo tales como el reciclaje y los proyectos de reparación y reúso de productos de segunda mano; *negative ethics consumption*, relacionados específicamente con la participación de los consumidores en boicots contra productos elaborados por compañías a las que se les ha comprobado la aplicación

de prácticas éticamente cuestionables; y en tercer lugar *discourse ethics consumption* (DEC) definida como aquellas actividades orientadas a la formación de opinión pública por medio de prácticas de debate social bien sea a favor o en contra de bienes, servicios o empresas de acuerdo con su categorización como éticos o no.

En el consumo ético se trata de jugar además del rol económico, el rol político al mismo tiempo y presionar con la capacidad de compra y la opinión pública el cambio de prácticas empresariales y de regulación (Atkinson, 2015). Entre estas acciones de activismo político relacionadas con el consumo ético se encuentra una denominada *buycott*, que ha sido tradicionalmente identificado como una práctica análoga pero contraria al boicot (Gulyás, 2008). Este, en lugar de sabotear para causar un efecto negativo, se propone actuar para generar un efecto positivo. Se trata de invitaciones amplias a los consumidores, en general, para comprar productos de ciertas compañías como demostración de reconocimiento y promoción del comportamiento corporativo positivo, se trata de una iniciativa *non-profit* y no una campaña de mercadeo. Dentro de estas iniciativas es muy importante el mensaje ya que no es lo mismo invitar a la indignación y el rechazo (boicot), que invitar a la adhesión a una causa ideal. Por esta razón, las campañas de *buycott* requieren de un profundo conocimiento de valores, prácticas y símbolos de la sociedad sobre la que desean intervenir, los cuales deberán verse reflejados en la construcción del mensaje y el planteamiento de la campaña. De esto dependerá, en gran parte, sus posibilidades de éxito. “Estimular comportamientos de consumo más sostenibles requiere de una mayor comprensión de los factores culturales y psicosociales que subyacen a ese comportamiento” (Yin, Qian y Singhapakdi, 2018, p. 316).

La *Coca gourmet* es un caso sui géneris de *buycott*. Vale la pena recapitular sobre algunos aspectos relevantes de la experiencia objeto de este escrito tales como la intención, el público objetivo, la acción emprendida, la construcción de la estrategia, su difusión y por último sus resultados.

En primer lugar, tenemos que la *Coca gourmet* es una iniciativa institucional que pretendía modificar una práctica de consumo anómala cuya consecuencia era un deterioro en la calidad de vida de las personas y la exclusión de quienes se avergonzaban al traer su comida (se escondían para comer). En este caso, la universidad asume una posición ética en beneficio de los profesores, estudiantes y empleados de su comunidad educativa. En segundo lugar, para el cambio de imaginarios y de hábitos, se eligió la estrategia de promoción y mercadeo de un hábito de consumo saludable y de mayor acceso para el segmento poblacional identificado.

En tercer lugar, para el cumplimiento del objetivo, la estrategia elegida tiene como objetivo la reivindicación simbólica de un producto específico: la *coca*. Para esto se involucran diversos actores dentro de la universidad: estudiantes y docentes de publicidad, Bienestar Universitario, concesionarios de alimentos, y Vicerrectoría Pastoral. Por último, luego de aplicada la campaña se observó en el campus una transformación positiva en las percepciones hacia el consumo de alimentos preparados en casa y correlación entre número de miembros de la comunidad universitaria que los portaban y nivel de recordación de la campaña entre el público.

Proponer un escenario cultural estimulante de resignificación del valor de portar la *coca* con alimentos preparados en casa representa una estrategia de *buycott* en tanto estimula la elección de un producto (alimento casero) sobre otro (consumo de comida rápida). Hoy, la universidad lo continúa fomentando como *plus* saludable. Por ello, actualmente tiene en su sitio de Youtube y en algunos de los *tips* de sus mensajes, variedad de recetas preparar en forma balanceada, nutritiva y con productos naturales que no impliquen desperdicios poco ecológicos para el planeta.

## 8.6 Conclusiones

Comunicacionalmente, la campaña *Coca gourmet* puede valorarse como exitosa. Si bien, hay puntos por mejorar en la campaña, desde

lo técnico no se puede negar la eficacia del mensaje que permitió el cambio en las prácticas alimenticias de la universidad.

El uso del término *gourmet* y no *gourmet* (francés) ayudó a la recordación. Este juego del término daba estatus, pero mantenía el sentido de la tradición y las raíces, los vínculos con la familia y el valor del alimento desde lo social y lo cotidiano. Fue una apuesta clara de modificación de valores: da un giro al modo de consumo sin ser consumista, es decir, enaltece lo cotidiano, lo casero y lo extrae de la invisibilidad del no consumo para posibilitar un espacio del compartir con otros.

Por otra parte, el valor de la campaña está dado por la sumatoria de participantes que permitió una mayor implantación y apropiación de la misma. Tanto los estudiantes como todo el personal en general, se apropiaron de la campaña y se hicieron multiplicadores de la misma, hasta tal punto que comer con otros, y comer lo traído desde la casa cambió de ser algo con una carga negativa, a ser totalmente positivo.

No cabe duda de que, aunque sea una campaña circunscrita al ámbito universitario, es una ventana abierta que permite volver la mirada a lo humano sobre lo económico, es decir, que un microespacio como el universitario puede servir de experiencia para replicar hábitos que permitan descubrir el rostro humano, muchas veces oculto en la estandarización del consumo.

Esta campaña, de iniciativa institucional llamada la *Coca gourmet* es un caso de *buycott* que ayuda a modificar un prejuicio social de pobreza, para darle un giro de sentido de bienestar, cuidado y ética. Por último, cabe decir que la alimentación nutre más y se aprovecha mejor al compartir con otros la mesa, en el diálogo y el encuentro. Esta iniciativa fue una práctica que se vincula a la solidaridad humana, a la vida fraterna pues quienes comparten en la mesa, comparten la vida, la risa, las historias. Es poder comer sin pena del otro, al contrario, con la alegría de *estar con* porque como decía una de las piezas publicitarias: “Uno es lo que come, con quien lo come, como lo come y el sentido que da a lo que come”. No hay nada más rico y saludable que compartir en comunidad el pan de la vida.

## Referencias

- Alonso, C. R. M., Torres Trujillo, L. E., Ramírez Galeano, D. M., Álvarez Arboleda, L. M., Giraldo Usme, M. del T., Granados Ríos, X., ... Puerta Echeverri, S. M. (2011). *Caracterización de hábitos alimentarios en la comunidad educativa de la Universidad Pontificia Bolivariana*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Atkinson, L. (2015). Locating the politics in political consumption: A conceptual map of four types of political consumer identities. *International Journal of Communication*, 9, 2047-2066.
- Barnett, C., Cloke, P., Clarke, N. y Malpass, A. (2005). Consuming Ethics: Articulating the Subjects and Spaces of Ethical Consumption. *Antipode*, 37(1), 23-45. <https://doi.org/10.1111/j.0066-4812.2005.00472.x>
- Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bienestar Universitario. (2010). *Ficha de proyecto. Comer con sentido*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Cortina, A. (2004). *Por una ética del consumo* (4.ª ed.). Madrid: Taurus.
- Cortina, A. (2013). *¿Para qué sirve realmente la ética?* Barcelona: Paidós.
- Delistavrou, A., Katrandjiev, H., & Tilikidou, I. (2017). Understanding Ethical Consumption : Types and Antecedents. *Economic Alternatives*, 4, 612-633.
- Foucault, M. (2004). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Francisco I, papa. (2015). *Laudato Sí*. Recuperado de [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)
- Gulyás, E. (2008). Interpretations of ethical consumption. *Review of Sociology*, 14(1), 25-44. <https://doi.org/10.1556/RevSoc.14.2008.2>
- Hadot, P. (2000). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Han, B-C. (2017). *La sociedad del cansancio*. Madrid: Herder.
- Lades, L. K. (2014). Impulsive consumption and reflexive thought: Nudging ethical consumer behavior. *Journal of Economic Psychology*, 41, 114-128. <https://doi.org/10.1016/j.joep.2013.01.003>

- Larchet, J. C. (2014). *Terapéutica de las enfermedades espirituales*. Salamanca: Sígueme.
- Littler, J. (2011). What's wrong with ethical consumption? In *Ethical Consumption: A Critical Introduction* (pp. 27-39). New York: Routledge.
- Panikkar, R. (1994). *Ecosofía: para una espiritualidad de la tierra*. Madrid: San Pablo.
- PNUD y FAO. (2016). *Cuaderno sobre desarrollo humano. Seguridad alimentaria y nutricional. Camino hacia del desarrollo humano*. San Salvador: PNUD.
- Prieto Castillo, D. (1999). *El juego del discurso. Manual de análisis de estrategias discursivas*. Buenos Aires: Lumen.
- Saldarriaga, E. G. (2016). Comer y ser: la alimentación como política de la diferenciación en la América española, siglos XVI y XVII. *Varia Historia*, 32(58), 53–77. <https://doi.org/10.1590/0104-87752016000100004>
- Verdú, V. (2009). *El estilo del mundo: la vida en el capitalismo de ficción*. Barcelona: Anagrama.
- Wanjek, C. (2005). *Food at work: Workplace solutions for malnutrition, obesity and chronic diseases*. Geneva: International Labour Office.
- Yin, J., Qian, L. y Singhapakdi, A. (2018). Erratum to: Sharing Sustainability: How Values and Ethics Matter in Consumers' Adoption of Public Bicycle-Sharing Scheme. *Journal of Business Ethics*, 149(2), 333–333. <https://doi.org/10.1007/s10551-016-3120-z>



**Universidad  
Pontificia  
Bolivariana**

## **SU OPINIÓN**



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.

Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía correo electrónico a [editorial@upb.edu.co](mailto:editorial@upb.edu.co)

Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, correo electrónico y número telefónico.

Ante los desafíos de restituir la construcción simbólica de la cultura, el camino investigativo emprendido compromete en una primera parte de esta publicación, la presentación de lo que es la nueva teología relacional que se abre campo en la reflexión científica teológica. La segunda parte, se centra en la Encíclica Laudato Si' tomándola como la expresión más actual y precisa sobre lo que es la construcción concreta de la relacionalidad. Esta Encíclica tiene como principios la interconexión de la cuaternidad y lo que deriva en los retos de la identidad católica.

