ISSN: 2595-0955

Puertas Lumen Gentium

No. 6 • Diciembre de 2022
Universidad Católica Lumen Gentium

Puertas Lumen Gentium

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA LUMEN GENTIUM

No. 6 • Diciembre de 2022
Universidad Católica Lumen Gentium

DIRECTORIO
Puertas Lumen Gentium

Director editorial
Valenti Salmerón Flores

Coordinador editorial
Alejandro Gabriel Emiliano Flores

Editora literaria
Yésica Ramírez Pérez

Comité Editorial
Valenti Salmerón Flores
Christopher Barba Cabrales
José Esteban Miranda Hernández
Irma Patricia Espinosa Hernández
Alejandro Gabriel Emiliano Flores

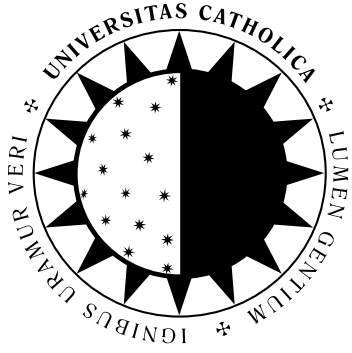
Comité Internacional
Dr. Mauricio Beuchot Puente (IIF-UNAM)
Dr. Federico Altbach Núñez (Universidad Católica Lumen Gentium)
Dr. Arturo Mota Rodríguez (Universidad Anáhuac del Sur)
Dr. Jaime Emilio González Magaña S. J. (Pontificia Universidad Gregoriana, Roma)
Dr. Gabriel Jorge Mendoza Buenrostro (UP)
Dr. Salvador Rafael Castro Aguilera (Universidad Intercontinental)

PUERTAS LUMEN GENTIUM, Año 6, No. 6, diciembre de 2022, es una publicación anual editada y distribuida por la Universidad Católica Lumen Gentium, A. C. Victoria #133, Col. Tlalpan centro, Alcaldía de Tlalpan, C.P. 14000, Ciudad de México. Tel. 5655-5003, www.universidadcatolica.edu.mx. Editor responsable: Valenti Salmerón Flores. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2017-021510424100-102, ISSN: 2594-0945, ambos otorgados por el Instituto de Derecho de Autor. Licitud de Título y Contenido No. 17061, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaria de Gobernación. Impresa por Talleres de Stampa RH, Av. 565 #105, Col. San Juan de Aragón sec. 2. Alcandía. Gustavo A. Madero, C.P. 07969, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 12 de diciembre de 2022 un tiraje de 700 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores en los artículos son de su exclusiva responsabilidad.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos o imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Católica Lumen Gentium A.C.

Contenido



Presentación

"El mundo avanza hacia la gestión a largo plazo del COVID-19"[1] son las palabras que el director general de la OMS, Dr. Tedros Adhanom Ghebreyesus, menciona después del tiempo de pandemia que hemos enfrentado como humanidad. Esas palabras indican que la nueva normalidad nos ha alcanzado y no hace falta pensar en lo que el futuro nos depara, porque cierto futuro ya nos ha alcanzado. Así que la nueva normalidad –aunque no se explicite ningún dramatismo en la vida cotidiana– la podemos observar en el continuo aumento de actividades en todos los sectores de la sociedad.

Ahora que continuamos aquí –¡los que continuamos aquí!– no dejamos de sorprendernos por lo que aparece ante nuestros ojos: estanflación con riesgo de una recesión económica a gran escala, guerra entre Rusia y Ucrania que no solo ha provocado una crisis energética sino también el riesgo de un conflicto bélico a nivel mundial, resurgimiento de movimientos políticos y sociales con una presunta superioridad étnica y/o moral. Además, se debe mencionar que, en noviembre pasado, la población mundial alcanzó los 8 mil millones de habitantes sobre la faz de la tierra y esta cantidad de población es uno de los factores de nuestra crisis ecológica planetaria.

Cierto que avanzamos, pero ¿hacia dónde?

El desarrollo alcanzado por la humanidad debiera permitirnos tomar la responsabilidad de elegir el destino que deseamos vivir, tanto para nosotros como para todas las nuevas generaciones, pero, para ello, requerimos de una cultura que nos permita apreciar la interculturalidad, la sustentabilidad ecológica, la convivencia pacífica, la movilidad socioeconómica y las transiciones políticas con proyectos de nación que procuren el bienestar integral de sus ciudadanos y

1 OMS, *El acelerador ACT lanza un plan de seis meses en un momento en que el mundo se está orientando hacia el control a largo plazo de la COVID-19*. https://www.who.int/es/news/item/28-10-2022-act-accelerator-launches-six-month-plan-as-world-transitions-to-long-term-covid-19-control

ciudadanas. Solo haría falta que, como humanidad, lo asumamos y lo propiciemos. Este es un reto nada fácil de llevar delante en nuestra historia.

La Revista Puertas Lumen Gentium, 2022, aborda temas relacionados con los procesos de reproducción social y cultural que realizamos día a día.

Inicia con el texto de la Dra. Luz Paola Acosta y del Mtro. Arturo Guillermo González Dorantes sobre los retos que la pandemia nos mostró respecto de la elección que hacen las personas para su educación; una elección que discrimina o combina las modalidades presenciales, virtuales o híbridas de estudio y que impactan la logística de las diferentes instituciones educativas y el perfil de sus plantillas docentes.

La responsabilidad para elegir una modalidad de educación es una de las múltiples maneras en que la ciudadanía se manifiesta, sin embargo, ser ciudadano no se reduce a ser miembro de una nación por nacimiento y haber cumplido la mayoría de edad, también requiere de la participación activa del individuo en los asuntos públicos una vez que se ejerce las capacidades racionales y volitivas en favor del bien común, mismo que conlleva el bien propio. La temática es desarrollada por el Dr. Jesús Serrano en su texto dedicado al *filósofo del camino*.

El Dr. Juan Cordero nos pone delante de la experiencia del mal que padece el ser humano –a propósito del *Libro de Job*– para desarrollar con él, una crítica desde la teodicea a los paradigmas éticos y morales que subyacen a la emisión de juicios de valor frente al sufrimiento injusto que viven, especialmente, las personas justas. La crítica se centra en los elementos y estructuras que justifican el *status quo* porque estos implican una cierta imagen inmanente e idólatra de la divinidad a la que no se desea renunciar por la comodidad que propician.

Una vez llegados a este punto, el Dr. Ramiro Gómez Arzapalo hace un análisis de algunos elementos del cristianismo que, desde la posmodernidad, propician una educación intercultural frente a dos polos con diferentes nombres: globalización-localización, homogeneidad-heterogeneidad, objetivo-subjetivo. Los elementos estudiados son parte de una propuesta antropológica que permitiría el diálogo social para la construcción de la paz y la consecución del bien común en la sociedad actual.

Este número aborda el deseo de la Iglesia actual de renovarse y tener un papel protagónico en el mundo actual, tal como lo ha mencionado y propuesto el Papa Francisco; visión que es coherente con el espíritu del Concilio Vaticano II, especialmente con la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, y con el magisterio papal posterior. Teniendo en cuenta lo anterior, el texto del Pbro. Lic. Esteban Miranda analiza el desarrollo histórico del *kerigma* o primer anuncio que realizan los creyentes en Cristo a los no cristianos; anuncio que capacita a cualquier persona para elegir ser cristiano frente a otras posibilidades. El autor indica que el *kerigma* tiene su referencia originaria en la Iglesia Primitiva, pero que se fue enriqueciendo a lo largo de la historia de la Iglesia; dicho desarrollo le permitió continuar siendo anuncio gozoso de la salvación en Cristo para la diversidad de pueblos, sociedades y culturas.

La edición 2022 concluye con las palabras de Mons. Héctor Mario Pérez Villareal, obispo auxiliar de México, al concluir el Congreso Internacional de Pastoral Urbana de la Arquidiócesis de México. Su texto fija la atención en el futuro de la parroquia; futuro ligado al cambio/conversión integral de la Iglesia en cuanto pueblo de Dios y al desarrollo del modelo de Iglesia sinodal, samaritana y en salida.

Agracemos a ustedes, nuestros lectores, su interés por lo temas que presentamos, pues en el recorrido por los textos inscritos en este número, también nos llenamos de esperanza en la construcción de esa cultura necesaria para hacer frente a los retos presentes y no caer ni en el desasosiego ni en la apatía actuales. Así, es deseo de todos los que participamos en la presente edición de la Revista Puertas Lumen Gentium 2022, contribuir a la construcción de una sociedad centrada en la persona en comunidad, a sus procesos de enseñanza-aprendizaje y a su inserción social.

Mtro. Alejandro Gabriel Emiliano Flores
Coordinador Editorial
Universidad Católica Lumen Gentium

CONTENIDO

Presentación
Alejandro Gabriel EMILIANO FLORES 7

Índice 11

INVESTIGACIONES LUMEN GENTIUM

Las tendencias y los retos de la educación: lo que la pandemia visibilizó
Luz Paola ACOSTA RAMÍREZ
Arturo Guillermo GONZÁLEZ DORANTES 15

El filósofo del camino, espectador comprometido con el ejercicio de la ciudadanía
Jesús Antonio SERRANO SÁNCHEZ 31

Job y el problema de la teodicea
Juan CORDERO HERNÁNDEZ 47

Educación, posmodernidad e interculturalidad: tres claves antropológicas contemporáneas a la luz del cristianismo
Ramiro Alfonso GÓMEZ ARZAPALO DORANTES 59

El valor del kerigma y su desarrollo en la Iglesia primitiva
José Esteban MIRANDA HERNÁNDEZ 73

NOTICIAS

Congreso Internacional de Pastoral Urbana de la Arquidiócesis de México. Reflexión Conclusiva.
Mons. Héctor Mario Pérez Villareal 99

COLABORADORES 105

Investigaciones Lumen Gentium

Las tendencias y los retos de la educación: lo que la pandemia visibilizó

Luz Paola Acosta Ramírez
Universidad Nacional Autónoma de México
Universidad Católica Lumen Gentium

Arturo Guillermo González Dorantes
Universidad Anáhuac México – Norte
Universidad Católica Lumen Gentium

Resumen: Las reflexiones de este artículo se enmarcan en el contexto de la pandemia en el que las actividades laborales, académicas y cotidianas se vieron total y atípicamente modificadas a causa del aislamiento por la COVID-19.
Durante más de dos años, el escenario educativo fue el foco de atención para la sociedad, pues se pasó de una modalidad presencial a una a distancia -situación que obligó a dar un giro particular a la educación y, con ello, el reposicionamiento de la modalidad en línea-.
Es así que en este artículo se desarrollan también algunas ideas claves sobre el futuro y los retos que enfrenta la educación derivadas de las tendencias que actualmente se dan entre los usuarios para acceder a una modalidad a distancia versus una presencial y, en consecuencia, el perfil deseable de los docentes ante esta nueva realidad.

Palabras clave: tendencias educativas, retos educativos, educación a distancia, educación presencial, perfil docente.

1. Introducción

En marzo de 2020 la humanidad se enfrentó a una realidad atípica y extrema: se había declarado una pandemia a causa de la COVID-19. Las actividades laborales, académicas y cotidianas cambiaron radicalmente, derivado de un aislamiento social obligatorio. Las miradas se centraron en el escenario educativo, pues, de impartir clases -mayormente- en una modalidad presencial, pasaron a brindarlas en línea con los recursos tecnológicos que ello implicaba y con la mucha o poca formación académica que los docentes poseían sobre ello.

Para los profesionales en educación, que aún no introducían las tecnologías de información y comunicación (TIC) a las aulas y sus clases, evidentemente, fue un reto, pues tuvieron que formarse urgentemente y, por ende, con grandes escollos en el proceso. Por el contrario, los docentes que ya tenían algún tipo de formación en modalidades educativas híbridas, a distancia y/o en línea, el terreno no fue tan complicado, pues conocían de plataformas educativas, aplicaciones y estrategias de enseñanza y aprendizaje consistentes con dicho modelo, enmarcadas en los ambientes virtuales en línea.

Muchos retos son los que, a partir de la pandemia, el escenario educativo tendrá que enfrentar. Si bien, el uso y la integración de diversos recursos tecnológicos al proceso de enseñanza y aprendizaje no es reciente -puesto que las otras modalidades han abierto paso en su implementación, por lo menos en nuestro país, desde la década de los años 70 cuando la UNAM crea el Sistema de Universidad Abierta (SUA)-, también es cierto que dicha coyuntura fungió como un catalizador para que en escenarios educativos con una modalidad presencial -tradicional- se insertaran recursos que son propios de ambientes virtuales.

Es así que este artículo brinda una visión en torno al futuro y los retos que enfrenta la educación a partir de ciertas reflexiones derivadas de las tendencias que actualmente se dan entre los usuarios -educandos- para acceder a una modalidad a distancia *versus* una presencial y, en consecuencia, el perfil deseable de los docentes ante esta nueva realidad, siendo esta última una propuesta de formación docente.

2. La tendencia entre la modalidad presencial y la modalidad a distancia

En el 2016, la Asociación Mexicana de Internet lanza su primer informe respecto a la educación en línea, mismo que fue presentado por la OCC Mundial y OCC Educación, se encontró que, de las personas encuestadas, el 43% cursaba una oferta educativa en la modalidad presencial y ese mismo porcentaje, en línea; el 14% restante lo hacía de manera mixta. De los encuestados que no cursaban alguna oferta educativa, al 53% le interesaba hacerlo en línea, al 38% mixta y al 9% presencial.

Para el 2017, el 49% de los estudiantes encuestados cursaban en una modalidad presencial, mientras que el 36% lo hacía en línea y el 15% en mixta. De las personas que no estaban cursando un programa académico en ese momento, el 42% dijo que le interesaría hacerlo en una modalidad mixta, el 37% en línea y 21% presencial.

En relación con la modalidad mixta y al tipo de oferta se obtuvo que 49% de dicha muestra cursaba una licenciatura (66 %), seguido por maestrías (13%), especialidad (7%), diplomado (6%), curso (3%), preparatoria (1%), carrera técnica (1%) y doctorado (1%).

Para el 2018 el 42% de los encuestados cursaban de forma presencial, 44% mixta y 13% en línea. Si se contrastan los datos con el año de 2016, la educación en

línea disminuye y la mixta incrementa de manera considerable. Cabe mencionar que para este año las universidades públicas no logran cubrir con la demanda y, por ello, las universidades privadas empiezan a ofertar dichas modalidades en su oferta educativa.

Para el 2020, las cifras de estudiantes inscritos en programas universitarios en México se distribuyen de la siguiente manera: 20% en línea, 16% híbrido y 65% presencial.

Según portal de las Universidades en México[1]: "el 42% se inclina por los cursos híbridos, mientras que un 37% en línea. Lo que quiere decir que un 79% de los jóvenes en México está decidido a estudiar, al menos en parte, desde sus casas".

En suma, podemos observar que existe una tendencia en el incremento de la educación híbrida y a distancia. Esto nos permite re flexionar en torno a varios aspectos. Por una parte, es preciso replantearnos el papel que la innovación posee actualmente -en el marco post pandemia- en el que, además, vale la pena decir: la educación en línea e híbrida llegó para quedarse y expandirse. Por otro lado, es preciso destacar la necesidad de la generación de políticas públicas que aseguren la igualdad en el acceso a los recursos tecnológicos imprescindibles para una educación a distancia. También, y finalmente, es menester reconfigurar el rol del docente, desde un contexto mediado por las TIC y, como consecuencia, de las metodologías que implementa.

3. El futuro y los retos de la educación en las Instituciones de Educación Superior (IES)

El cierre de las escuelas, tras la pandemia por COVID-19, trajo consigo que las instituciones tuvieran que replantearse la manera en cómo se brindaría educación. La transición abrupta que se dio, al pasar de una modalidad presencial a una educación en línea, visibilizó no sólo las áreas de oportunidad en cuanto a la gestión administrativa, sino también respecto a la falta de recursos materiales y la necesidad de capacitar al cuerpo docente en el uso de diversos recursos tecnológicos.

Derivado de esta realidad y de la necesidad de diversificar los modelos educativos tradicionales, se afirma que el futuro de las Instituciones de Educación Superior está en la construcción de los modelos híbridos y en línea. Con ello, además, se podría acelerar la acreditación de los conocimientos, destrezas, habilidades y actitudes en menor tiempo y hasta de forma colaborativa.

Lo anterior no es cosa sencilla, pues pone de manifiesto la necesidad e importancia de invertir más en los recursos disponibles para lograr una educación híbrida con estándares de calidad, así como llegar a lugares donde no hay acceso a internet, la flexibilidad curricular y, finalmente, en el trabajo conjunto entre académicos, estudiantes e instituciones educativas para desarrollar habilidades de autogestión, mismas que serán indispensables a partir de este momento.

1 Universidades de México. *El 80% de los estudiantes mexicanos prefiere estudiar en línea*. (2021). https://universidadesdemexico.mx/carreras/carreras-universitarias/estudiantes-mexicanos-prefieren-estudiar-en-linea

Esta idea también es compartida por investigaciones realizadas, por ejemplo, por la Universidad de Guadalajara[2], quienes consideran que la educación superior debe transitar hacia un modelo híbrido y, con ello, ampliar la cobertura de la educación superior al hacer uso de los recursos digitales actuales que, a raíz de la pandemia, se emplearon de manera exitosa (esto, claro, después de experimentar algunos tropiezos por la falta de experiencia).

Por otro lado, el portal de las Universidades Mexicanas[3] comparte que la educación en línea e híbrida ha crecido de forma considerablemente en los últimos años (y desde antes de la pandemia); por ejemplo, dentro de los antecedentes de la educación en línea se tiene en la educación Telesecundaria, la educación para adultos y hasta dentro del magisterio[4].

Es cierto que la educación a distancia surge como una necesidad para atender a las poblaciones menos favorecidas y como un medio de acceso a la educación dirigida a poblaciones que no lograron concluir sus estudios en circunstancias normativas; sin embargo, y con el tiempo, este planteamiento fue tomando un nuevo rumbo por el incremento de la demanda universitaria y los cambios sociodemográficos de nuestro país.

Así, la educación a distancia es una de las opciones educativas que ha incrementado de manera constante en México, debido a que existen numerables ventajas y argumentos positivos en su implementación; entre otras[5]:

- La diversificación y difusión del saber fuera de la escuela.
- La formación de una experiencia cultural nueva, nuevos modos de percibir y de sentir, de oír y de ver una nueva sensibilidad colectiva que en muchos aspectos choca de frente con el sensorium de los adultos.
- La transformación en los modos de circulación del saber.
- El replanteamiento de estatuto cognitivo sumado a la presencia de dispositivos de almacenamiento.
- Las nuevas formas de leer que superan la linealidad de una sola forma a través del libro que hoy circula.
- La posición de la escuela respecto a la tecnología y que determina la apertura a diversas plataformas, aplicaciones, así como a nuevas formas de enseñar y aprender.
- Solicita y contribuye la mejora en el contacto con la informática y tecnología.

2 F. Marmolejo-Cervantes, *"Después de la pandemia, la educación superior debe transitar a un modelo híbrido"*. (México: Universidad de Guadalajara, 2021). https://www.udg.mx/es/noticia/despues-de-la-pandemia-la-educacion-superior-debe-transitar-un-modelo-hibrido

3 Universidades de México. *El 80% de los estudiantes mexicanos prefiere estudiar en línea*. (2021). https://universidadesdemexico.mx/carreras/carreras-universitarias/estudiantes-mexicanos-prefieren-estudiar-en-linea

4 Z. Navarrete-Cazales, y H. M. Manzanilla Granados, "Panorama de la Educación a Distancia en México" en *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos* (13-1, enero-junio. Colombia: Universidad de Caldas, 2017).

5 Manuscrito no publicado. Universidad Abierta y a Distancia de México. *Diplomado Práctica Educativa Innovadora con Tecnología Digital Integrada*. (México: Universidad Abierta y a Distancia de México, 2014)

- Desarrolla competencias necesarias para el siglo XXI, tales como: Aprender a aprender.
- Contribuye en el acceso y difusión de información.
- Desarrollo de habilidades cognitivas de orden superior.
- Representa un medio para llegar a muchas personas que no han tenido la oportunidad de estudiar de forma presencial.
- Facilita la opción de estudiar y trabajar al mismo tiempo.
- Los estudiantes optimizan sus tiempos al no invertirlo en los traslados, además de que disminuyen sus gastos por dicho factor y el cansancio ocasionado por ello.
- Es un factor en el incremento de la motivación por el tipo de información que se presenta.
- Flexibiliza el espacio y tiempo de la formación.
- Desarrolla la iniciativa del alumno de forma individualizada y adaptada.
- El estudiante busca información por sí solo y toma decisiones.

En definitiva, la educación a distancia -previo a la pandemia- ya se posicionaba como una modalidad en crecimiento en nuestro país y, ante esta emergencia sanitaria, los recursos y estrategias que allí se implementaban se retomaron para adecuarse a la nueva realidad educativa en la modalidad presencial. Por consiguiente, las universidades enfrentan un sinfín de retos, entre los que destacan[6]:

- La falta de recursos.
- La brecha digital.
- La migración emergente a una educación digital.
- La adecuación de los espacios educativos y protocolos sanitarios para el regreso presencial.

Ante estos grandes desafíos, la Universidad Panamericana[7] comparte que, las recientes estadísticas revelan, lamentablemente, la existencia de desigualdades importantes para lograr una educación de calidad para las modalidades en línea e híbrida; descubrieron, por ejemplo, que el 50% de los docentes cuenta con una conexión que permita una educación a distancia sin complicaciones.
En contraste, también encontraron que los docentes han tenido que transformar sus prácticas pedagógicas de forma positiva: han sido creativos, flexibles y han logrado estar en contacto con sus estudiantes a través de diversas aplicaciones.
Hay evidencia en la que se identifica que los docentes se han adaptado y han logrado adecuar sus estrategias de enseñanza, situándose entre las técnicas

6 R. Treviño, *Era Covid-19: un antes y un después, desde la perspectiva educativa*. (México: Tecnológico de Monterrey, 2020). https://tec.mx/es/noticias/nacional/educacion/era-covid-19-un-antes-y-un-despues-desde-la-perspectiva-educativa

7 P. Baptista Lucio, *Una instantánea de la Educación Básica durante la pandemia*. (México: Universidad Panamericana, 2021). https://www.up.edu.mx/es/noticias/38397/una-instantanea-de-la-educacion-basica-durante-la-pandemia

empleadas en el escenario presencial y las que ahora la época sociodigital les solicita; empero, reconocen, que aún les falta acompañamiento para consolidar las competencias didácticas enmarcadas en ambientes virtuales.

Asimismo, se destaca la necesidad de capacitarlos en torno a las estrategias didácticas acordes al siglo XXI -un modelo centrado en el estudiante-, pues se observa, en muchos casos, que estos últimos se posicionaron como agentes pasivos, como consecuencia de la celeridad en que se tuvo que pasar de un sistema presencial a otro en línea. Es decir, las condiciones no fueron óptimas.

A pesar de que los docentes tenían conocimiento y capacitación respecto a diversas estrategias que podían aplicarse en los nuevos modelos educativos, al presentarse la transición a causa de la pandemia, se observó una segmentación en la apropiación del conocimiento. Muchos de ellos, entonces, omitieron implementar metodologías tales como el aprendizaje basado en casos, la gamificación, aula invertida, entre otras[8]. Podemos observar, entonces, que el futuro de las Instituciones de Educación Superior es claro, mismo que se dirige a ambientes híbridos y a distancia.

La tendencia va en aumento y no sólo funciona para la acreditación de distintos niveles educativos que forman parte de nuestro Sistema Nacional Educativo, sino también para diversas acciones formativas situadas en la educación No Formal, tales como cursos, talleres, conferencias, simposios, diplomados, congresos, debates, seminarios, entre otros.

Los retos, sin duda, son muchos y las universidades deben trabajar por ello: desde la erradicación de la brecha digital, la igualdad en el acceso a recursos que permitan una educación híbrida y a distancia, la capacitación docente en pro de la adquisición de competencias digitales acordes a ambientes híbridos y a distancia, implementación de metodologías que permitan la vinculación del conocimiento y que permitan la inserción de las TIC, la capacitación para el uso de diversas plataformas educativas, la planeación y el diseño de instrumentos de evaluación acordes con el sistema a distancia, hasta el trabajo que se debe realizar con discentes y docentes en procesos de autorregulación -emocional y cognitiva- para mitigar la deserción y el bajo rendimiento.

4. El perfil docente ante las tendencias educativas actuales

Los conocimientos y habilidades que debe poseer el docente en línea se enmarcan en procesos y periodos claros de desarrollo e innovación al interior de cualquier universidad, dado que nos encontramos en un proceso dinámico y cambiante que impacta, de forma directa, en la actividad de las instituciones de educación superior a nivel nacional e internacional. Entonces, el avance científico y tecnológico obliga a los especialistas en educación a hacer uso de la educación continua con el fin de ampliar su formación humana y científica, de forma crítica,

8 A. Pérez García, *Retos y desafíos de la educación post pandémica en Aula de Encuentro.* (Jaen: Universidad de Jaen, 2021). DOI: 10.17561/ae.v23n1.6246 https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/ADE/article/view/6246/5759#info

para coadyuvar activamente en la transformación y el perfeccionamiento de la realidad en la cual se desenvuelve[9].

Se esperaría, con base en lo antes mencionado, que los docentes tuviesen dos tipos de perfiles, siendo consistentes con las transformaciones y necesidades educativas actuales; esto es, que cuenten con experiencia en el modelo presencial y a distancia. Lo anterior, debido a que se presenta una tendencia a trabajar las modalidades híbrida, a distancia y presencial. Para la modalidad presencial se esperarían las siguientes competencias:

a) competencias específicas del proceso de enseñanza aprendizaje
b) competencias interpersonales
c) competencias de investigación
d) competencias de comunicación
e) manejo de tecnologías de la información

Estas competencias, según Villarroel y Bruna[10], pueden agruparse en tres dimensiones: básica, específicas y transversales.

Las primeras, por ejemplo, tienen que ver con los conocimientos, habilidades y destrezas propias de toda actividad docente, mismas que constituyen los criterios indispensables para ejercer dicha profesión. Por lo que se pueden identificar las siguientes competencias:

a) Cognitivas asociadas al conocimiento de la disciplina.
b) Sociales asociadas al trabajo en equipo y la colaboración con otros.
c) Comunicativas referidas la capacidad de expresar y explicarse adecuadamente a nivel oral y escrito.
d) Tecnológicas ligadas al manejo de las tecnologías de la información.
e) Personales como son el compromiso y ética profesional.

Las específicas, por su parte, tienen que ver con las actividades que desempeña dentro del aula; entre ellas se pueden destacar:

a) Planificación y Organización referidas (diseño del proceso de enseñanza-aprendizaje, respetando resultados de aprendizajes que los estudiantes deben lograr y las habilidades de entrada que ellos traen para alcanzarlas).
b) Didácticas (selección de estrategias y metodologías de enseñanza).
c) Diseño e Implementación de Metodologías de Evaluación (técnicas, instrumentos y retroalimentación correspondiente).

9 I. F. García V., "El perfil de competencias del Docente Universitario en entornos virtuales: algunos descriptores claves para el análisis de experiencias formativas - Parte II" en *Revista Acta Odontológica Venezolana* (Vol. 50, Núm. 1, Venezuela, 2013). https://www.actaodontologica.com/ediciones/2013/3/art-22/

10 V. A. Villaroel y D. V. Bruna, "Competencias Pedagógicas que Caracterizan a un Docente Universitario de Excelencia: Un Estudio de Caso que Incorpora la Perspectiva de Docentes y Estudiantes" en *Formación Universitaria* (Vol. 10 Núm. 4, La Serena Chile: Centro de Información Tecnológica, 2017), 75-96. https://www.scielo.cl/pdf/formuniv/v10n4/art08.pdf

Finalmente, las competencias transversales tienen que ver con aquellas capacidades, habilidades y conocimientos que se dan, de manera inherente, en las competencias generales y específicas; por lo que le agregan un alto valor a la práctica docente, ya que influyen en la satisfacción del proceso de enseñanza y aprendizaje; éstas son:

a) mantener un clima de aula positivo
b) investigar y reflexionar sobre sus propias prácticas pedagógicas

Como se puede observar, las competencias aquí señaladas contemplan aspectos genéricos y específicos de la profesión; en el nivel superior se esperaría que los académicos tuviesen que consolidar sólo algunas de ellas y no formarlos en la mayoría de los rubros.

En cuanto a la modalidad híbrida y a distancia, se esperaría contar con descriptores puntuales para identificar las actividades que desarrolla el docente en entornos virtuales, dado que funge como un referente para la evaluación continua y permanente de su práctica educativa; además de ser ésta la tendencia en los próximos años en la oferta de las instituciones educativas.

Como resultado de esta realidad, en la que el desarrollo es traducido en los avances tecnológicos y científicos, demanda a los docentes a estar, más que nunca, preparados para la inestabilidad que ha planeado Zygmunt Bauman[11].

Los ejemplos cotidianos y educativos son claros: identificamos que, cada vez más se desarrollan aplicaciones e instrumentos tecnológicos para mejorar nuestra actividad productiva, mismos que no se detienen. Por ejemplo, en el sistema escolarizado, de manera paulatina, se han insertado en la práctica docente el uso de técnicas y metodologías vinculadas con el manejo de las herramientas tecnológicas, tales como el B-learning y el M-learning.

Los cambios económicos, sociales, políticos y científicos impactan en los paradigmas educativos y, por ende, en las metodologías y técnicas implementadas en este escenario. La educación centrada en el alumno, a diferencia de la educación tradicionalista, obliga al docente a analizar constantemente su práctica educativa y, por consiguiente, las cualidades que posee para cubrir los objetivos de la modalidad a distancia.

Así pues, las Instituciones de Educación Superior siendo estos espacios, por excelencia, incubadoras de innovaciones -desde una perspectiva crítica y reflexiva- han buscado perfeccionar las metodologías curriculares y recursos tecnológicos en las diversas modalidades en las que oferta educación, ya que una de las metas que se ha impuesto es la de formar a sujetos adaptables ante los cambios que se gestan con gran rapidez[12].

11 J. Hernández Moreno, "La modernidad líquida" en *Política y Cultura* (núm. 45, México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, 2016), pp. 279-282.

12 L. I. Gutiérrez V. "Estilos de aprendizaje, estrategias de enseñanza y perfil docente universitario en Educación a Distancia. Estudio de diseño" en *Revista Signos EAD. Suplementos Signos EAD*. (Buenos Aires: Universidad del Salvador, 2016). https://p3.usal.edu.ar/index.php/supsignosead/article/view/3715/4618

Las posibilidades que nos brinda el uso de internet y, con ello, las herramientas que se alojan en dicho espacio son numerosas y solicitan, por una parte, la adquisición de diversas competencias en el docente responsable de mediar la transmisión y adquisición de conocimientos y, por otra, de consolidar y resignificar -en diversos momentos- su práctica educativa con el fin de mejorarla y adecuarla a los perfiles con los que trabajará en el aula virtual[13]. Por ejemplo, en relación con los perfiles que atenderá en su aula, es necesario que contemple los estilos de aprendizaje de sus estudiantes, ya que algunos se inclinarán por lo visual, otros a lo auditivo y, otros tantos, al razonamiento mediante la lectura y escritura, entre otros.

Así pues, el docente en la modalidad a distancia es aquel que guía el proceso educativo, motiva y facilita recursos, situaciones y ambientes; diseña, además, entornos de aprendizaje a través de las TIC, produce materiales didácticos, adecuados a la modalidad y evalúa los procesos[14].

La importancia de contar con un perfil docente para dicha tendencia nos permite reflexionar en torno al abanico de habilidades, conocimientos, técnicas y actitudes que debe poseer el asesor en línea para llevar a cabo su función, así como para coadyuvar en el logro de los objetivos y compromisos que cada institución tiene para con sus estudiantes y, de forma global, con la sociedad.

Tener un referente deseable, que ayude a identificar sus competencias, contribuirá en la calidad del proceso educativo que ofertan las universidades, así como de coadyuvar en la eficiencia de los procesos. Lo anterior, debido a que vivimos en un escenario poco estable que demanda la adaptabilidad de los sujetos ante los cambios que se gestan con gran celeridad.

La implicación directa es la implementación de diversas estrategias para mejorar constantemente nuestra práctica educativa y, eventualmente, consolidarla; contemplando, en todo momento, que el perfil se modifica y ajusta en la medida en que nuestro contexto también cambia. La actualización, como consecuencia, es permanente y continua; para ello, las instituciones deberán contar con cursos de capacitación que coadyuvan en esta dimensión.

El perfil que a continuación se muestra es un referente, jamás total, del dominio de saberes y de desempeño que los docentes -en cualquier institución educativa- tendrían que poseer para incorporarse a esta modalidad; también, funge como un criterio para trabajar con las áreas de oportunidad que, reconoce, puede mejorar y consolidar.

Dicho en otras palabras, este perfil coadyuvará en el análisis de su práctica educativa y, eventualmente, llevar a cabo las estrategias necesarias para consolidarlas y adaptarlas al contexto en el cual se esté desarrollando. Recordemos que nos situamos en un contexto que cambia constantemente.

13 F. J. Juca Maldonado, "La educación a distancia, una necesidad para la formación de los profesionales" en *Revista Universidad y Sociedad* (Vol. 8, Núm. 1, Cuba: Universidad de Cienfuegos, 2016), 106-111. http://scielo.sld.cu/pdf/rus/v8n1/rus15116.pdf

14 I. F. García V., "El perfil de competencias del Docente Universitario en entornos virtuales: algunos descriptores claves para el análisis de experiencias formativas - Parte II" en *Revista Acta Odontológica Venezolana* (Vol. 50, Núm. 1, Venezuela, 2013). https://www.actaodontologica.com/ediciones/2013/3/art-22/

Con certeza, se sabe que, al poseer estas competencias, y consolidarlas con el paso del tiempo, las implicaciones serán positivas, ya que se contará con un seguimiento que brinde mejoras en la calidad educativa.

La propuesta se construye a partir de identificar las características con las que cuentan los docentes en activo y que han demostrado contar con un alto desempeño profesional en esta modalidad[15], mismas que, desde tiempo atrás, diversos autores han trabajado en la caracterización del docente en el siglo XXI[16].

Por ejemplo, la Coordinación de Universidad Abierta, Innovación Educativa y Educación a Distancia (CUAIEED) de la UNAM -siendo un referente imprescindible para la construcción del perfil del docente a distancia- desde el 2014 ha definido las características que un asesor debe poseer, estas son:

- Tiene dominio de su campo de conocimiento.
- Cuenta con formación psicopedagógica en la modalidad en la que se desempeña.
- Maneja las tecnologías de la información y comunicación.

Por ello, el desempeño docente comprende desde aspectos de dominio disciplinar, hasta de aspectos tecnológicos y pedagógicos para trabajar con los estudiantes en un aula virtual.

En suma, las dimensiones que a continuación se muestran son un referente necesario para desempeñarse, de la forma más adecuada, en la modalidad a distancia e híbrida, y desde los retos que enfrenta la educación superior:

Dimensión disciplinar

Esta dimensión corresponde a los conocimientos que el docente en línea posee respecto al área de conocimiento y disciplina con la cual fue formado; lo anterior abarca desde el nivel superior hasta el posgrado. Se espera que en esta dimensión el docente posea lo siguiente:

Cuenta con experiencia profesional en el área disciplinar al que se inserta.
Se actualiza permanente en el área de conocimiento a la que pertenece.

- Posee experiencia en el área de investigación del área disciplinar al que pertenece.
- Posee experiencia en la docencia presencial y en línea (mínimamente ha impartido cursos o talleres de forma permanente en su área disciplinar).
- Dimensión tecnológica. Corresponde al conocimiento y uso de herramientas digitales en la práctica docente a distancia; desde el inicio, desarrollo y conclusión de la asignatura que le fue asignado(a).
- Conoce diferentes plataformas educativas.

15 UnADM, 2014; Martínez, Guevara y Valles, 2016; Francis, 2006
16 Espinoza, Tinoco y Sánchez, 2017; Mas, 2011; Morales et al., 2019

- Utiliza diversos dispositivos y herramientas tecnológicas con una funcionalidad educativa.
- Utiliza programas adicionales a las plataformas para mantenerse en contacto con sus estudiantes de forma sincrónica (videoconferencia o chat).

Dimensión pedagógica

Esta dimensión comprende dos aspectos: la primera, la atención que el asesor académico debe llevar para con los estudiantes, y la segunda, los aspectos que comprenden el desempeño docente dentro del área, mismas que coinciden con las funciones a llevar a cabo. A continuación, se puntualizan cada una de ellas.

Atención a *estudiantes*

- Utiliza un lenguaje claro y respetuoso en todos los mensajes que envía a través de los distintos medios.
- Da la bienvenida al estudiante al inicio del semestre.
- Da a conocer el encuadre de la materia a los estudiantes en los espacios definidos para ello: mensajero y/o foro de novedades.
- Proporciona seguimiento a lo largo del semestre a través de los diversos recursos que le proporciona la escuela y plataforma educativa.
- Identifica casos que se puedan convertir en desertores y genera las estrategias necesarias para recuperarlos.
- Conoce diversas estrategias de enseñanza para dar cabida a la diversidad del perfil estudiantil.
- Orienta al estudiante en las dudas que pueda presentar para la comprensión del contenido y de las actividades formativas e integradoras.
- Fomenta estrategias que propicien el aprendizaje autorregulado.
- Impulsa al estudiante a investigar de manera independiente.
- Propone materiales complementarios para fortalecer su aprendizaje.
- Es flexible con los estudiantes ante las situaciones que puedan impedir su desempeño eficaz.
- Motiva al estudiante a reflexionar, participar en foros y trabajar de manera colaborativa.
- Revisa y retroalimenta, en tiempo y forma, la entrega de las actividades de los estudiantes.
- Evalúa el avance del estudiante con base en los criterios y formas de trabajo definidos en la planeación educativa.
- Modera los foros de discusión.
- Responde dudas en el horario que ha definido trabajar en la institución.
- Retroalimenta y evalúa las actividades integradoras tomando en cuenta: fortalezas, áreas de oportunidad y estrategias para lograrlo.
- Mantiene constante comunicación con las autoridades para dar solución a casos especiales, informar avances del grupo, proponer otras estrategias

de trabajo no contempladas en plataforma, así como de uso de recursos distintos a los que otorga la institución.
- Mantiene comunicación con el área de tecnología en caso de presentar problemas la plataforma, así como detectar irregularidades en cualquier interfaz y herramientas de la plataforma.

Desempeño docente

- Conoce las cualidades de la educación a distancia.
- Conoce los lineamientos que dan sentido a su práctica educativa dentro de la modalidad educativa.
- Demuestra una actitud ética en todas las actividades docentes y académicas que corresponden a su trabajo.
- Muestra una actitud de compañerismo hacia colegas y distintas áreas con las que colabora en la institución.
- Participa en actividades de la institución para coadyuvar en las metas institucionales fijadas anualmente.
- Colabora con la emisión de información, de diversa índole, solicitada por la institución.
- Interactúa, de forma permanente, con autoridades y colegas para lograr y mantener un alto desempeño.
- Produce propuestas educativas y de investigación en beneficio de la comunidad universitaria y de la población en general.
- Mantiene una actitud abierta al cambio, ante las transformaciones educativas del siglo XXI.

Como se puede observar, las dimensiones que se han presentado son un referente que promoverá la mejora constante en la práctica docente. Lo anterior, permitirá el desempeño eficaz y oportuno de los académicos, en concordancia con los lineamientos de la institución, al interior de la universidad.

5. Conclusiones

Sin duda la pandemia cambió la vida del mundo entero. De forma abrupta y violenta la manera en cómo nos divertíamos y convivíamos con los demás se alteró, los espacios en los que estudiábamos y trabajábamos se trasladaron a espacios improvisados y los momentos de convivencia con amigos, colegas y familia se perturbaron.

El escenario educativo no estuvo exento y, de hecho, fue uno de los sectores más visibles durante la pandemia por COVID-19. Los estudiantes de todos los niveles educativos que estaban en una modalidad presencial pasaron a tomar clases en línea y a distancia, escenario que, obviamente, era desconocido para la mayoría de ellos -al igual que por los docentes-.

Por su parte, los estudiantes que ya estaban en una modalidad a distancia, la vida -por lo menos en la escuela- siguió siendo la misma. Sabían cómo trabajar con plataformas educativas y los recursos que ello implica.

La pandemia fungió como un catalizador para visibilizar las bondades y beneficios que la educación a distancia y en línea brindan a miles de estudiantes que desde la década de los 70 que inició con ciertas poblaciones.

Después de haber atravesado un confinamiento irremediable, toda la población pudo corroborar que los recursos tecnológicos son una gran herramienta para formarse, acreditando grados escolares y hasta niveles educativos. Quienes formábamos parte de los especialistas en educación a distancia y en línea abogábamos por su impulso total y contundente desde mucho antes de esta emergencia sanitaria.

Ahora, las tendencias corroboran que la sociedad está abierta y dispuesta a continuar la formación híbrida o totalmente a distancia. Los beneficios van desde la disminución de tiempo en traslados, costos, hasta el desarrollo de la autogestión y autorregulación en procesos educativos que impactan en otras dimensiones humanas.

La educación siempre está en un terreno cambiante, pero lo que vivimos a causa de la pandemia nos obligó a adaptarnos y a mirar otras modalidades educativas que, lamentablemente, no se habían posicionado de manera tan clara como la tradicional.

Es tiempo, también, de fortalecer la formación docente en el uso de tecnologías, dado que es el futuro de la educación. El reto está en acercarnos al ideal del perfil que se propone en este artículo y, por ende, crear los espacios para lograrlo.

La tarea no es sencilla, ni tampoco fácil, es más, puede sonar hasta utópica; sin embargo, es un llamamiento a la sociedad en general para actuar, pero mínimamente a sensibilizar ante la realidad educativa que vivimos.

Bibliografía

Baptista Lucio, P. *Una instantánea de la Educación Básica durante la pandemia*. (México: Universidad Panamericana, 2021). https://www.up.edu.mx/es/noticias/38397/una-instantanea-de-la-educacion-basica-durante-la-pandemia

Espinoza Freire, E. E., Tinoco Izquierdo, W. E. y Sánchez Barreto, X. S. (2017). Características del docente del siglo xxi. *OLIMPIA*. Revista de la Facultad de Cultura Física de la Universidad de Granma.14 (*43*), pp. 39-53. https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6210816

Francis, S. (2006). Hacia una caracterización del docente universitario "excelente". Una revisión a los aportes de la investigación sobre el desempeño del docente universitario. *Revista educación*. 30(*1*). Pp. 31-49 Costa Rica. https://www.redalyc.org/pdf/440/44030103.pdf

García V., I. F., "El perfil de competencias del Docente Universitario en entornos virtuales: algunos descriptores claves para el análisis de experiencias formativas - Parte II" en *Revista Acta Odontológica Venezolana* (Vol. 50, Núm. 1, Venezuela, 2013). https://www.actaodontologica.com/ediciones/2013/3/art-22/

Gutiérrez V., L. I., "Estilos de aprendizaje, estrategias de enseñanza y perfil docente universitario en Educación a Distancia. Estudio de diseño" en *Revista Signos EAD. Suplementos Signos EAD*. (Buenos Aires: Universidad del Salvador, 2016). https://p3.usal.edu.ar/index.php/supsignosead/article/view/3715/4618

Hernández Moreno, J., "La modernidad líquida" en *Política y Cultura* (núm. 45, México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, 2016), pp. 279-282.

Juca Maldonado, F. J., "La educación a distancia, una necesidad para la formación de los profesionales" en *Revista Universidad y Sociedad* (Vol. 8, Núm. 1, Cuba: Universidad de Cienfuegos, 2016), 106-111. http://scielo.sld.cu/pdf/rus/v8n1/rus15116.pdf

Marmolejo-Cervantes, F. (2021). Después de la pandemia, la educación superior debe transitar a un modelo híbrido. https://www.udg.mx/es/noticia/despues-de-la-pandemia-la-educacion-superior-debe-transitar-un-modelo-hibrido

Martínez Chairez, G. I., Guevara Araiza, A. y Valles Ornelas, M. M. El desempeño docente y la calidad educativa, *Ra Ximhai*, vol. 12, núm. 6, julio-diciembre, 2016, pp. 123-134 Universidad Autónoma Indígena de México El Fuerte, México.

Mas Torelló, O. (2011). El profesor universitario: sus competencias y formación profesorado. *Revista de Currículum y Formación de Profesorado*,15 (*3*), pp. 195-211 Universidad de Granada Granada, España. https://www.redalyc.org/pdf/567/56722230013.pdf

Morales Cevallos, B., Fernández Márquez, E., Ordóñez Olmedo, E. y López Belmonte, J. (2019). *La competencia digital en la docencia universitaria*. Octaedro.

Navarrete-Cazales, Z. y Manzanilla Granados, H. M. , "Panorama de la Educación a Distancia en México" en Revista Latinoamericana de Estudios Educativos (Vol. 13, Núm. 1, enero-junio. Colombia: Universidad de Caldas, 2017).

Pérez García, A. , *Retos y desafíos de la educación post pandémica en Aula de Encuentro*. (Jaen: Universidad de Jaen, 2021). *https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/ADE/article/view/6246/5759#info*

Treviño, R. *Era Covid-19: un antes y un después, desde la perspectiva educativa*. (México: Tecnológico de Monterrey, 2020). https://tec.mx/es/noticias/nacional/educacion/era-covid-19-un-antes-y-un-despues-desde-la-perspectiva-educativa

Universidad Abierta y a Distancia de México. *Diplomado Práctica Educativa Innovadora con Tecnología Digital Integrada*. (México: Universidad Abierta y a Distancia de México, 2014). Manuscrito no publicado.

Universidades de México. *El 80% de los estudiantes mexicanos prefiere estudiar en línea*. (México: Universidades de México, 2021). https://universidadesdemexico.mx/carreras/carreras-universitarias/estudiantes-mexicanos-prefieren-estudiar-en-linea

Villaroel, V. A. y Bruna, D. V., "Competencias Pedagógicas que Caracterizan a un Docente Universitario de Excelencia: Un Estudio de Caso que Incorpora la Perspectiva de Docentes y Estudiantes" en *Formación Universitaria* (Vol. 10 Núm. 4, La Serena Chile: Centro de Información Tecnológica, 2017), 75-96. https://www.scielo.cl/pdf/formuniv/v10n4/art08.pdf

El filósofo del camino, espectador comprometido con el ejercicio de la ciudadanía

Jesús Antonio Serrano Sánchez
Universidad Católica Lumen Gentium

Resumen: El artículo propone que el filosofar requiere de una actitud abierta hacia los eventos que se le presentan al filósofo al borde del camino y en el camino mismo. Esta actitud se expresa en la observación y la reflexión, pero deriva en una toma de posición. Así, el observador comprometido se convierte en ciudadano y se habilita para ejercer la ciudadanía. Esta última no sólo es una condición estática sino, sobre todo, un ejercicio comprometido, dinámico. La docencia de la filosofía es, por tanto, a la vez, una preparación para la reflexión en el camino y para una ciudadanía comprometida.

Palabras clave: ciudadano, polis, pensamiento crítico, policy question, disrupción, askesis.

In memoriam Pbro. Lic. Héctor Rogel

1. Introducción

Hace ya sesenta años que el Seminario Menor de la Arquidiócesis de México dejó de funcionar en Temascalcingo, Estado de México, para pasar a la sede que ocupó durante largas décadas en Huipulco, Tlalpan. Desde luego, aquel era un país distinto. Grandes cambios han visto la Iglesia universal y local, la academia y la sociedad mexicana. Evoco esa circunstancia de tiempo y lugar para reconducirnos a ese tiempo.

A principios de la década de 1990, yo era estudiante de filosofía, en el Instituto de Formación Sacerdotal de la Arquidiócesis de México –antecesor de nuestra Universidad Católica Lumen Gentium– junto con entrañables compañeros

seminaristas, tanto religiosos como diocesanos, en los familiares espacios de la casa Tlalpan del Seminario Mayor.

Nos tocó ser alumnos de eruditos padres –ya, entonces, profesores de muchas generaciones– como Don Gustavo Coutolenc, el Pbro. Lic. Héctor Rogel y el Pbro. Dr. Alfonso Castro Pallares. El título de este artículo tiene su origen en una de aquellas clases con el padre Castro Pallares. "Castrito" –como era reconocido afectuosamente entre el estudiantado– nos compartió una vivencia, de esas que, en su sencillez, son portadoras de un sentido profundo y cuestionador.

Siendo él seminarista, viajando a Temascalcingo, por esos polvorientos caminos de hace noventa u ochenta años atrás, observaba a los burros, atados en algún árbol, que veían lo que pasaba por el camino. Aquellos burros mansos y callados eran espectadores de lo que pasaba por el camino. Castrito nos decía que para ser filósofos necesitábamos ser como aquellos burros. De esa anécdota surge la noción de ser "filósofo del camino".

La filosofía del camino, en un contexto urbano, es representada por tantos perros callejeros que, al lado del camino, ven pasar a carros y viandantes. Siempre que veo ese tipo de atentos observadores, me pregunto quién podría ser un auténtico filósofo del camino y si acaso yo lo seré.

Sócrates era conocido porque se perdía en sí mismo, se hundía en sus propios pensamientos en un "trance diurno", como una forma de romper con el ambiente y concentrarse consigo mismo. Al inicio del diálogo *El Banquete* o *El Simposio*, Sócrates llega tarde porque se quedó absorto en sus pensamientos en el pórtico de un vecino. Agatón pide que se le llame para iniciar el banquete; sin embargo, Aristodemo amonesta a los asistentes, ya que Sócrates era un filósofo del camino "que a veces se aparta y se queda plantado dondequiera que se encuentre."[1]

Filosofar, al lado del camino, representa una actitud ante la vida. Ya desde mis años de estudiante era un tanto desconcertante reconocer que no todos los compañeros compartían por igual una vocación filosófica y que algunos seminaristas pensaban que "eso no les iba a servir". No puedo dejar de lado que ningún plan de estudios es suficiente para abarcar la bastedad de la producción y estudio de los problemas filosóficos. Lo que se logra es generar una disciplina, un orden y un método para el filosofar, que sirve como una brújula para que uno vaya encontrando su rumbo en un camino propio.

De mis años de docencia en filosofía, me queda la satisfacción de la chispa que se enciende en la mente de alguien que es provocado por un problema, por una idea, por una necesidad de abordar la pregunta. De ello resultaron algunas vocaciones apasionadas. Fuera de las aulas de filosofía, en el medio profesional secular, siempre vinieron a mi paso pautas de comprensión que llegaban como inesperados correos electrónicos desde el pasado, desde el estudio de los problemas que los autores abordaron. A veces resulta sorprendente, por su impredecibilidad, como, por ejemplo, la relación que puede encontrarse entre el diálogo Crátilo de Platón y el fideicomiso mexicano. Puedo decir que he estudiado más filosofía

1 175a. Platón, Banquete en *Diálogos* (Madrid: Gredos, 2000), 189.

fuera de sus aulas que dentro de ellas y que, del ejercicio profesional secular, he descubierto la vitalidad, importancia y "utilidad" del filosofar.

Llegados a este último punto, resulta la pregunta: ¿qué debería considerarse como "utilidad del filosofar"? De entre todas las utilidades, hay una que, por su contenido tan fundamental y determinante, me parece la más importante, que es la propedéutica de la ciudadanía.

2. La filosofía del ser como aksesis al ser

El objetivo de este artículo es explorar la importancia de la actitud y del quehacer filosófico en un momento de la historia que podemos denominar como "disruptivo". Mi posición asume que la filosofía siempre entraña compromisos, eso es lo que aprendí de mis recordados maestros. El filósofo del camino no es una piedra más, es un testigo del "acontecimiento", que le impele a la acción, facultad humana esencial, con toda la hondura moral que entraña, en la realización de su vocación personal y social en su condición de ciudadano.

El mito de la caverna[2] es uno de esos puntos de partida obligatorios. En el relato se nos presentan varias clases de personas desempeñando roles propios. "[…] Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan hombres que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan." Estos que se encuentran libres están dedicados a su actividad propia y la desempeñan sin detenerse o relacionarse con aquellos que están en la caverna. Por otro lado, están los prisioneros que se encuentran inmovilizados y obligados a mirar permanentemente al fondo de la caverna, en donde únicamente se proyectan las sombras de los objetos que son llevados por los primeros hombres. De entre ellos, sobresale aquel que -¿por su propio empeño?- logra liberarse y consigue salir al exterior para contemplar los objetos exteriores y descubrir cómo son en su verdadera constitución. Tras la salida y gradual adaptación de aquel prisionero, en voz de Sócrates, se nos cuestiona:

> - Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol?
> - Sin duda.
> - Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?
> - Seguramente.

2 VII, 514a. Platón. *La República* (Madrid: Gredos, 1988).

La filosofía es una experiencia transformadora. Justamente, el que desarrolla el hábito del filosofar se cuestiona sobre la realidad de las cosas, su naturaleza y juzga las apariencias que se le han presentado hasta ese momento. Ello genera una permanente tensión interna porque el filósofo tiene que confrontar en sí mismo lo que ha aprendido, lo que cree, lo que pretende. Ya que el filósofo ya no puede ver las cosas igual que antes, se encuentra en una condición social de inadaptación, porque no ve las cosas en el sentido convencional e, incluso, puede sufrir el rechazo de los otros, como ocurrió a Sócrates.

La actitud filosófica posee tres características: contemplación, asombro e inquisición. La observación atenta es una condición necesaria para identificar el mundo entorno, empero, existen diferentes maneras de situarnos frente al mundo, muchas de las cuales no entrañan, en absoluto, actitud filosófica. Kant postuló que sería el juicio, aquella acción propia de una actitud ante el acontecimiento. Juzgar es condición de la ciudadanía.

La actitud pragmática es la forma más extendida de ir contra la filosofía: resolver lo inmediato, salir del paso en las necesidades cotidianas, buscar la conveniencia inmediata, pasar a otra cosa. Ver lo superficial, lo que aparece de primera instancia, lo que puede considerarse normal y lo que todos van a aceptar. Entronizar el reino de las apariencias.

El filósofo pregunta a la realidad y se deja preguntar por ella. Cualquiera que sea la respuesta, deviene en asombro y en nuevas preguntas, de ahí que la reflexión filosófica siempre sea algo inacabado, una tarea por hacer, un pro-yectum.

Pensar en el camino es también necesario. Heidegger estableció, en *El Sendero del Campo*[3], que estar en el camino es estar en el pensar. Así como no hay camino recto y sin interrupciones, también el pensar lleva sus pausas y sus ritmos, sus subidas y bajadas. Pensar para quien está en camino o para quien se detiene por un momento con la finalidad de tratar de entender a dónde va o a dónde puede ir. Esta actitud está retratada en una canción de Fito Páez que evoca ese "estar al lado del camino, fumando el humo mientas todo pasa, me gusta regresarme del olvido para acordarme en sueños de mi casa"[4].

Para Heidegger, el método filosófico, fenomenológico, se desenvuelve en tres etapas. Una de destrucción o desmontaje; la puesta en duda o abierta crítica a las nociones acumuladas, su propósito es abrir la condición de pregunta. En los *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*[5], Heidegger pauta que el segundo paso de la reducción consiste en una vuelta a reencontrarnos con el ser como nuestro tema. El ser de los seres[6] y, en un tercer momento, de Construcción, Heidegger nos invita a alcanzar el acontecimiento, la presencia del ser en el tiempo[7].

3 Martin Heidegger, *Caminos de Bosque* (Madrid: Alianza, 2008).
4 Fito Páez, "Al lado del camino", en *Abre* (Argentina: WEA, 1999).
5 Martin Heidegger, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología* (Madrid: Trotta, 2000).
6 Martin Heidegger, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología* (Madrid: Trotta, 2000), 47.
7 Martin Heidegger, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología* (Madrid: Trotta, 2000), 64.

Así, filosofar en camino es un quehacer permanente, semejante al de los atletas que requieren una constante ejercitación. El atleta griego practicaba la ἄσκησις[8] como una disciplina que comportaba tanto los ejercicios de esfuerzo físico, como una disciplina intelectual, todo ello en el orden a fortalecerse para desarrollar las propias capacidades. La importancia de la *askesis*, como disciplina de vida en una sociedad de *instant luch*, analgésicos, tutoriales en video, soluciones de Wikipedia y anabólicos, resulta ser una actitud de rebeldía ante lo fácil y lo convencional. Peter Sloterdijk, por su parte, nos encara sin ingenuidad:

> En la actualidad la filosofía es el arte de encontrarse directamente ante lo hipercomplejo. Es una tarea atlética que en cierta medida presupone un espíritu dotado de una gran capacidad de resistencia. Para ello no se necesita aparecer de manera adicional como visionario y exigir una ración extra de idealismo. Con esta disponibilidad ante las grandes preguntas ya basta. A mi modo de ver, en presencia de los grandes temas, basta con que un hombre se comporte con honradez en su estado de indefensión y contribuya al mismo tiempo a la desidiotización de su propio yo.[9]

3. El horizonte de la filosofía del camino: la Ciudadanía

Uno de esos temas hipercomplejos, que requieren ser extraídos del saber convencional y revertidos a su condición de pregunta por el ser, es el de "ciudadano/ciudadana", que genéricamente denominaré "ciudadano" para referirme a aquella persona que forma parte de una polis o comunidad política.

Pocas realidades han sido tan gravemente despojadas de ser para quedar reducidas a una entidad, como el ser ciudadano. Baste recordar lo que establece la Constitución de nuestro país que reduce la ciudadanía al formalismo de tener al menos 18 años cumplidos y, en una clara evocación de un liberalismo sin dimensión pública, "un modo honesto de vivir"[10].

La ciudadanía es una forma de ser en un tiempo determinado y en una colectividad de personas que igualmente existen y hacen dependiente su ser las unas de las otras. La *polis*, a su vez, está formada por múltiples comunidades menores. La *polis* y las comunidades menores requieren de ciudadanos que convivan. ¿En qué consiste estas dos relaciones?

Si el ser humano ha sido caracterizado desde Aristóteles como un animal social, igualmente cierto es que la vida social a lo largo de la historia y de las distintas latitudes ha adoptado múltiples arreglos, entre ellos sobresale la *polis* griega como figura ideal. En su *Paideia,* Werner Jaeger sostiene, refiriéndose a la Grecia clásica, que la *polis* "abraza todas las esferas de la vida espiritual y humana y determina de un modo decisivo la forma de su construcción"[11]. El periodo temporal y geográfico que abarca esta "Grecia clásica" da cabida a diversas

8 *Aksesis,* de donde proviene el vocablo español: ascesis.
9 Peter Sloterdijk y Hans-Jürgen Heinrichs, *El sol y la muerte* (Madrid: Siruela, 2000), 32.
10 Art. 34. Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (México, 1917).
11 Werner Jaeger, *Paideia* (México: FCE, 1996), 84.

formas de organización política en la que la participación de los integrantes de la sociedad tenía distintos alcances y límites[12], de ahí que el libro 2° de *La Política* de Aristóteles[13] sea una recopilación de las constituciones de diversas ciudades estado griegas en el siglo IV a. C. y anteriores. La *polis* correspondía a la ciudad estado que esencialmente era un núcleo poblacional, industrial, comercial, sede de un gobierno y terrenos agrícolas circundantes. La autosuficiencia económica era la referencia esencial y la participación del ciudadano (*polités*) en las funciones de gobierno y de justicia[14]. El estagirita definía el estado político por la posición de sus miembros, de ahí surgieron los modelos bien conocidos de: monarquía, aristocracia y república y sus correspondientes formas viciadas.

La condición de ciudadano (*polités*) era una categoría restringida que dependía de haber nacido, en la propia Atenas, de padres reconocidos como ciudadanos, no incluía a los extranjeros, así fueran residentes (*metecos*), comúnmente comerciantes y artesanos, ni mucho menos a los esclavos. A su vez, el gobierno de Atenas es propiamente *Politeia* (πολιτεία: gobierno de los *polités*, de los ciudadanos) lo que comúnmente es entendido como democracia, pero que difiere del sentido moderno y contemporáneo. No es ocioso recordar que el término democracia, gobierno del pueblo, corresponde a una forma viciada como se advierte en *La República*[15].

El sentido restringido de ciudadanía encontraba una justificación esencialista y de conveniencia, no obstante, se asumía la generalidad de derechos y obligaciones al interno de esta categoría respecto a los asuntos comunes (*isonomía*). La relación entre ciudadano y *polis* en la organización ateniense suponía las virtudes de *isonomía* e *isegoría*. Esta última, precursora del moderno concepto de libertad de expresión, concedía la posibilidad de ser escuchado en el ágora pública y la *isonomía* era fundamental en el desarrollo de la democracia como la entendemos actualmente, esto es, la subordinación de los integrantes de la comunidad ante la ley que los reconoce como iguales[16] e igualmente susceptibles para desempeñar un cargo público mediante un sorteo. Ahora, es importante destacar que el sentido de "cargo público" era muy distinto al que solemos entender en la actualidad en cuanto a una vinculación con el gobierno, pues, justamente evitaba la dicotomía entre gobernantes y gobernados y, por otra parte, subrayaba el hecho de que el cargo público se ejercía en beneficio de la colectividad y, justamente, en ello consistía la función del ser ciudadano.

Esta última característica sirve a Hannah Arendt para subrayar la igualdad de personas, entendida como un conjunto de pares que no deviene en una "*-arquía*" o una "*-cracia*", o sea, forma un gobierno que asegura la libertad con base en la igualdad[17]. Detrás de ello subyace la crítica a la idea de que la democracia sea la

12 Werner Jaeger, *Paideia* (México: FCE, 1996), 88.
13 Aristóteles, *Política* (Madrid: Gredos, 1988), 87-149.
14 Libro 3° capítulos 1-3. 1275a, Aristóteles, *Política* (Madrid: Gredos, 1988), 152-154.
15 I, 338d-339a. Platón. *La República* (Madrid: Gredos, 1988).
16 III.80.2-6. Heródoto, *Historia. Libros III y IV* (Madrid: Gredos, 2000), 157-159.
17 Cfr. Arendt Hannah, *Sobre la Revolución* (Madrid: Alianza, 2006), 38.

mejor forma de gobierno por el hecho de representar a un pueblo, sin que esté asegurada la igualdad.

Hannah Arendt exponía lo que consideraba una disociación respecto del ideal clásico. En *La condición humana*, Arendt estableció una distinción entre la vida activa y la contemplativa. La vida activa se caracteriza por la labor y el trabajo, esto es, una relación pragmática con la realidad, la que busca la sobrevivencia y la que busca la creación. Mientras que, por otro lado, la vida contemplativa es la vida del "espectador reflexivo", del aquel que se interroga por las cosas, y será la actitud ciudadana por excelencia. Mediante la palabra será posible compartir significados, discutirlos, debatirlos y, por último, crear vida pública. Una vida centrada en el trabajo, en su concepto, está aislada de los conciudadanos. Mientras que la acción, caracterizada así, por la palabra y el encuentro en el espacio público es una condición verdaderamente humana, de diálogo e intercambio[18].

A ese respecto, Sloterdijk señala que la distinción entre vita activa y vita contemplativa es, en cierto modo, un falso dilema. No es posible, para quien opta por una vida contemplativa, el prescindir de la otra. Denominándola como *práctica*, es que llega a la mencionada propuesta de *askesis*, lo que significaría una *práctica de la contemplación*.

Remontándonos al origen, Ferri nos hace ver que la condición de ciudadanía no sólo se refiere al estatus sino también a la función. Aristóteles señalaba que no se es ciudadano por el mero hecho de vivir en un lugar, sino por la participación en un cargo público[19]. A ese respecto, se presentan diferentes situaciones de estado y de función, y explica cómo se fueron dando cambios para ampliar o favorecer una participación de los sectores de ciudadanos con menor capacidad económica:

> El poder pertenece a esa comunidad (demos) y se expresa, administra, controla y defiende por el conjunto de los ciudadanos. Este tipo de perspectiva conduce a reducir en el tiempo las diferencias dentro de la comunidad política, haciéndolas disminuir y valorizando las capacidades (*axiosis*) en lugar del estado social adquirido (*axioma*)[20].

En ese orden de ideas Jeager, comentando a Plutarco sobre la vigencia de la ciudadanía, explica que en Atenas corría una tendencia en favor del formalismo jurídico, mientras que, por otro lado:

> Licurgo que, como Sócrates y Platón, otorgaba mayor importancia a la fuerza de la educación y a la formación de la conciencia ciudadana que a las prescripciones escritas. Cierto es que cuanta mayor importancia se concede a la educación y a la

18 Cfr. Arendt Hannah, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1993), 21ss.
19 III, 1275a, 1-9. Aristóteles, Política (Madrid: Gredos, 2000), 110-112.
20 Enrico Ferri, "La polis y el polites: orígenes y características de la categoría de ciudadanía" en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, (No. 34, Universitat de Valelncia, 2016), 126. https://ojs.uv.es/index.php/CEFD/article/view/9262 Consultado 29 de agosto, 2022.

> tradición oral, menor es la constricción mecánica y externa de la ley sobre todos los pormenores de la vida"[21].

Con todo ello es posible reconocer que, ya desde la antigüedad, se enfrentaban esas dos nociones de la ciudadanía, una formal y otra funcional. Pero, esto parecería ser un falso dilema toda vez que no puede pensarse la una sin la otra. La ciudadanía no se puede reducir a un formalismo o una noción centrada en un individuo desprovisto de una posición en una comunidad política. Frente a esta idea aparece la condición de que ciudadano es un ejercicio, una dinámica y no una estática.

La ciudadanía es, pues, una condición, un estatus o modo de ser convencional que se distingue de la mera pertenecía a la comunidad por el hecho de estar definida por una legislación que la vincula a derechos y obligaciones respecto a los asuntos públicos. Estos derechos y obligaciones corresponden con la función o ejercicio de la ciudadanía.

4. Ciudadanía Estática

La disciplina del filósofo del camino lo sitúa en la necesidad de esclarecer el ser del ciudadano. Las sociedades políticamente organizadas, que han devenido en Estados, han optado por determinar y definir su composición por algo análogo a un átomo social, a saber, el individuo. Ahora bien, si se atende al formalismo jurídico; nada resulta más pasivo que visualizar a una persona esperando que el reloj marque las 12 de la noche del día de su décimo octavo cumpleaños y ahí, sentado en la soledad de su hogar, decirse "ya soy ciudadano". Ya este solo acto constituye una instrumentalización de la *polis*, toda vez que la condición de ciudadano es un reconocimiento de la *polis* respecto del individualismo. El individuo no ha tenido que hacer algo en particular en beneficio o mérito de la *polis* para obtener, en cambio, el beneficio del derecho que la *polis* le reconoce.

No obstante, ya desde la época de la Antigua Grecia se hacía necesario puntualizar los alcances de la pertenencia a la *polis* que no eran, ni son, universales. Para la Atenas clásica se trataría del varón, oriundo de la propia ciudad y propietario de una finca. En la actualidad, la ciudadanía resulta vinculada a un derecho de suelo o de sangre, lo cual, a la vez resulta una base, pero insuficiente, para ser un participante en la cosa pública. El aseguramiento de la propia *polis* orilla a condicionar quiénes podrán tomar parte en la toma de decisiones, así como el imperativo de contribuir para la generación de bienes públicos. Más allá de estas necesidades está la reproducción de la *polis* mediante la transmisión de sus costumbres y valores a través de la educación, lo cual trasciende la estática y entraña el compromiso del ciudadano.

El vaciamiento de contenido de esta ciudadanía estática y aislada, que rehúye del compromiso que supone la inserción y construcción de comunidad, no

21 Werner Jaeger, *Paideia* (México: FCE, 1996), 88-89.

se resuelve con un mero juicio reflexivo que no toma opciones y no actúa en consecuencia. Una ciudadanía estática, regida por una expectación al lado del camino y no, en el camino –como propone Heidegger– termina situándose en un anodino juicio estético de me gusta–no me gusta, o un juicio moralmente binario: acuerdo–no concuerdo.

La ciudadanía estática comporta rasgos de formalismo, es decir, ciudadano en abstracto o, probablemente, una apariencia de ciudadanía atada, a su vez, en la apariencia de la representación convencional del mundo; disociando también, como tomaba Kant, el formalismo moral de las contingencias de un agente moral que requiere responder a las necesidades haciendo compatible el deber, el derecho y la eficacia y que, constantemente, es desafiado por resolver la dicotomía entre teoría y práctica, entre deber y felicidad[22].

5. Ciudadanía dinámica

La Polis o comunidad política no puede entenderse sin un ámbito de asuntos públicos que son más que la suma de los particulares y que dependen de la participación de los ciudadanos. En esta idea, la comunidad es la resultante de sus integrantes que desarrollan la función propia de ser ciudadanos. A este respecto, y como señaló Hannah Arendt en su interpretación política de Kant, el ejercicio del juicio es la primera fractura de la pasividad de un sujeto que responde a un deber que se le impone ciegamente. El ciudadano juzgante comienza por establecer la condición que le saca, aun involuntariamente, de la pasividad y le sirve como una propedéutica de la ciudadanía dinámica. Por ello, la Polis o comunidad política no puede entenderse sin un ámbito de asuntos públicos que son más que la suma de los particulares y que dependen de la participación de los ciudadanos. En esta idea, la comunidad es la resultante de sus integrantes, mismos que desarrollan la función propia de ser ciudadanos.

Empero, con todo lo dicho, es fácil pasar por alto que lo propio de una comunidad política sea la pluralidad. Es cierto que esta comunidad política tiende a acentuarse el sentido de unicidad o de identidad y, con ello, suprimir el hecho incuestionable y determinante que es el potencial a la fragmentación y a la disolución de la comunidad. A ese respecto, la ciudadanía viene a ser una respuesta a la necesidad de la cohesión de la comunidad.

La democracia, por su parte, si bien, emparentada con las dos expresiones anteriores, se distingue de ellas porque centra su atención en la articulación de las decisiones sobre lo público. Aquí quiero vincular la noción de *policy question*, definida por Thomas Green como la necesidad de un curso de acción estable y flexible que permita realizar simultáneamente objetivos que, tomados por separado, son deseables –entiéndase: necesarios, debidos–, pero que no pueden maximizarse simultáneamente[23].

22 Cfr. Immanuel Kant, *Teoría y Práctica* (Madrid: Tecnos, 1986).

23 Thomas Green, "Policy questions: a conceptual study" en *Education policy analysis archives*, (vol. 2, núm. 7, 1994). https://pdfs.semanticscholar.org/12c0/8f29b1abcc66ef49672213c2a7a8 04cf121c.pdf Consultado el 29 de agosto de 2022.

Como denota su nombre, *policy* –política pública– es la ejecución de aquella decisión que se ha formado políticamente y que es puesta bajo la conducción de una entidad pública, ya sea que la realice directamente una agencia gubernamental o un concesionario privado.

La formación política denota que no se trata de un consenso, no existe ni puede haberlo, aun en los más fundamentales derechos sociales, como la educación o la salud, ya que comporta muchos matices: cómo, quién, a qué costo, para quién, con qué contenidos, con qué cobertura, etcétera. Sobre todos esos matices se polemiza, no hay unanimidad, por el contrario, existen juicios encontrados y cada uno de ellos con razones fundamentadas y valederas, pero que no pueden realizarse simultáneamente. Nunca habrá unanimidad, ni podría alcanzarse todos los objetivos sin tener que optar entre ellos y privilegiar algunos sobre los otros.

Ante el problema del consenso, sobrevienen las tentaciones formalista, intelectualista o pragmatista: El formalismo busca reducir la complejidad por la vía de la abstracción; proponer soluciones idealizadas, carentes de contexto y de compromiso; establecer derechos legales en abstracto que, a la hora de buscar aplicarse, resultan en negociaciones que se dirimen caso por caso y que sirven para administrar los derechos como concesiones. La reducción intelectualista entiende los problemas como resultado de conocimiento insuficiente y se aboca a una interminable búsqueda de la cuadratura del círculo, la acumulación de juicios que concluyen en la perplejidad. La reducción pragmática –que es la más socorrida– da la espalda a la ética y opta por lo inmediato, por lo que sale al paso y beneficia a los mejor situados.

Pero, si no es posible la solución ideal, sino la noción de *policy question* ya mencionada arriba, ¿cuál es el horizonte al que puede abocarse la ciudadanía?

El dinamismo que entraña la ciudadanía, como un ser siendo, consiste en que se trata de la extensión misma del ser-humano como un ser situado, en el marco de una *polis*. Si el *anthropos* es existiendo, el ciudadano es existiendo en comunidad política. Pero, de múltiples formas, así como el existir representa limitación, la ciudadanía comprometida representa nuevas y más radicales limitaciones, ya que, de hecho, las primeras constancias de la finitud humana se descubren en el medio social, en el que la persona se descubre no omnipotente, sino condicionada.

Entre los condicionamientos de la ciudadanía se encuentra la imposibilidad de resolver el dilema de los *policy questions*. El ciudadano, ya sea a título personal o en el desempeño de una función pública, se ve compelido a valorar. Valorar es juzgar conforme a un criterio de valor. No se trata del juicio teórico que pretende establecer la cópula del "es" en el enunciado entitativo, sino de un tipo de juicio que se mueve en el territorio de lo existencial, de lo que sólo adquiere realidad como siendo. Y, de entre todos, el valor de la cosa pública resulta el más arduo por juzgar y el más complejo de comunicar y consensuar.

Como los criterios de valor son múltiples y pueden recibir un tratamiento diferenciado, privilegiando un valor sobre los demás en un momento determinado, u otro en circunstancias diferentes, Green apunta a la necesidad

de que, al menos, tratándose del funcionario público, pero también en el caso de cualquier otro ciudadano, se necesita tener capacidad de empatía, de entender los condicionamientos en el juicio de valor de otras partes en la *polis*[24].

Así, la ciudadanía dinámica se encuentra en la identificación de la reflexividad, esto es, la posibilidad de juicio empático en el que coinciden Kant[25], Rawls[26] y Ricoeur[27]. Este ejercicio del juicio comprometido no puede ejercerse desde el margen del camino, sino sólo en el propio camino, ya que es ahí donde se puede compartir la suerte y visión de aquellos otros que tienen que ser incluidos en el mismo acto de juzgar lo público.

6. Filosofía del camino en un momento de disrupción

A Habermas se atribuye identificar una etapa en la que el pensamiento postmetafísico viene a regir a través de la discusión democrática, aspecto a lo que también han hecho importantes contribuciones, entre otros, Arendt y Rawls. El discurso basado en reglas para la acción comunicativa en la esfera pública (racionalidad procedimental)[28], en la que los formalismos son los que prevalecen sobre las certezas o sobre las verdades de contenidos, viene a dar un vuelco sobre las grandes preocupaciones de la filosofía histórica y, sobre todo, constituye un abandono de las épicas acometidas de los autores que dedicaron sus obras al problema crítico.

Esta condición de (práctica) imposibilidad de alcanzar acuerdos y certezas es la mayor amenaza actualmente, ya no de fragmentación, sino de pulverización de la *polis*. Aunque en la Atenas clásica la ciudadanía haya sido la respuesta a la falta de unanimidad, el mecanismo que hizo posible un juicio propio capaz de compromiso. En ese momento, la base formal de la ciudadanía estaba vinculada con la función ciudadana.

Paso a referirme al contexto de disrupción que ya he apuntado. *La Ciudad de Dios* de San Agustín[29], escrita a raíz de un acontecimiento que era impensable hasta que ocurrió: el saqueo de Roma a manos de Alarico en 410. Este evento marca "no una época de cambio, sino un cambio de época"[30]. Los cambios de época no ocurren en un solo evento ni de un día para otro. Son procesos graduales que se van acumulando hasta que se hace patente que las cosas son diferentes.

Se suele poner como frontera entre la edad antigua y la edad media la caída de Roma en 476, así como el final de la edad media en la caída de Constantinopla en 1453. Evidentemente estos eventos fueron el desenlace de procesos que venían

24 Thomas Green, "Policy questions: a conceptual study" en Education policy analysis archives, (vol. 2, núm. 7, 1994). 11. https://pdfs.semanticscholar.org/12c0/8f29b1abcc66ef49672213c2a7a804cf121c.pdf Consultado el 29 de Agosto de 2022.
25 Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica* (Buenos Aires Losada, 2007), 48-51.
26 John Rawls, *Teoría de la Justicia* (México: FCE, 1997), 57.
27 Paul Ricoeur, *Lo Justo* (Madrid: Caparrós, 2003), 19-37.
28 Cfr. Jürgen Habermas J., *Pensamiento postmetafísico* (Madrid: Taurus, 1990).
29 Cfr. San Agustín, *Ciudad de Dios* (México: Porrúa, 2014).
30 Números 44 y 34. CELAM, *Documento de Aparecida*, (Bogotá: San Pablo, 2007) https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf Consultado el 29 de Agosto de 2022.

de atrás y que perduraron todavía después. Así como en un futuro todavía incierto se delimitarán las fronteras de la edad moderna, empero, que ese fin ya nos rodea y lo podemos palpar, aun sin que sea tangible.

Ahora, el momento presente es para todos un momento de disrupción. Aquí, me parece conveniente citar a Otto Scharmer quien se refiere a esta condición como la sensación de que algo está muriendo y otra cosa está naciendo ya. La conciencia de que el actual sistema está roto y es inviable, pero no se dispone de un acuerdo claro sobre las características del sistema por venir[31].

¿Qué caracteriza un tiempo de disrupción? La palabra indica una ruptura, un cambio brusco, pudiendo ser violento. Un cambio así, desde luego "descoloca", genera inestabilidad y hasta duelo y frustración.

Las viejas certezas se han perdido. Recuérdese que el término certeza denota aquello que es tenido como verdadero sin temor a equivocarse, lo que está fuera de duda. En tal sentido, puede decirse que aquello que producía certeza hasta hace muy poco hoy es puesto en duda o refutado abiertamente. Nuevas afirmaciones reclaman certeza, incluso, en oposición a lo que previamente se había entendido.

En nuestro tiempo de progresivo cambio de época, la ciudadanía parece una empresa desesperada: la conciencia desorientada, las viejas certezas perdidas, la sociedad fragmentada, las instituciones agotadas de credibilidad. No resulta extraño que la persona se refugie en sí misma y tienda a renunciar al oficio ciudadano. Una deliberada sustracción de lo público, una voluntaria enajenación, una fuga a lo inmediato.

Esto nos coloca de nuevo en el camino, pero sin saber claramente a dónde vamos, ¿o no? La falta de certeza a muchos genera un auténtico estrés, incluso, angustia. Contaminación, sobrepoblación, la pandemia, la crisis financiera, nuevos roles de género, las nuevas armas, una política que parece que no alcanza a descifrarse en qué dirección camina, etcétera. Este cúmulo de cambios –no se me ocurre cómo definirlo mejor– son disruptivos.

Como mencioné al inicio, la vocación del filósofo es la del pensamiento crítico, la del juicio que duda de las convenciones, pero es, ante todo, un juicio comprometido. La filosofía del camino no es mera pasividad. No se trata de mirar con la mente en blanco, sino de elaborar, traducir, comparar, comprender y aplicar; así es como resulta un nuevo tipo de ciudadanía, dinámica que se sintetiza en que, la magistratura pública –como le nombraban los atenienses– viene a ser la responsabilidad de cada ciudadana y ciudadano en el servicio a la *polis*. Este servicio arranca con el interés del juicio reflexivo sobre la cosa pública y se continúa con el compromiso con el derecho y la justicia que permite la realización de un proyecto común, con dignidad humana y respeto a las diferencias.

Este escenario es uno que reclama un quehacer filosófico renovado. Una actitud filosófica comprometida con la humanidad. Un compromiso ético de atención, escucha atenta, reflexión y construcción de significados en el camino.

31 Cfr. Otto Scharmer, *Teoría U: Liderar desde el futuro mientras este emerge* (Cambridge: Society for Organizational Learning, 2007).

La última parte del ensayo de Sloterdijk, *Scheintod in Denken*[32], da cuenta de diez "asesinos de la metafísica". Pudiera decirse que estos se distinguen por dos motivos. Ya sea porque reducen de alguna manera el horizonte del filosofar a la atención de cierto objetivo o bien, porque orientan el filosofar al cumplimiento de determinado propósito, particularmente Marx, de quien dice, que espera que el filosofar devenga en militancia. Ya sea porque, en sentido contrario a ello, se reivindica el filosofar. Sloterdijk hace esto a través de diferentes relatos, en diversas obras. Uno, ya mencionado, es el del atleta y la *askesis*; otro está en *Reglas para el Parque Humano*, donde Sloterdijk desarrolla una reflexión sobre el humanismo a partir de la *Carta sobre el Humanismo*, donde Heidegger da respuesta a un lector que le hizo diversas preguntas por correo. Valga señalar cómo, en dicha obra, Heidegger intenta abjurar de su compromiso con el nazismo y su traición a su maestro Husserl.

Así viene a nosotros esa permanente necesidad del filósofo del camino de escribir. El humanismo depende de la comunicación escrita y ésta va creando relaciones y realidades sociales. Durante buena parte de la historia, las cartas o epístolas vinieron a ocupar el puesto que hoy día tiene para nosotros el WhatsApp o un Snapchat o Tiktok. Sin embargo, por ese hecho, y como señala el autor, claramente vivimos en una época postliteraria, postepistolar y posthumanística.

Lo importante, a mi juicio, no sería la velocidad de la comunicación, sino la superficialidad y falta de esfuerzo. El quehacer filosófico, como ejercicio de escritura que envía epístolas a destinatarios anónimos, se constituye en un discurso compartido, un ejercicio de desentrañamiento de la realidad. Revela el misterio de que sólo el ser humano puede emplear la simbolización para su comunicación, de ahí que la escritura sea antropodicea. Pero escribir requiere un gran empeño. No basta la inspiración o el estilo, se requiere maduración y diálogo. La escritura, como ejercicio del juicio comprometido, es un instrumento de ideas que, en defensa del humanismo, se pone ante un público, valorando, construyendo sentido compartido, inspirando, nutriendo o cuestionando las políticas públicas[33]. Por ello, un filósofo no puede ser descomprometido. Así lo entendió el maestro Husserl cuando, en reacción al reduccionismo positivista, no muy diferente de los reduccionismos que nos zumban alrededor en el presente, elevó ese postulado moral de hacer del filósofo un funcionario de la humanidad[34].

7. El inicio de la filosofía del camino: el compromiso

Quiero volver a mencionar a mis maestros, al recordado colombiano Daniel Herrera Restrepo, reconocido en una acertada semblanza de Germán Vargas Guillén.

32 En español "Animación suspendida en el pensamiento". Peter Stoterdijk, *The art of philosophy: wisdom as a practice* (New York: Columbia University Press, 2012), 85-95.

33 Cfr. Peter Sloterdijk, *Normas para el Parque Humano* (Madrid, Siruela, 2006).

34 Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Buenos Aires: Prometeo, 2008), 60.

> En cierto modo si la filosofía no está orientada a entender nuestro mundo y nuestra vida como sujetos de este mundo: la filosofía es locus a non lucendo, una voz que no suena, una luz que no brilla. Acaso mera palabrería. Daniel, Ud. nos ha enseñado que filosofamos para ser, como nos lo enseñó Husserl, auténticamente, funcionarios de la humanidad. Pero, lo más importante, que eso no nos convierte en arcontes. Como muchos yo lo he visto sí haciendo valer sus puntos de vista, pero abriéndose a las ideas, actitudes y comportamientos que los otros exhiben en nuestro entorno. Y, en esto, promoviendo a sentido no la particular forma de entender Ud. las cosas, sino la radicalidad de ser persona, tanto Ud. como cada uno de los que convivimos en este presente, con una fuerte capacidad de reconocer lo que nos han legado nuestros predecesores, al tiempo que un compromiso con nuestros sucesores[35].

La ciudadanía es una condición y una práctica es un estar siendo relativo al papel de un espectador comprometido, un juzgador participe. Así como leemos en la *Apología de Sócrates*, y a diferencia de lo que intentó ridiculizar Aristófanes cuando puso a Sócrates en las nubes, el propio Filósofo fue consecuente con su pensamiento, con su conducta y con sus palabras, con la misión que estaba cumpliendo para con sus conciudadanos[36].

En esta parte final, quiero situarme, no simplemente como uno que está quieto al lado del camino, viendo a los otros ir a algún lado. Yo mismo, voy a algún lado, recorriendo este camino. Hago propias las palabras de Husserl, según he aprendido de mis profesores:

> intento guiar, no enseñar, sólo mostrar, describir lo que yo veo, no sostengo otra pretensión que ésa, en primer lugar, ante mí mismo, y de acuerdo con esto ante los otros, de poder hablar según la mejor ciencia y conciencia, como quien vivió el destino de una existencia filosófica en su total seriedad.[37]

35 Germán Vargas, Fenomenología, formación y mundo de la vida: problemas teóricos y metodológicos de la fenomenología (EAE, Saarbrücken, 2012), 125-126.
36 Platón, *Apología de Sócrates* (Santiago de Chile: Universitaria, 2014).
37 Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Buenos Aires: Prometeo, 2008), 62.

Bibliografía

Arendt Hannah, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1993).

Arendt Hannah, *Sobre la Revolución* (Madrid: Alianza, 2006).

Aristóteles, *Política* (Madrid: Gredos, 2000).

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (México, 1917).

CELAM, *Documento de Aparecida*, (Bogotá: San Pablo, 2007) https://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf Consultado el 29 de Agosto de 2022.

Edmund Husserl, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (Buenos Aires: Prometeo, 2008).

Enrico Ferri, "La polis y el polites: orígenes y características de la categoría de ciudadanía" en *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, (No. 34, Universitat de Valencia, 2016) 115-133. https://ojs.uv.es/index.php/CEFD/article/view/9262 Consultado 29 de agosto, 2022.

Germán Vargas, *Fenomenología, formación y mundo de la vida: problemas teóricos y metodológicos de la fenomenología* (EAE, Saarbrücken, 2012).

Heidegger, Martin, *Caminos de Bosque* (Madrid: Alianza, 2008).

Heidegger, Martin, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología* (Madrid: Trotta, 2000).

Heródoto, *Historia. Libros III y IV* (Madrid: Gredos, 2000).

Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica* (Buenos Aires Losada, 2007).

Immanuel Kant, *Teoría y Práctica* (Madrid: Tecnos, 1986).

John Rawls, *Teoría de la Justicia* (México: FCE, 1997).

Jürgen Habermas J., *Pensamiento postmetafísico* (Madrid: Taurus, 1990).

Otto Scharmer, *Teoría U: Liderar desde el futuro mientras este emerge* (Cambridge: Society for Organizational Learning, 2007).

Páez, Fito, "Al lado del camino", en *Abre* (Argentina: WEA, 1999).

Paul Ricoeur, *Lo Justo* (Madrid: Caparrós, 2003).

Platón, *Apología de Sócrates* (Santiago de Chile: Universitaria, 2014).

Platón, "Banquete" en *Diálogos* (Madrid: Gredos, 2000), 189.

Platón. *La República* (Madrid: Gredos, 1988).

San Agustín, *Ciudad de Dios* (México: Porrúa, 2014).

Stoterdijk Peter, *The art of philosophy: wisdom as a practice* (New York: Columbia University Press, 2012).

Sloterdijk, Peter y Heinrichs, Hans-Jürgen, *El sol y la muerte* (Madrid: Siruela, 2000).

Thomas Green, "Policy questions: a conceptual study" en *Education policy analysis archives*, (vol. 2, núm. 7, 1994). https://pdfs.semanticscholar.org/12c0/8f29b1abcc66ef49672213c2a7a804cf121c.pdf Consultado el 29 de agosto de 2022.

Werner Jaeger, *Paideia* (México: FCE, 1996).

Job y el problema de la teodicea

Juan Cordero Hernández
Universidad Católica Lumen Gentium

Resumen: El presente texto es un ensayo en el que se aborda la modificación del paradigma interpretativo de la teodicea a partir del análisis filosófico del conocido texto de la Biblia: el Libro de Job. El análisis pone de manifiesto ciertas creencias sociales usadas para dar un juicio de valor sobre la pertenencia del rol de Dios frente a la experiencia del mal en el ser humano, creencias que son limitadas y hasta erróneas ante la trascendencia de Dios. También, plantea la posibilidad de la esperanza humana una vez que se hacen a un lado ese tipo de creencias inmanentistas.

Palabras clave: Teodicea, Libro de Job, trascendencia de Dios, experiencia del mal, sentido de vida.

En este ensayo intentaré una lectura del *Libro de Job* que toque la teodicea tradicional para mostrar que dicha teodicea ha de ser modificada por completo. Tradicionalmente se ha concebido a la teodicea como la defensa o justificación de Dios y su Sabiduría frente a lo que se considera inapropiado en este mundo[1]. La necesidad de la teodicea resulta de la tensión insoportable de entre una cierta caracterización de Dios y nuestra experiencia de lo que ocurre, de hecho, en el mundo. Esta caracterización de Dios es la ofrecida por el teísmo tradicional: Dios es omnipotente, omnisciente y perfectamente bueno. El problema consiste en que hay una contradicción entre el concepto de Dios y la experiencia de la realidad, una contradicción cuya salida más evidente es el ateísmo: Dios, tal

1 Sobre una caracterización de la teodicea y de sus dificultades véase Kant Immanuel, "Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea" (México: UAM, 1992), 117-136.

como lo concibe la tradición, no puede existir. Por otro lado, no es infrecuente el despliegue del problema en términos puramente intelectuales y morales, como si se tratase de la apreciación de un *observador* que se sintiera obligado a conciliar una serie de creencias aparentemente contradictorias.

En este sentido, el *Libro de Job* ofrece una novedad, pues en él encontramos una perspectiva vívida e inmediata del problema del mal y de cómo pone en cuestión la existencia de Dios y la naturaleza de los atributos divinos. No se trata de una ilustración del problema del mal, sino de una re-presentación experimentada y re-actualizada del sufrimiento. El *Libro de Job* nos obliga a plantear el tema de la teodicea, no en novedosos términos conceptuales, sino en su significado; nos fuerza a cambiar de perspectiva. Al seguir el periplo de Job a través del sufrimiento y la oscuridad, no podemos mantenernos en la mera observación del mal, ni en la constatación de un simple problema intelectual; la naturaleza del mal es desconcertante y terrible, y los diálogos de Job con sus amigos, así como sus amargas quejas que no dejan lugar a dudas. Ante la magnitud del sufrimiento, no vale el problema intelectual. ¿Qué sentido tiene, entonces, hablar de teodicea? Creo que el *Libro de Job* nos permite, en su apertura hermenéutica, encontrar las bases de una nueva teodicea. Habrá que escuchar a quien, aún en medio del abatimiento total, no ha renunciado a Dios y mostrar que su obstinada defensa de sí mismo y de Dios no es un esfuerzo baldío o un fingimiento piadoso. En Job tenemos una explicitación del mal y una evolución del concepto de Dios o, por mejor decir, de la experiencia de Dios. Este cambio en la experiencia de Dios podría ser pensado como la disolución del problema mismo de la teodicea, ya que no hay un Dios omnipotente, omnisciente y bondadoso, a quien defender. Sin embargo, puesto que la teodicea es una defensa de la existencia de Dios, en tanto que ser personal, podemos todavía hablar de teodicea, pero en un sentido diferente, no como un argumento que preserva la razonabilidad de la existencia de Dios, sino como una opción razonable en medio de la vida deficiente y dolorosa en la que estamos forzados a desarrollarnos, una forma de *teodicea existencial*, en la que el sufrimiento mismo nos revela a Dios y nos pone en relación con Él.

En el prólogo del *Libro de Job* presenciamos una caracterización de la vida de Job y su familia: Job es un hombre rico, el más rico de Oriente (Job 1: 3) y es, asimismo, un hombre de profunda y minuciosa religiosidad convencional (Job 1:5). La vida de Job había sido bendecida con todas aquellas cosas que pueden hacer la felicidad humana: salud y riqueza material, familia numerosa, consideración y eminencia social. Esta bienaventuranza no duraría mucho: el íntimo consejo de Dios había puesto sus ojos en Job y su devoción: Dios y Satán llevan a cabo una apuesta famosa (Job 1:7-9; 2: 1-9) por la que Job llega a apurar la copa del sufrimiento: primeramente, le son arrebatados sus bienes, por la mano codiciosa de los hombres; luego, un huracán terrible se lleva a sus hijos, la esperanza de sus días postreros; por último, la enfermedad toca su carne, llenándolo de llagas horribles, que provocan el asco de quienes lo rodean. Esta sorprendente acumulación de males, que la aparentemente pueril vanidad de

Dios acumula sobre sus hombros, es la *desgracia*[2]. Sin embargo, Job no pierde la fe: "a pesar de todo Job no acusó a Dios de su destino" (Job 1:22); y también: "Si aceptamos de Dios los bienes, ¿no vamos a aceptar los males?" (Job 2:10). Sugiero que esta aceptación de Job, sumido en la ceniza, enfrentado a la impaciencia y al rechazo de su mujer –y, seguramente, de todos los otros –es una forma de rechazar el ateísmo. Job no se involucra en el debate intelectual y no acusa a Dios; su mujer, en cambio, en un duro epítome de la sabiduría humana, le exhorta a maldecir a Dios antes de morir (Job 2:9). "Maldecir" a Dios, ¿qué otra manera hay de expresar el rechazo absoluto, sellado definitivamente por la muerte? Este rechazo total es lo aparentemente más razonable. No se trata de una mera renuncia intelectual: "la idea de Dios está en contradicción con lo que podemos observar en nuestro mundo; por lo tanto, yo niego dicha idea de Dios"; se trata más bien de una negación vivencial en la que ya no hay más proyecto de vida. Es como una afirmación del sinsentido, pues en las postrimerías se niega aquello que podía darle sentido al mundo y a la existencia humana. Mas Job se rehúsa a dar ese paso hacia la nada. La historia de su evolución espiritual hasta la resignación final del prólogo es el tema del desarrollo poético del texto[3].

El texto caracteriza el mal que Job padece en todas las dimensiones: se trata de dolor físico, rebajamiento social, miseria material y ausencia de Dios. Sabemos –aunque esto lo ignoran Job y sus amigos –que se trata de una prueba: Dios sondea el corazón de Job para conocer si su devoción es interesada o genuina. Así pues, el sufrimiento que envuelve a Job es el resultado de un proyecto, de una intención de Dios. Esto no significa que el problema de la teodicea esté resuelto, no hay aquí funcionalización del mal mediante la apelación a un "bien mayor" que lo justificaría, haciéndolo algo no arbitrario. Más bien, en el prólogo, a la manera de una narración folclórica, se trasluce la verdad de que se desplegará ulteriormente: la causa del sufrimiento es Dios, es la intención de Dios la que determina el mal que Job padece. Aquí nos ocuparemos de lo que este sufrimiento produce.

Hemos visto, por la descripción el prólogo, que Job vivía como hombre entre los hombres, en un mundo que se demostraba benéfico. Al sucederle las desgracias, Job experimenta un quiebre en su experiencia del mundo (Job 3: 1-26) al punto que desea no existir. Antes de su desgracia, Job había estado entre los que confían en el mundo y en la "imagen heredada" que su tradición le había otorgado acerca de él (Job 4:37), él había sido uno de los sabios, a quien nunca le faltaban palabras de consuelo para sostener a los caídos en las vicisitudes de la existencia. Y esas

2 Simone Weil escribe que "la desgracia es un desarraigarse de la vida…No hay verdadera desgracia más que si el suceso que se ha apropiado de una vida, arrancándola de sus raíces, la afecta directa o indirectamente en todas sus partes, social, psicológica, física. El factor social es esencial, no hay verdadera desgracia allí donde no hay, en forma alguna, algún tipo de descenso social o la aprehensión de un descenso de ese tipo" Simone Weil, "El amor a Dios y la desgracia" en *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios* (México: UAM, 1992), 200-201.

3 Suponemos que la continuidad del desarrollo del texto es signado por la noción de prueba, de la que el sufrimiento y el mal son los elementos constitutivos. Véase Herbert Fingarette, "El significado de la ley en el libro de Job" en *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios*, ed. Isabel Cabrera, (México: UAM, 1992), 245 y la nota 27. Por otro lado, Leibowitz ofrece algunas razones filológicas para admitir que el propósito del libro es *probar* a Job, véase Yirmiyahu Leibowitz, *La crisis como esencia de la experiencia religiosa* (México: Taurus, 2000), 52 ss. La noción de prueba es importante para nuestro propósito, pues lleva implícita la idea de intención.

palabras se referían a la ley, concebida como una suerte de sistema de retribución de bienes y males en función del comportamiento de los hombres. Dicho sistema es de tal naturaleza que constituye un orden moral del mundo, un sistema en el que las desviaciones son castigadas y el todo muestra un balance riguroso. El orden es la garantía de la estabilidad y de la continuidad de la vida, bajo un esquema de justicia que arrebata lo mal habido (Job 20, 27: 13-23) y lo restituye a quienes pertenece castigando, de este modo, al culpable. El orden del mundo garantiza a los hombres la exclusión como castigo y, simétricamente, la reinstalación o restauración en caso de arrepentirse de sus malos actos: la reconciliación con Dios significa la vuelta al orden, la reposición de lo anteriormente perdido (Job 22: 21-28). El mal no es más que la desviación del orden, un error que puede ser corregido. El orden del mundo es un *mecanismo* de justicia en el sentido más literal: el malvado no es simplemente castigado, sino forzado a devolver todo lo que arrebató a otros; su arrogancia y falsa seguridad son humilladas para regocijo de los justos y exaltación de los humildes (Job 22:29-30; 24: 13-19). En el orden de las cosas, los excesos son corregidos; la mesura, restablecida y los huecos de la justicia, colmados. En un mundo así, vivía Job antes de su desgracia; la ley del mundo, el mundo mismo, eran inmediatos, inmanentes. Pero ¿qué clase de sufrimiento es el de Job? ¿Cómo experimenta Job su sufrimiento? Normalmente se piensa que Job sufre dolores físicos y abandono social, así como una inexplicable ausencia de Dios. Job se queja y Dios no le responde. Job descubre repentinamente su soledad y su fragilidad: lejos de los días de poder y consideración, Job adquiere conciencia de su finitud (Job 7:1) y también de la finitud y desgracia de otros (Job 9:21-24; 24 ss).

La lección del sufrimiento ha roto la comunidad de Job con el mundo, tanto en la vertiente natural como en la social: el Job sufriente no es el mismo que el Job próspero, pues el mecanismo de la ley retributiva se ha roto. Job sufre, entonces, porque se encuentra alienado, todo lo que ocurre es para él absolutamente extraño y carente de sentido (Job 6:11-14; 17: 11-16), así lo revela su confesión final, en la que hace un recuento de sus días de felicidad:

> Quién me diera volver a los viejos días
> Cuando Dios velaba sobre mí,
> Cuando su lámpara brillaba encima de mi cabeza
> Y a su luz cruzaba las tinieblas (Job 29:3)

Dios era "un íntimo en mi tienda", dice Job, y debemos entender con ello cierta experiencia, no demasiado completa o adecuada, de Dios: el Señor es un amigo y protector, Dios es el sentido del mundo. Esta imagen de Dios desaparece, se ausenta, y hemos escuchado a Job lamentarlo. Empero, Job sigue experimentando a Dios y continúa su relación con Él: Job sabe que Dios es el causante de su desgracia. Hay un vínculo entre Dios y Job aún. Job se reconoce como una criatura finita e impotente, anulada por la fuerza de Dios, pero, al mismo tiempo, *señalada* por Él.

El sufrimiento de Job no es una mezcla de azares, sino un designio. En el prólogo vemos que la intención de Dios era probar a Job; en el poema asistimos al desarrollo de la voluntad divina, no ya como simple prueba, sino como revelación de una intención dirigida específicamente a alguien y que demuestra su verdadera condición. En medio de la prosperidad, Job confió en una bondad realmente inmanente, en un Dios que le otorgaba sentido al mundo, santificando tanto el orden natural como el social. Job descansó en ese orden, en el que nada oscuro asomaba; se sentía plenamente identificado con él, más aún, se sentía parte de él (Job 29 ss). La justicia de Job, si bien sincera y desinteresada, no entraba en conflicto con la idea de una armonía general, en cuyo seno reposan los humanos como parte del todo organizado por Dios. Lo que el sufrimiento y la desgracia revelan a Job es la verdad de su existencia: él, los otros seres humanos, no somos parte del mundo; si pertenecemos a algún orden, no es el de las cosas. El sufrimiento graba en el cuerpo del hombre esta verdad, que hace surgir su espíritu. No nos hacemos humanos salvo cuando el sufrimiento nos marca, separándonos del mundo, de los otros y forzándonos a mirar dentro de adentro y afuera con nuevos ojos. "Adentro", por cuanto Job mira hacia su conciencia y se reconoce inocente (Job 9: 21; 23: 1-12; 27: 1-7; 31); "afuera", porque descubre que el mal está por doquier, que otros sufren porque sí, que nadie acude a reparar las injusticias[4].

En este sentido, decimos que Job *descubre* esta situación porque es obvio que no la tenía en mente antes: aunque indudablemente había presenciado el mal, éste no lo había afectado, siempre había confiado en las tradicionales palabras de consuelo que ahora se le prodigan y que son, en efecto, muy poco eficaces (Job 4: 3-6). La religión tradicional se muestra incapaz de dar la clase de consuelo que el desgraciado necesita, porque se halla sometido a la más dura prueba: está como en medio de la nada, como ajeno a todo, ya que todo es ahora diferente. Job se descubre a sí mismo en tanto que objeto del sufrimiento, un ser cuya condición está definida por la desventura; la pregunta del sufriente siempre es "¿por qué esto me pasa a mí?" y, luego, ¿por qué Tú me haces esto?" En el sufrimiento, los seres humanos nos descubrimos como lo *no-mundano*, lo que característicamente no se renueva, sino que se desliza hacia la nada (Job 9:25-16; 14: 1ss); se trata de seres individuales, porque su sufrimiento es único, independiente de culpas y castigos[5].

Los amigos de Job habían intentado todas las maniobras de la teodicea: insisten en la omnipotencia de Dios (Job 5: 9-16; 26: 5-14; 36: 22-33); en su absoluta justicia (Job 8; 15: 14-35; 18: 5-21; 20: 4-29; 22; 24:18-24; 25: 1-6);

4 Philipe Nemo ha mencionado esto en su obra *Job y el exceso de mal* (Madrid: Caparrós, 1995): la característica del mundo es su *ilegalidad,* la ley no rige lo real, lo que encontramos es la ausencia de Dios. Job descubre esto (Job 21: 14-16 y 21-23), pero también lo saben los malvados, quienes sacan provecho de ello. Los únicos que parecen olvidarlo son los amigos de Job, por eso concitan la irritación del varón de Hus y, finalmente, la de Dios mismo.

5 En su análisis, Nemo llama la atención a la trascendencia del mal, lo que llama el "exceso de mal": el mal no puede ser funcionalizado y reintegrado al orden del mundo, no enmienda nada ni redistribuye la riqueza o el poder, no es un mecanismo. En este sentido es "exceso", gratuidad y arbitrariedad no re-componibles en el esquema del mundo. V. Philipe Nemo, *Job y el exceso de mal* (Madrid: Caparrós, 1953).

en su sabiduría insondable y su misericordia (Job 5: 17-27; 11: 5-20; 15: 7-9; 22:13-14; 33:14-26; 34: 10-37; 36: 22-33). Si hay mal y sufrimiento, es porque los hombres lo han comprado al precio de la impiedad. La antigua sabiduría así lo enseña, y enseña también el medio de escapar al sufrimiento: volverse a Dios con el corazón contrito, aceptar la enseñanza prodigada de lo alto y no pecar más ("si te vuelves al Todopoderoso, te restablecerá" dice Elifaz [Job 22. 23]). Como habíamos dicho ya, el mal es un error, un tropiezo que Dios, en su misericordia hacia la criatura, corrige, ya enviándole mensajeros (los heraldos negros del dolor), ya cancelándolo justicieramente (devolviendo lo usurpado). Contra esta imagen del mundo y el sufrimiento se rebela Job: su desgracia le descubre que este orden que sus amigos pregonan no existe, y su exasperación hacia ellos proviene de su obstinada y necia defensa de una concepción de lo real que ni siquiera es verosímil. En la concepción de los amigos, el mal ni siquiera es tal: no es más que una ciega consecuencia de un acto que acarrearía inevitablemente lo que ahora se sufre. Es una categoría abstracta, a veces instanciada por la clase apropiada de individuo. Por ello, el mal está siempre integrado a la realidad, no es algo extraño, sino perfectamente natural, es más, necesario, incluso. Los consuelos de los amigos pretenden mostrar que no hay nada propiamente "anómalo" en lo que acontece a Job: él simplemente se desvió de la norma y paga las consecuencias.

En otros términos, en la concepción tradicional el hombre figura como una parte de mobiliario del cosmos, sujeto a las mismas leyes que rigen el mundo: la elevación de los impíos se paga tarde o temprano con su caída; lo injustamente arrebatado debe ser devuelto; las lágrimas del inocente son enjugadas entre las sonrisas que produce el espectáculo del soberbio escarnecido. Job descubre con escándalo que no hay tal mecanismo: la antigua confianza se ha perdido, la esperanza en el mecanismo del mundo se ha roto, sólo hay una inmensa extrañeza, una distancia entre Job y el mundo[6]; pero, en sustitución del mismo, encuentra algo diferente: la voluntad de Dios, una intención especialmente dirigida a él (y con él, a muchos otros sufrientes). Después de su experiencia de sufrimiento, que ve repetida en todas partes, con otros hombres, Job sabe ya que la desgracia señala a las personas, que el orden apacible en que vivía era una ilusión y, lo más importante, que Dios no es lo que él y sus amigos habían pensado.

¡Qué concepción de Dios es la que encontramos entre los amigos de Job? Algunas de sus características se han visto reflejadas en la noción de ley: la ley y Dios son inseparables. Esta identificación proviene de que es sólo por medio de la tradición como puede llegar a conocerse a Dios y su voluntad (Job 8: 8-10; 15: 7-9). Esta tradición se ha recibido por generaciones, manteniéndola en toda su pureza, evitando la mezcla con pueblos extraños, que la habrían diluido (Job 15: 17-19). Es en esta sabiduría ancestral en la que confían los amigos de Job, una revelación conservada en toda su integridad. La imagen de Dios en los

6 Esto es propiamente el *horror,* los amigos de Job se sienten impresionados por la manera en que la lección divina ha afectado a su compañero, se duelen de su sufrimiento, pero no se horrorizan ante él, ellos lo encuentran normal, dado el esquema de las cosas. Al consolar a Job, tratan de llevarlo sobre seguro, al terreno de lo familiar, intentan volver a integrarlo todo, dando explicaciones que Job no acepta. Para ellos, Job es culpable y contumaz.

discursos de los amigos refiere fundamentalmente a las ideas de orden y poder: la omnipotencia y sabiduría de Dios se expresan en la ley, es claro que Dios necesita de estos atributos para garantizar la vigencia de la ley[7]. De hecho, en tanto que Dios sólo es conocido por su acción como paladín de la ley, no hay diferencia entre Dios y la ley, la pieza motriz del mecanismo del mundo[8].

Contra ello se alza la experiencia de Job, quien conoce el sufrimiento. Hemos dicho arriba que Job experimentaba sus padecimientos como algo personal: le afectaban específicamente a él, delimitaban los contornos de su vida. El sufrimiento no era algo gratuito, sino la manifestación de una voluntad ajena, desplegada sobre Job. Dentro de dicha experiencia, el mal no resulta del funcionamiento de un mecanismo; es decir, no había ningún dispositivo que se activase por lo que Job u otro cualquiera hubiera hecho, sino una *intención*, un proyecto que Job quiere conocer:

> Pediré a Dios: 'No me condenes,
> hazme saber qué es lo que tienes contra mí'.
> …
> Y con todo, algo te guardabas:
> Ahora sé que pensabas esto:
> que si pecaba, me lo guardarías
> y no me dejarías impune;
> que si era culpable, ¡ay de mí!;
> que si era inocente, no levantaría la cabeza
> …
> que Dios acabe y se aparte de mí,
> y tendré un instante de alegría
>
> (Job 10: 2-3; 13-15, 20)

Pues para Job no hay nadie aparte de Dios a quien pueda atribuir su desgracia, es Dios mismo el que lo asedia y ante esa constante vigilancia, Job pregunta a Dios: "¿Qué es el hombre para que le des importancia, para que te ocupes de él, para que le pases revista por la mañana y lo examines a cada momento?" (Job 7: 17-18). En la experiencia de Job, Dios es un poder personal, situado más allá del espacio de la ley, que lo sobrepasa: Dios es una absoluta libertad que no reconoce límites (Job 9:18), una absoluta sabiduría (Job 13: 9-10) y una justicia que lo resarcirá plenamente (Job 23: 3-7). Dios es el hacedor del mal, el que no responde de actos gratuitos de violencia (Job 23: 8-9; 13-17; 24: 1 ss). La omnipotencia, sabiduría y posibilidad justiciera que Job atribuye a Dios son rasgos que la tradición también

7 Según Nemo, los discursos de los amigos "concuerdan en revelar una potencia y un orden. Esta potencia infinita no es descrita para realzar su misterio o su belleza o su dureza en sí mismas. Es descrita para mostrar su utilización intramundana", Philipe Nemo, *Job y el exceso de mal* (Madrid: Caparrós, 1995), 54. Dios se convierte en una parte del mundo, algo que puede ser empleado por los hombres, de la misma forma en que lo son las cataratas o la energía atómica. Sólo es menester *saber cómo funciona*. A esto le llama Nemo "la técnica". Se verá que rechaza la idea tradicional de Dios como algo disponible.

8 Véase Philipe Nemo, *Job y el exceso de mal* (Madrid: Caparrós, 1995), 104 ss.

le concede, pero Job los experimenta como parte de un extraño proyecto que no acierta a entender. Clama a Dios porque se siente buscado, pero Dios no le responde y, sin embargo, Dios es el primero en actuar. Dios está, entonces, detrás o por encima o siempre y en cualquier caso fuera del mundo. No es posible identificarlo con la ley y el orden que según la tradición deben regir lo existente. Sus atributos no pueden entenderse como orientados a la conservación de una maquinaria de lo real: estos atributos sirven al proyecto de Dios.

Así pues, Job rechaza el ateísmo, pero en una versión más sofisticada que aquella que contemplamos en el prólogo: las características del Dios del teísmo tradicional se conservan, pero en un sentido distinto, no en la Inteligencia nada más, sino en el ser completo del hombre: lo no disponible por excelencia, la libertad. Dios se revela como una libertad absoluta en el sufrimiento, en eso se asemeja al hombre o, más bien, en eso deja entender al hombre que son similares. Porque la libertad de los hombres es traducible en mal, la libertad de Dios no puede tener otra manifestación[9].

Lo anterior parece conducirnos a una especie de dualismo en divinidad, ya sea que en Dios exista la maldad como un secreto sacado a la luz por el hombre, obligando a Dios a enmendarse[10], o porque exista una tensión en el concepto mismo de Dios, tensión que emerge en el lenguaje, forzándonos a abandonar toda pretensión moral con respecto a Dios[11]. En el *Libro de Job* encontramos un par de pasajes en los que Job hace mención explícita de un defensor, mediador o vindicador (Job16: 19-22; 19: 25-27) e, incluso, advierte a sus consoladores de cuidarse de la espada de Dios, "que la espada castiga delitos, y sabréis que hay un juicio" (Job 19-29).

Job invoca a Dios contra Dios mismo: un movimiento que es "incoherencia y blasfemia" para comentadores como H. Fingarette[12] y que en la observación de Isabel Cabrera[13] es insuficiente para calmar el espíritu de Job. En el lenguaje foral del texto, el emplazamiento a juicio que hace Job a Dios es del todo extraño: Dios es juzgador, fiscal, acusado y, principalmente, defensor. Parece, efectivamente, el compromiso de Job con el legalismo arriba, al límite de la cordura; pero parece también que podemos suponer que Job ha intuido algo más profundo: Dios omnipotente, el Creador, dio siempre el primer paso en su relación con el hombre; lo hizo libre y le mostró su libertad en el espejo del mundo en el que no hay ley. Dicho de otra manera, la libertad de Dios creó al hombre libre, la manifestación de dicha libertad es el mal; el mal muestra al hombre la distancia que tiene hacia el mundo de dos formas: porque elige actuar de forma ajena al proyecto de lo divino, o porque sufre y el mundo se le aparece como lo que debe rechazar, como aquello que no manifiesta la verdadera intención de Dios. Asimismo, la libertad

9 Philipe Nemo, *Job y el exceso de mal* (Madrid: Caparrós, 1995), 104 ss.
10 Carl Gustav Jung, "Respuesta a Job: 14 fragmentos" en *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios*, (México: UAM, 1992) 219-231
11 Isabel Cabrera, *El lado oscuro de Dios* (México: Paidós/UNAM, 1998), 95-108.
12 Herbert Fingarette, "El significado de la ley en el Libro de Job" en *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios* (México: UAM. 1992), 235-285.
13 Véase Isabel Cabrera, *El lado oscuro de Dios* (México: Paidós/UNAM, 1998), p. 125.

de Dios establece la posibilidad de un futuro, no la eterna repetición de la ley: queda un espacio para la esperanza, para la posibilidad de que Dios retome a su criatura y no se perpetúe el silencio de la bondad.

La acción providencial divina no consiste propiamente en proveer a la criatura racional o en satisfacer sus necesidades, también, es contribuir a hacerla reconocer su voluntad y la libertad de que está dotada. El aparente abandono del doliente es una parte de la intención original: Job *sabe* que su vindicador existe, espera en la libertad de Dios que su criatura sea retomada: la apelación a Dios contra Dios refleja la posibilidad escatológica. Esto significa que el reclamo de justicia no es superado, sino exaltado: la justicia que se reclama no es la restitución y la reintegración al orden de las cosas, ahora, se reconoce un *deber* en la lucha contra el mal. La justicia no es funcionalizable, ni constituye un estado de cosas en el mundo; a esto ha renunciado Job al advertir que lo que impera en el mundo es el mal, pero Job ha renunciado también a Dios, concebido como una fuerza distribuidora de bienes o castigos, de acuerdo con una ley situada por encima de Él.

Dios se le ha mostrado, tácitamente aún, como lo distinto del mundo, y Job ha encontrado que tanto él como el resto de los hombres no forman parte del mundo tampoco. Dios es el bien por contraste con el mundo donde impera el mal; Job descubre en su horror por el mal que es capaz del bien, que lo puede reconocer y, lo que es más importante, que el bien no es un estado de cosas, sino aquello con lo que nos comprometemos por encima del mundo, una esperanza de comunicación y plenitud a la que es imposible renunciar una vez hecha la experiencia del mal[14].

Dios se revela a Job con su silencio y su aparente ausencia, que pone de relieve su intencionalidad, pero también se hace manifiesto: se dirige explícitamente a Job y lo interpela. El justo doliente había esperado la interpelación de Dios todo ese tiempo, ahora tiene a Dios frente a él, mas la respuesta es desconcertante. Dios no satisface la necesidad de Job de entender las razones de su padecer, el Todopoderoso lo abruma con la fuerza imponente de su Creación, tras haber desdeñado abiertamente las quejas de su criatura. Se ha querido ver en ello un cambio de perspectiva mediante el que abandonamos el campo de las expectativas y los intereses humanos y aceptamos que no somos más que una parte ínfima del Universo. La moral y la felicidad, el sufrimiento y la dicha no conciernen a Dios, sino a nosotros[15].

14 Nemo insiste en que Dios se revela como "lo excesivo", es decir, como lo que descompensa lo real (el mal, lo que no debería ser) o la esperanza (lo que debería ser, el bien). Dios es, entonces, lo Otro que se descubre en la experiencia del mal. La apelación a lo Otro es *lo místico*, por lo que el *Libro de Job* puede ser tenido por una obra mística. Otros autores podrían convenir en ello, sin tener que aceptar que Dios sea algo diferente del mundo y admitiendo, en cambio, que la experiencia estética de la armonía, como se aprecia en los discursos finales de Yavé, otorga consuelo a Job, situándolo en un plano distinto, en el que el hombre renuncia a su voluntad o a su *yo* personal y se reintegra al mundo, aceptándolo plenamente. Véase Herbert Fingarette, "El significado de la ley en el Libro de Job" en *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios*, (México: UAM), 276-281 e Isabel Cabrera, *El lado oscuro de Dios* (México: Paidós/UNAM, 1998), 135 ss, y 140-141. Creemos que lo moral no llega a ausentarse ni lo personal a desleírse: la apelación a lo Otro es una forma de basar la moral en lo trascendente.

15 Cf. Isabel Cabrera, *El lado oscuro de Dios* (México: Paidós/UNAM, 1998), 147 ss.

Dado nuestro análisis, la respuesta de Yavé es del todo diferente: Dios es un Dios personal, su interés por nosotros es completamente distinto al que tiene por la naturaleza, pues nosotros, como Él, somos libertades. Fue su acción providente la que nos sacó de la nada (Job 10: 8-12) y fue, asimismo, su acción providente la que produjo el mal, con vistas a un proyecto del cual somos partícipes. La intervención final de Yavé sólo puede entenderse en términos providenciales: es la manifestación de la absoluta libertad de Dios. Yavé se dirige a Job porque éste nunca perdió la fe, jamás dejó de invocarlo, incluso, en medio de la desesperación. La presencia de Yavé saca a luz un hecho que se percibe al leer el poema: Dios nunca deja sólo a Job, permanece a su zaga, lo busca a través del sufrimiento y obligó a Job, a reconocerlo como lo que Él es realmente: la libertad situada más allá del mundo, por cuya omnipotencia dispone de éste a su antojo. Sin embargo, el hombre tampoco es parte del mundo[16], la resistencia y los reclamos de Job así lo señalan: lo que le ocurre está fuera de todo orden, lo extrae del mundo y *exige* una respuesta, pues lo ocurrido debe ser considerado como una interpelación. La Suprema Libertad de Dios estableció la primera palabra de ese diálogo. El hombre es urgido a responder, es buscado a través de la existencia: si el hombre dispone de Dios, lo hace de la misma forma en que puede exigir la mirada y la atención de otro: apelando a su libertad.

Si la interpretación que acabamos de perfilar no es completamente errónea, podemos entresacar algunas consecuencias para el tema de la teodicea. La primera de ellas es que la teodicea parece condenada al fracaso si es concebida como una empresa *totalmente* intelectual: en esta modalidad de justificación de la existencia de Dios, la fe es vista como un asunto de sostener o abandonar ciertas creencias y no de experimentar ciertas cosas. En segundo lugar, esta teodicea afecta al hombre entero, mostrándole un sentido de su propio ser que requiere de la providencia divina: en medio del dolor uno cuestiona la inteligibilidad del mundo, pero se aferra a una esperanza de sentido y plenitud. En tercer lugar, la experiencia del mal no es sólo el *locus* del privilegiado de la remisión a Dios, sino que muestra lo divino como una trascendencia respecto del mundo que es generada por nuestra propia trascendencia: la intención de Dios es rescatar a su criatura de la propia inmediatez y "naturalidad" en la que se encuentra en el mundo: Dios proporciona así a cada cual la oportunidad de salir de su propio círculo apacible de certezas falsas y de confianzas mal habidas[17]. En cuarto lugar, la trascendencia de Dios lo descubre como ser personal, distinto del mundo y semejante al hombre en tanto que actúa sobre el mundo, guiándolo hacia su propósito. Por último, la presencia de Dios, aún en el mal y a través de él, nos convoca a la esperanza, una esperanza con fundamento en la propia experiencia,

16 Fingarette señala la dignidad "casi divina" del hombre que recoge el *Libro de Job*, dignidad que resalta tanto más cuanto más abatida está la criatura. Esa dignidad es de tipo moral, y apunta a la posibilidad de que el hombre sea algo más que un elemento del mundo. V. Herbert Fingarette, "El significado de la ley en el Libro de Job" en *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios*, (México: UAM, 1992), 252-253.

17 Es decir, se trata propiamente de una teodicea de la forja de almas /*soul-making*), pero que no se basa únicamente en razonamientos abstractos sobre la evolución biológica y cultural de los seres humanos, a diferencia de la preconizada por John Hick.

una posibilidad de cumplida justicia, no entendida al modo de la ley situada por encima de Dios, sino como satisfacción de la perfectamente razonable necesidad humana de otorgar sentido y plenitud a todo.

Bibliografía

Cabrera, Isabel. *El lado oscuro de Dios* (México: Paidós/UNAM, 1998).

Fingarette, Herbert. "El significado de la ley en el Libro de Job" en *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios* (México: UAM, 1992), 235-285.

Jung, Carl Gustav. "Respuesta a Job: 14 fragmentos" en *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios*, (México: UAM, 1992), 219-231.

Kant Immanuel, "Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea" en *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios* (México: UAM, 1992), 117-136.

Leibowitz, Yirmiyahu, *La crisis como esencia de la experiencia religiosa* (México: Taurus, 2000).

Nemo, Philipe. *Job y el exceso de mal.* Madrid: Caparrós, 1995.

Simone Weil, "El amor a Dios y la desgracia" en *Voces en el silencio. Job: texto y comentarios*, (México: UAM, 1992), 200-201.

Educación, posmodernidad e interculturalidad: tres claves antropológicas contemporáneas a la luz del cristianismo

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes
Universidad Católica Lumen Gentium

Resumen: Entendemos que la llamada posmodernidad es un ideal, una actitud, una tendencia cultural que pretende tomar caminos que la modernidad, en cierto sentido, olvidó. Esto conlleva una crítica centrada en un específico estilo de conocimiento objetivo y dominador dentro del cual queda circunscrita la educación. Lo anterior es una búsqueda de nuevas maneras y formas más adecuadas para una sensibilidad abierta a la diversidad, el cambio, la transformación socio-cultural y la transmisión de la experiencia humana. Conviene entender la posmodernidad como tendencia cultural que reacciona frente a la catástrofe precedente y no, meramente, como un punto cronológico que está después de…; es decir, implica un posicionamiento consciente y activo de buscar una forma de ser humano no atravesada por los discursos y pretensiones de universalidad previos. El aparente caos resultante no es accidental, sino constitutivamente esencial; se busca no tener asideros homologantes, sino la revaloración del individuo y lo particular, aunque eso nos lleve a otros problemas al inclinar la balanza al extremo opuesto: un individualismo exacerbado incapaz de tender lazos de interrelación social. Así, la cuestión de la interculturalidad, cierra la triada de conceptos que se ponen en juego en esta reflexión: desde el cristianismo, la posibilidad real de interacción social entre seres humanos es esencial y constituye una base antropológica innegable de un proyecto de ser humano que no puede realizarse en soledad sino en relación con.

Palabras clave: Educación, posmodernidad, interculturalidad, sentido existencial, cambio, ser humano, cristianismo.

1. Introducción

El lugar innegable de la educación en el proceso cultural de socialización y generación de conciencia comunitaria hace que el encuentro interpersonal, en un contexto formativo, pueda ser leído como opción fundamental para valorar la escuela como un verdadero taller de interpersonalidad, construcción de redes sociales y espacio de transmisión de experiencia humana en el encuentro y convivencia.

La pandemia de Covid-19 golpeó a la sociedad contemporánea con fuerza y de manera sorpresiva, mostrando nuestra fragilidad humana en sus más inesperadas facetas al desatar una serie de problemas que develaron la fragilidad de nuestra supuesta estabilidad social, cimbrando las bases de nuestra seguridad económica, política y social. En este sentido, los problemas que se agudizaron ante el embate de la emergencia sanitaria y el distanciamiento social que trajo a nuestras vidas, preexistían y cobraron una marcada relevancia por las presiones sociales y económicas de la nueva situación en la pandemia.

El momento de la cultura occidental en que nos encontrábamos cuando nos sorprendió la pandemia fue la posmodernidad, un término problemático que pretende dar cuenta de una realidad social desestructurada, incoherente y gelatinosa, que se caracteriza principalmente por la crisis de sentido generalizada en la cultura occidental. Así pues, ya confrontábamos un momento histórico plagado de inseguridades existenciales, manifestaciones de descomposición social y eclipse total de la alteridad.

La soledad y crisis de sentido, propios del hombre posmoderno, hace que sea acuciante la opción de la educación como espacio de interacción social y encuentro con la alteridad como fuente de reabastecimiento del sentido existencial, fortalecimiento del sentido comunitario y pilar de reconstrucción de la dignidad humana en convivencia.

La relación cara a cara y convivencia humana directa son elementos que ya estaban en proceso de confrontación en la época posmoderna, desvirtuándose en aras de un individualismo plenipotenciario en la configuración antropológica actual. La pandemia vino a reforzar e incrementar esta tendencia, pero, también, "a la mala" nos hizo ver -en el anhelo de lo perdido- la importancia del encuentro humano directo.

En este breve escrito pretendo mostrar que la educación, con su inherente capacidad de transformación social y como principal actor en el proceso de la reproducción cultural, puede –desde el humanismo cristiano contemporáneo– ser vista, entendida y usada como contrapeso a la tendencia a un individualismo extremo y nihilista, propio de la antropología posmoderna. En ese contrapeso, que la educación puede aportar a la solitaria mónada posmoderna, la interculturalidad, y su implícita colectividad, es digna de ser explicitada en términos de una apuesta ética de visión positiva, constructiva e integradora de los diferentes ámbitos culturales que entran en interacción recíproca en las complejas sociedades posmodernas.

2. La Posmodernidad, reconfiguraciones de sentido antropológico

Entendemos que la llamada posmodernidad es un ideal, una actitud, una tendencia cultural que pretende tomar caminos que la modernidad, en cierto sentido, olvidó. Por ello, conlleva ciertamente una crítica que se centra en un específico estilo de conocimiento objetivo y dominador, dentro del cual queda circunscrita la educación. En resumen, lo que marca el paso de la modernidad a la posmodernidad es "dejar de pensar universalmente"[1]. En este sentido,

> es evidente que el discurso moderno tenía pretensiones de universalidad (la cual se pretendía consolidarse por medio de la educación), esa universalidad implicaba un ideal progresista y de explicación total y unitaria. En contra, en la posmodernidad, sólo pueden existir consensos locales o parciales, ya que los paradigmas se tornan inconmensurables entre sí[2].

Recordemos, ante todo, que el período de la modernidad fue una época de auge de la razón instrumental, se pretendía que el ser humano, en la medida que se iluminara con la luz de la razón, iría despejando los terrenos obscuros que ocupaban el mito, la religión, etc. Sin embargo, en los terribles acontecimientos del siglo XX, especialmente los desarrollados alrededor de la Segunda Guerra Mundial y la convulsionada posguerra, se develó ese rostro oculto de la racionalidad, que puede mostrarse también como sinrazón, en virtud de la astucia propia de la propia racionalidad, que es capaz de presentar como racional, incluso, lo irracional. Así, algo se quiebra después de Auschwitz: los fascismos, los gulags, las bombas atómicas, etcétera. Ese continuo golpeteo del sueño racional, convertido en su instrumentalidad en un Frankenstein, mermó la confianza en la razón y sus proyectos: Institucionalidad, Progreso, Felicidad ilimitada. Así pues, debe entenderse la posmodernidad como tendencia cultural que reacciona frente a la catástrofe precedente y no, meramente, como un punto cronológico que está después de…; es decir, implican un posicionamiento consciente y activo de buscar una forma de ser humano no atravesada por los discursos y pretensiones de universalidad previos. El aparente caos resultante no es accidental, sino constitutivamente esencial; se busca no tener asideros homologantes, sino la revaloración del individuo y lo particular, aunque eso nos lleve a otros problemas al inclinar la balanza al extremo opuesto: un individualismo exacerbado incapaz de tender lazos de interrelación social.

No se trata sólo de una cuestión teórica, sino también ética; implica lo que el ser humano cree y, con base en ello, actúa o deja de actuar. Al respecto, Lyon declara: "En el Medioevo, las cosas, los sucesos y los hechos del mundo estaban en las manos de Dios; en la Modernidad están en manos del hombre; en la Posmodernidad no están en las manos de nadie"[3].

1 Esther Díaz, *Posmodernidad* (Buenos Aires: Biblos Filosofía, 2005), 19.
2 Andrés Felipe Barrero Salinas y Robert Ojeda Pérez, "Posmodernidad y religión", en *Reflexiones Teológicas* (núm. 8, julio-diciembre, 2011), 13.

La nueva tendencia posmoderna resulta en un ser humano que vive un eterno presente, en la ficción de una eterna juventud y la eterna huida del compromiso, instalándose en un nuevo tipo de hedonismo, donde el placer inmediato se convierte en el refuerzo perenne de la ficción de ese eterno presente. En esta nueva tendencia cultural de la inmediatez, los discursos educativos institucionales se ven afectados de manera severa, pues son –en primer lugar– institucionales; suponen una figura de autoridad y sostienen proyectos a largo plazo, ambos aspectos desvalorados y despreciados en la tendencia antropológica contemporánea.

Así, el contexto antropológico posmoderno general, tiende a la atomización de los individuos, favoreciendo, en consecuencia, el sentir común de una sustracción del contexto social. Es decir, se prescinde del contexto social: el *yo* ya no se circunscribe por sus circunstancias, contexto y vecinos, sino que adquiere una catalogación absoluta de ser un *yo* totalizado, asocial y anacrónico. En ese contexto general, la tendencia a que la experiencia educativa se centre de manera exclusiva en la vivencia individual totalmente privada de socialidad es –a lo que podríamos llamar– privatización de la experiencia educativa. Al ser una tendencia cultural, esto se infiltra en todos los ámbitos de acción humana reforzando la tendencia particular en el ámbito educativo.

Este aspecto específico de un individuo solitario que exacerba su ensimismamiento hasta el punto de la inconexión social es un elemento cada vez más difundido en las sociedades occidentales; no sólo la educación como tal confronta este nuevo ingrediente antropológico, la política es otro lugar de nuestra cultura donde se ha resentido fuertemente esta tendencia en la disolución de acuerdos comunes, consensos y mínimos fundamentales para mantener la gobernabilidad. Igualmente la religión –refiriéndome a las religiones institucionalizadas– será fuertemente cuestionada por esta tendencia al hiperindividualismo. Puede preverse la volatilidad de ciertas conjunciones tanto en la educación pública (gubernamental) como en los centros educativos de inspiración religiosa, pues, se conjugan dos espacios de suyo en crisis y valoración negativa en esta tendencia antropológica posmoderna.

3. La Educación como experiencia de encuentro interpersonal

En este sentido, insistimos que la educación sería ante todo una propuesta social basada en la experiencia de socialidad y encuentro intersubjetivo más que un cúmulo de datos transmitidos o informados. Sería la posibilidad de compartir la experiencia humana en derredor de ciertos problemas y sus soluciones. El fruto de esa educación sería la construcción de redes sociales y la ubicación de los nuevos miembros de la sociedad en un proceso de larga duración ya iniciado al que se incorporan. Es decir, la adscripción creativa a una tradición específica como un camino ya iniciado más no acabado, pues la educación ha tenido siempre que ver con nuestra innegable brevedad existencial y la superación

3 David Lyon, *Posmodernidad* (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 163.

cultural de la misma mediante el legado, la herencia, nuestro ser genérico humano. Desde esta perspectiva recordemos que en la *Evangelii Gaudium* (EG) se apuntaba:

> sentimos el desafío de descubrir y transmitir la 'mística' de vivir juntos, de mezclarnos de encontrarnos, de tomarnos de los brazos, de apoyarnos, de participar de esa marea algo caótica que puede convertirse en una verdadera experiencia de fraternidad, en una caravana solidaria.[4]

Desde este documento fundante del pontificado del actual papa Francisco se asentaban los lineamientos del llamado a cuidar la fragilidad de las personas, proceso en el que la educación y la formación se convierten en elementos prioritarios porque ayudan a ser protagonistas directos y co-constructores del bien común y de la paz. Estos mismos principios se reforzarían en su siguiente encíclica: *Laudato Sí* (LS), en la que recuerda que "La educación será ineficaz y sus esfuerzos serán estériles si no procura también difundir un nuevo paradigma acerca del ser humano, la vida, la sociedad y la relación con la naturaleza»[5]. Enfatizando que nunca antes en un contexto como el nuestro –desgarrado por los contrastes sociales y carente de una visión común– había sido tan urgente la necesidad de un cambio mediante una educación integral e inclusiva, la cual haga prevalecer la unidad sobre el conflicto. Estas ideas fundamentales se reforzaron en el Pacto Educativo Global convocado en 2019 y reiniciado el 15 de octubre de 2020, a cargo de la Congregación para la Educación del Vaticano.[6]

Es necesario –desde la perspectiva cristiana– reconocer y explicitar los rasgos propios de una antropología específica ya implícita en la Inspiración Cristiana, donde resulta esencial una relación con la otredad, una antropología definida en términos de un humanismo cristiano contemporáneo a tono con la interculturalidad y el respectivo diálogo intercultural e interreligioso, una antropología relacionada con el entorno social que exige una posición clara frente a los apremiantes problemas que aquejan al ser humano contemporáneo y que busca incansablemente el sentido existencial en medio de condicionantes históricas adversas causantes de vacuidad, inhumanidad y sin-sentido.

Si pensamos la acción educativa como una relación con la alteridad, como proponen Fernando Bárcena y Joan-Carles Mélich desde los planteamientos de Emmanuel Levinas[7], tendremos un acercamiento peculiar al engarce de la educación en el proceso dinámico de la cultura; entendiendo cultura como el culmen de la socialización humana.

4 Francisco, *Exhortación Apostólica Evangelii Gaudium* sobre la Alegría del Evangelio (Roma: 24 de noviembre de 2013) No. 87.
5 Francisco, Carta Encíclica Laudato Sí sobre el cuidado de la Casa Común, (Roma: 24 de mayo de 2015), No. 215.
6 Congregación para la educación católica, *Instrumentum Laboris del pacto educativo global* (Roma: 2019).
7 Fernando Bárcena y Joan-Carles Mélich, *La educación como acontecimiento ético* (Barcelona: Paidós Papeles de Pedagogía, 2000).

Considerar el proceso educativo bajo las categorías de espacio de relación intersubjetiva nos lleva a reconsiderar esa socialidad de la que habla Levinas como telón de fondo sobre el que después se ha de vaciar el saber y que es requerido en primera instancia, pues, es el escenario de la epifanía de lo ajeno. Esto necesariamente implica repensar el papel de la institucionalización en ese proceso y el papel que juega el individuo en ella, en su relación con los otros, en la re-creación de algo propio común: la cultura. La educación se convierte, bajo estos criterios, en un acontecimiento ético, pues no implica la recolección de datos –en el mejor de los casos interconectados entre sí– sino una convivencia, en todo su sentido de vivir-con-el otro, la construcción de un proyecto donde el otro rostro se incluye no como producto del pensamiento del sí-mismo, sino como novedad exterior a toda ipseidad.

Desde estas categorías filosóficas propuestas por Levinas, la educación puede interpretarse o repensarse como recepción, hospitalidad, acogida de lo fuera del sí-mismo. No como receptáculo que acumula objetos, sino como un anfitrión que recibe un huésped, como responsabilidad (en cuanto capacidad de responder) al rostro ajeno que asalta al sí-mismo y lo saca del encierro de su ipseidad. Se trata de una educación que cuenta con una "base para el ejercicio de la responsabilidad"[8] en una ética de la atención al otro.

El privilegio no radica en los datos o información transmitida, sino en la experiencia humana compartida que implica el proceso social de construcción del conocimiento y su aplicación. Como bien expresara Hannah Arendt:

> La educación es el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable. También mediante la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante como para no arrojarlos de nuestro mundo y librarlos a sus propios recursos, ni quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, lo bastante como para prepararlos con tiempo para la tarea de renovar un mundo común.[9]

La educación es uno de esos espacios privilegiados en la cultura, donde la capacidad relacional se cultiva y florece de manera natural en la interacción y el intercambio de experiencias humanas cifradas, no solamente como transmisión de conocimientos específicos sino también como procesos, metodologías y sugerencias existenciales frente a los problemas inherentes de la vida. Destaca en este orden de ideas lo expresado en el *Instrumentum Laboris* del sínodo especial para la región Panamazónica[10] cuando señala:

8 Fernando Bárcena y Joan-Carles Mélich, *La educación como acontecimiento ético* (Barcelona: Paidós Papeles de Pedagogía, 2000), 143.

9 Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política* (Barcelona: Península, 1968) 208.

10 Acontecimiento contemporáneo muy relevante por varios factores: 1.) Su temporalidad inmediata dada la

> La educación implica un encuentro y un intercambio en el que se asimilan valores –cada cultura es rica y pobre al mismo tiempo– por ser histórica, la cultura tiene siempre una dimensión pedagógica de aprendizaje y perfeccionamiento. […]
>
> Esta educación, que se desenvuelve a través del encuentro, es diferente de una educación que procura imponer al otro las propias cosmovisiones […] La educación no significa imponer parámetros culturales […] por consiguiente se vuelve necesaria una educación que enseñe a pensar críticamente y que ofrezca un camino de maduración de valores. […]
>
> Una educación que asume las relaciones constitutivas entre las personas. Para comprender esta visión de la educación, vale aplicar el mismo principio que en la salud: la meta es observar el cuerpo entero y las causas de la enfermedad y no solamente los síntomas. […] una educación sólo en base a soluciones técnicas para problemas complejos esconde los verdaderos y más profundos problemas del sistema mundial.
>
> Se trata, entonces, de una educación para la solidaridad nacida de la conciencia de un origen común y de un futuro compartido por todos.[11]

4. La interculturalidad como espacio humano de interacción social conjunta

La cuestión de la cultura parece no tener mayor problema cuando tratamos una cultura en particular, sin considerar sus nexos con lo "otro". El problema crucial de la cultura –a mi parecer– se evidencia en el momento de la interconexión, o la llamada "interculturalidad". Cabe señalar que los problemas interculturales no se dan exclusivamente en la relación entre dos grupos humanos diferentes y lejanos geográficamente, que fortuitamente se entrecruzan cada una desde su propia instalación cultural, sino también –y de forma muy compleja– en la relación interna entre culturas que, por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. Tal es el caso de México, en medio de muchos procesos similares a lo largo de toda Latinoamérica. El antiguo adagio de "la historia la escriben los vencedores" no parece sustentarse más. Ya Eric Wolf, en *Europa y la Gente Sin Historia*[12], presenta argumentos sustanciales y de mucho peso contra la idea de que exista gente sin historia o al margen de ella, como si todos esos sectores

cercanía de su celebración en Roma. 2.) Es un sínodo de marcado corte crítico desde la periferia, en este caso la Amazonía, donde en el proceso sinodal se dio voz de forma privilegiada y sin precedentes a la parte indígena, proponiendo su cultura como posibilidad de solución a problemas inherentes a la modernidad occidental, tal como la catástrofe ecológica y la instrumentalidad de las relaciones humanas. 3.) Las conclusiones expresadas en la Exhortación Apostólica: *Querida Amazonía* pueden ser leídas como una seria y responsable crítica frente a los excesos de la modernidad, en este sentido, como búsqueda posmoderna (más allá de la modernidad) de caminos alternos que contemplan como prioritaria la relación interpersonal humana más que la instrumentalidad, la utilidad y el pragmatismo. 4.) Inicia un debate acerca de la educación como instrumento de la cultura que no tiene por qué repetirse como norma de imposición, sino cifrarse a través de una concepción ética de encuentro e intercambio humano en perspectiva intercultural.

11 *Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral. Instrumentum Laboris. Documento de trabajo para el Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica*, (Roma: junio 2019), Núms. 93-94.

12 Eric Wolf, *Europa y la Gente sin Historia* (México: FCE, 1987).

no privilegiados fueran "relleno" en una realidad social que hubiera podido construirse prescindiendo de ellos. Hoy más que nunca se hace evidente que no es posible la comprensión unilateral de la historia. Prolongando esta reflexión de Wolf, no es posible pensar un grupo humano sin cultura, como ya lo ha señalado pertinentemente Pérez Tapias:

> La cultura acompaña siempre al hombre [...] es algo específicamente humano, a la vez producto global de la praxis humana [...] La cultura es, pues, propia del hombre y mediadora de todas sus manifestaciones, la realidad cultural es coextensiva a la realidad social: cada sociedad tiene su cultura, cada cultura responde a una sociedad [...] No hay, pues, hombre sin cultura ni cultura sin hombres. Esta sólo existe en tanto hay hombres con una existencia social, a lo que cabe añadir también que la sociedad, no es sino un conjunto de individuos, una población, cuyo modo de vida se halla culturalmente determinado por un conjunto de instituciones, prácticas y creencias compartidas.[13]

Ya no nos referimos a este término de cultura como "La única", ya no hablamos de "La Cultura" como sinónimo de la cultura occidental, tal y como se suponía en el siglo XIX, donde la distinción entre un nosotros occidental y un ellos no-occidental equivalía a las denominaciones culto y salvaje. La diversidad existe, hay culturas (destacando el plural), por lo tanto, la pregunta crucial en el ámbito de la problematización teórica acerca de la cultura me parece que debe apuntar hacia la maraña de problemas que se anudan en torno a la interculturalidad. Dentro de estos problemas, destaca el de la instalación cultural donde se posiciona cada ser humano en el mundo… en realidad ¿quién construye a quién, el hombre a la cultura o la cultura al hombre? En el momento de la toma de conciencia personal, hemos ingerido, incuestionadamente durante más de una década de nuestra vida, lo que nuestro entorno cultural nos enseñó que era lo bueno y lo malo, lo decente y lo indecente, lo bello y lo grotesco, lo valioso y lo efímero. Una vez instalados en este mundo enfrentamos otras formas de ser humano, configuradas desde su propia instalación cultural. ¿Quién es poseedor de lo bueno, lo bello, lo decente? Este problema se ha acuñado bajo el término etnocentrismo, que evidencia el problema epistemológico y ético de la imposibilidad de abstraerse de la propia subjetividad (con todas sus condicionantes) en el momento de enfrentar al otro. ¿Desde dónde situarse, si no desde el sí-mismo, en la relación? Ontológicamente es imposible quitarse esta piel y esta historia para encontrar al otro como si yo fuera un desollado.

Recordemos aquí que, en la década de los 70´s, cuando la UNESCO declaró el Año Internacional de Lucha contra la Segregación y la Discriminación Racial, Lévi-Strauss[14] fue invitado a dictar la conferencia inaugural de dicho año, y en ella, este autor hacía una interesante reflexión acerca de que el etnocentrismo no

13 José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura* (Madrid: Trotta, 1995) 20.
14 Claude Lévi-Strauss, "Raza y Cultura", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales* (Vol. XXIII, No. 4, 1971).

parece ser en sí un problema que aspire a solución, sino que más bien se trata de una característica inherente a nuestra antropología cultural. El problema –según Strauss– estaría en las consecuencias de ese etnocentrismo sin limitación alguna. En este sentido, conviene recordar lo que Pérez Tapias señala en su artículo *Humanidad y Barbarie*[15], cuando apunta que, frente a la realidad del etnocentrismo, se requiere una sana dosis de "relativismo cultural". No se promueve ni la una ni la otra, sino un sano punto intermedio, donde no se equipare la particularidad de lo propio con lo humano, sino que se requiere de la capacidad de reconocer nuestra forma concreta de ser humano, es decir, una forma –entre otras posibles– de desarrollar nuestra humanidad. Ya Fornet Betancourt señalaba entre estos dos extremos una posible solución cuando escribe, refiriéndose a su propuesta de filosofía intercultural, lo siguiente:

> Es nueva la filosofía intercultural porque decentra la reflexión filosófica de todo posible centro predominante. No es sólo antieurocéntrica, no sólo libera a la filosofía de las amarras de la tradición europea sino que, yendo más allá, critica la vinculación dependiente exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural. Así que en este sentido critica con igual fuerza cualquier tendencia latinoamericanocentrista, o de afrocentrismo […] Ese anticentrismo de la filosofía intercultural no debe confundirse en modo alguno con una negación o descalificación del ámbito cultural propio correspondiente. No es ese el sentido que le damos. Entendemos más bien que se trata de subrayar la dimensión crítica frente a lo propio, de no sacralizar la cultura que es nuestra y de ceder a sus tendencias etnocéntricas. Hay que partir de la propia tradición cultural, pero sabiéndola y viviéndola no como instalación absoluta sino como tránsito y puente para la intercomunicación.[16]

El peligro de no lograr desinstalarnos de la propia cultura, como instalación absoluta, sería el riesgo inminente de volver al totalitarismo y su barbarie –en el sentido que Pérez Tapias le adjudica al concepto en su antes citado artículo *Humanidad y Barbarie*[17]–. En este escrito, se hace una distinción del término, por un lado, como noción descriptiva y, por el otro, como concepto ético valorativo de un comportamiento humano. En el primer caso, como noción descriptiva, el término de barbarie conlleva un etnocentrismo exacerbado que realiza una equiparación entre la particularidad de lo propio y lo humano, lo cual no es en modo alguno válido. En este caso, el bárbaro es el otro, lo diferente y, como es menos valioso por ser bárbaro, puede y debe ser destruido. El otro es el mal mismo y es malo por no ser lo mismo. Esta noción de barbarie es insustentable. Pero en el segundo caso, la barbarie sería un calificativo ético para un comportamiento humano determinado, y este término es válido como calificativo de una acción,

15 José Antonio Pérez Tapias, "Humanidad y Barbarie. De la barbarie cultural a la barbarie moral", en *Gazeta de Antropología* (Universidad de Granada, No. 10, 1993).
16 Raúl Fornet Betancourt, *Filosofía intercultural* (México: Universidad Pontificia de México, 1994) 10-11.
17 José Antonio Pérez Tapias, "Humanidad y Barbarie. De la barbarie cultural a la barbarie moral", en *Gazeta de Antropología* (Universidad de Granada, No. 10, 1993).

en este caso, el bárbaro es el incapaz de reconocer al otro, para él, retomando a Horkheimer y Adorno, "el escándalo es la mera existencia del otro"[18]. En el uso del primer caso del término, barbarie es como Occidente ha justificado la colonización y el intervencionismo desde una supuesta línea de progreso, que parte de lo salvaje para pasar a bárbaro y llegar finalmente al civilizado. Pero en su proceso no se ha percatado que se barbariza él mismo a través de una continua y sistemática reducción de lo otro a lo mismo, ha sido incapaz de reconocer la humanidad del otro hombre.

Ese espacio de conexión o de intercomunicación del que habla Fornet Betancourt, en el texto más arriba, es lo que se trata de construir con la interculturalidad, la cual es concebida de formas muy diferentes desde Europa y desde América Latina. Para los primeros es una ocasión de anunciar eufóricamente el anexo de las demás culturas a la suya, mientras que para los segundos es una ocasión de reflexión y, por supuesto, contempla una muy sana sospecha ante las propuestas que no incluyen o no queda del todo claro cómo incluyen a los grupos minoritarios.

Propongo, en este sentido, un proceso en dos pasos: primero, la toma de *Conciencia Multicultural* y, a partir de ello, el fomento a una *Actitud Intercultural*.

No podemos estancarnos en el reconocimiento fáctico-descriptivo de la pluralidad cultural en las sociedades contemporáneas, especialmente, en los entornos donde la migración ha dibujado nuevas configuraciones socio-identitarias, sino que proponemos el reconocimiento y promoción del encuentro entre las distintas culturas por medio del descubrimiento, conocimiento, valoración e interacción de las mismas, lo cual ha de sentar las bases del encuentro y diálogo intercultural que va mucho más allá de la mera descripción multicultural.

La dimensión intercultural implica un *plus* ético en relación con el reconocimiento epistemológico de la multiculturalidad. Ese *plus* se refiere a una actitud de vida y habilidad de convivencia e interacción social con el-otro y conlleva la necesidad de un sano equilibrio entre la propia identidad y la alteridad. Por ello, en orden a cultivar los valores interculturales de respeto, reconocimiento, comunicación, empatía, fraternidad y misericordia se propone partir de una antropología de la acogida y la hospitalidad. Dicha antropología parte de las convicciones más profundas que guían un humanismo cristiano contemporáneo. La antropología de la acogida y la hospitalidad parten de concebir al ser humano como un ser que se define por su relación e interacción con el otro, donde las diferencias no son valoradas como deficiencias, sino que se presuponen como manifestaciones enriquecedoras de la inmensa diversidad de posibilidades de lo humano. Como habitantes de una Casa Común, los seres humanos son huéspedes en convivencia vecinal con otros huéspedes, humanos y no-humanos, donde el imperativo de sobrevivencia torna una respuesta ética de convivencia y relación social.

Dicho humanismo cristiano reconoce que la creación social de un espacio común de relaciones interculturales es un espacio que se construye por el ser

18 Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del iluminismo* (Buenos Aires: SUR, 1970).

humano, por ello invita a asumir la responsabilidad histórica de los cristianos para promover, favorecer y garantizar, mediante su opción de vida y ámbitos de acción social e influencia cultural, esa visión intercultural que coadyuve a una visión social integradora en medio de la multiplicidad de culturas en convivencia.

La responsabilidad cristiana –en este aspecto particular de la interculturalidad– tiene que ver con el reconocimiento de la incidencia cultural, detonadora de transformación social, que caracteriza a los seres humanos autoconcebidos, desde el cristianismo, como hijos de Dios y miembros de un Pueblo de Dios. Por ello resultan inherentes a la vocación de este humanismo cristiano, la construcción de la paz, los derechos humanos y la promoción de la dignidad humana, el diálogo intercultural e interreligioso, la promoción de *ágoras* donde pueda practicarse la unidad de los diferentes, etc.

5. Conclusión

En medio de la tremenda diversidad de opciones con que la posmodernidad apabulla al hombre contemporáneo, recordamos que, desde una visión humanista cristiana, la educación es base de interacción social en los decisivos momentos básicos de la formación personal por lo que debemos reconocerle una vocación fundante de la sociedad. Ahora bien, esa formación personal en un entorno de sociabilidad favorable, de acogida y hospitalidad, se convierte en fermento de los posteriores lazos sociales que sustentarán la colectividad cultural. Allí es donde cabe la reflexión intercultural y sus implicaciones como propuesta de contrapeso a la tendencia antropológica posmoderna de aislamiento y solipsismo.

La interculturalidad implica una apuesta ética de interrelación social entre culturas diferentes, sin menoscabo de las identidades participantes, en la construcción de espacios comunes, ágoras contemporáneas de interlocución y participación social conjunta. Esta apuesta de opción por el "inter" de la interculturalidad –por la posibilidad de interacción constructiva y fructífera entre diferentes modos de ser humano– coadyuvará a crear un entorno socio-cultural donde se valore el encuentro con distintas culturas por medio del descubrimiento, la convivencia, el conocimiento e interacción mutua, lo cual ha de sentar las bases de un encuentro y diálogo intercultural en la promoción de una sociedad integrada, atenta a sus potencialidades de interconexión y no exclusivamente a las diferencias que atomizan el entorno social. En este proceso, la educación no sólo es crucial en cuanto a su capacidad de transformación social, sino también como elemento clave en la reproducción cultural. En este sentido, es imperante privilegiar el papel protagónico de la Educación en la Reproducción de la Cultura y valorarla como principal agente de cambio en la cultura humana, explotando, así, su incidencia como detonador de transformación social.

En este contexto posmoderno de profundos cambios culturales, se hace evidente, desde la perspectiva cristiana, recibir la vocación de la época y asumir la responsabilidad histórica de la construcción del encuentro interpersonal e Intercultural como base de una visión social integradora en medio de un

contexto que ha hipervalorado la individualización a ultranza, mermando considerablemente la autoconcepción humana a la esfera meramente singular e individual y en detrimento de la capacidad social y la vivencia cultural, eminentemente colectivas.

Por todo lo anterior, la visión cristiana de la historia no puede dejar de promover los valores de reconocimiento, respeto y comunicación para sentar las bases de una ética de la inclusión. Además de cultivar los valores de acogida, hospitalidad, empatía, fraternidad y misericordia como pilares de una actitud intercultural dialógica vivenciada como capacidad de reconocer e interactuar con otros modos de ser humano.

Bibliografía

Amazonía: nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral. Documento preparatorio del Sínodo de los Obispos para la Asamblea Especial sobre la Región Panamazónica, junio 2019.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, SUR, 1970.

Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política,* Península, Barcelona, 1968.

Bárcena, Fernando y Mélich, Joan-Carles, *La educación como acontecimiento ético*, Paidós (Papeles de Pedagogía), Barcelona, 2000.

Barrero Salinas, Andrés Felipe y Ojeda Pérez, Robert, "Posmodernidad y religión", en: *Reflexiones Teológicas*, núm. 8, julio-diciembre, 2011, pp. 11-36.

Congregación para la educación católica, *Carta circular a las escuelas, universidades e instituciones educativas*, prot. N. 553/2020, Ciudad del Vaticano, 10 de septiembre de 2020.

Congregación para la educación católica, INSTRUMENTUM LABORIS del pacto educativo global, 2019, Roma, disponible en https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/instrumentum-laboris-sp.pdf

Díaz, Esther, *Posmodernidad*, Biblos Filosofía, Buenos Aires, 2005.

Fornet Betancourt, Raúl, *Filosofía intercultural*, México, Universidad Pontificia de México, 1994.

Lévi-Strauss, Claude, "Raza y Cultura", en Revista Internacional de Ciencias Sociales, Vol. XXIII, No. 4, 1971.

Levinas, Emmanuel, *Trascendencia e inteligibilidad*, Encuentro, Madrid, 2006.

Lyon, David, *Posmodernidad*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, Exhortación apostólica, Roma, 24 de noviembre de 2013.

Papa Francisco, *Laudato Si*, Encíclica, Roma, 24 de mayo de 2015.

Papa Francisco, *Querida Amazonía,* Exhortación apostólica post-sinodal, Roma, 2 de febrero de 2020.

Pérez Tapias, José Antonio, "Humanidad y Barbarie. De la barbarie cultural a la barbarie moral", en Gazeta de Antropología, Universidad de Granada, No. 10, 1993.

Pérez Tapias, José Antonio, Filosofía y crítica de la cultura, Madrid, Trotta, 1995.
Wolf, Eric, Europa y la Gente sin Historia, México, FCE, 1987.
Wolf, Eric, Figurar el poder, México, CIESAS, 2001.

El valor del kerigma y su desarrollo en la Iglesia primitiva

José Esteban Miranda Hernández
Universidad Católica Lumen Gentium

Resumen: El texto es simplemente una reflexión que pretende animar a redescubrir el sentido de una pastoral a partir del kerigma, "regresando a las fuentes" de la Iglesia primitiva para encaminar los pasos de la Iglesia contemporánea para que siga su labor evangelizadora. En su desarrollo, se vislumbra al kerigma como hecho dinámico y progresivo y no como algo estático.

Palabras clave: Kerigma, pastoral, Iglesia, Historia de la Iglesia, evangelización.

1. Noción del kerigma

Una de las características esenciales de la Iglesia es la evangelización, con esta se acerca al no creyente para que conozca el misterio de Cristo y su Iglesia. Ser misionero es una característica desde los inicios de la Iglesia y, entre los medios para comunicar la Buena Nueva, está el denominado kerigma. El kerigma puede ser definido de la siguiente manera:

> La proclamación hecha por la Iglesia, enviada por Cristo, del acontecimiento salvífico que encuentra en Él mismo su cumplimiento. Se llama así kerigmática, en oposición a la puramente especulativa, a toda teología que apunte directamente a poner de relieve el alcance esencialmente salvador del mensaje cristiano. Se puede decir, pues, que toda teología que sea fiel al sentido de la palabra divina por ella explicada, es kerigmática[1].

1 L. Bouyer, *Diccionario de Teología*, Herder, Barcelona, 1973, 392.

Esta definición presenta algunos elementos para adentrase en el concepto de kerigma. Es una proclamación que hace la Iglesia para cumplir la misión que le ha encomendado Cristo. Por tanto, los que la anuncian van de parte del Señor, lo cual implica un honor y una gran responsabilidad. Los autores neotestamentarios lo consideran de este modo, pues el vocablo griego kerigma (κήρυγμα) indicaba una predicación o anuncio por medio de un heraldo[2]; es decir, no es un anuncio que cualquiera hace o algo que se dice como fruto de una ocurrencia, sino un anuncio muy importante, mandado a decir por alguien de renombre y para ello envía a un heraldo que lo represente para darlo a conocer. Por ello, proclamar el kerigma implica reconocerse heraldo de Cristo, pues el anuncio que se da a conocer no es una mera enunciación, sino el anuncio del Señor. Por ello, este anuncio debe de hacerse de modo preciso y reconocerse como heraldo de esta noticia que se pronuncia.

El kerigma es un anuncio de salvación, pues su contendido es la acción de Cristo y, por ello, recibir este anuncio conlleva un encuentro de salvación. Si el kerigma no lleva al acontecimiento de Cristo ni a descubrir la salvación, será otro tipo de anuncio o algún enunciado teológico, pero no kerigma. Este anuncio es portador de salvación, ilumina la vida del hombre al encontrarse con Cristo. Pablo en sus escritos hace ver el kerigma como un anuncio que crea salvación; en 1Cor 1, 2, muestra que el mensaje de salvación supera la sabiduría de este mundo, aunque parezca absurdo el mensaje de la cruz; Rm 16, 25, hace ver que su anuncio coincide con el anuncio de Cristo en su vida terrena, de manera que lo que Pablo predica es un encuentro con el mensaje de Cristo.

No es una reflexión especulativa, sino que es un mensaje certero que, al recibirlo, se conoce en qué consiste la salvación y se puede hacer partícipe de ella. Por tanto, no se le puede denominar kerigma a una reflexión que dé pie a otras reflexiones. El kerigma es concreto, da a conocer fundamentalmente un mensaje, sin divagar. Este anuncio debe ser sencillo, expresando los elementos centrales, como dice Pablo VI: «No hay evangelización verdadera, mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret Hijo de Dios»[3].

La teología se habrá de construir a partir de este anuncio, pues es la base para iniciar un proceso catequético o de otra índole, pero que tiene como punto de partida el encuentro con Cristo.

Con esta breve introducción se puede apreciar que el kerigma debe ser un anuncio que hable de Cristo y de su acción salvadora, suscitando, de ese modo, la fe y la conversión. Por ello, desde el Nuevo Testamento se puede apreciar una cantidad de fórmulas y discursos en las que se aclara este anuncio como lo primordial para suscitar esa fe.

2 Cfr. G. Friedrich, *κὴριγμα,* En: G. Kittel, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* [T. V], Paideia, Brescia, 1965, col. 472-473.

3 *Evangelii Nuntiandi, 22.*

Por ese motivo, es importante aclarar que el kerigma es el primer paso en la construcción de la evangelización y de la teología, no se debe identificar con un curso sino como la base a partir de la cual se construye todo un corpus doctrinal o teológico. Juan Pablo II hace ver que el kerigma es el punto de partida de donde saldrá una catequesis posterior, de la cual se profundicen las verdades que hicieron mella o pusieron las bases en el corazón del hombre:

> Gracias a la catequesis, el kerygma evangélico —primer anuncio lleno de ardor que un día transformó al hombre y lo llevó a la decisión de entregarse a Jesucristo por la fe— se profundiza poco a poco, se desarrolla en sus corolarios implícitos, explicado mediante un discurso que va dirigido también a la razón, orientado hacia la práctica cristiana en la Iglesia y en el mundo. Todo esto no es menos evangélico que el kerygma, por más que digan algunos que la catequesis vendría forzosamente a racionalizar, aridecer y finalmente matar lo que de más vivo, espontáneo y vibrante hay en el kerygma[4].

Se puede decir que el kerigma es un anuncio que hace al receptor un portador de un mensaje de salvación; que le hace encontrarse con una nueva propuesta, con una invitación a una conversión de vida, pero este mensaje debe contener el sentido de la fe cristiana e iluminar la realidad del que lo recibe. Por ello, el presente artículo pretende dar una mirada general acerca del uso de la predicación del kerigma en la Iglesia primitiva con el fin de tener un esbozo general del mismo, así como su uso en la acción pastoral en las diversas etapas del cristianismo antiguo, centrándose, sobre todo, en los primeros dos siglos del cristianismo con el fin de ver los elementos que lo componen y cómo ese kerigma anunciaba los elementos de la fe e iluminaba las circunstancias particulares de quienes lo recibían.

2. El kerigma en la literatura de san Pablo

Dentro del Nuevo testamento se encuentran diversos textos que tienen como centro el kerigma de la Iglesia primitiva, de la Iglesia que está en la persona de Jesús; por un lado, los Evangelios Sinópticos se esfuerzan por ver la figura de Jesús y la presencia del Reino; por otro lado, otros textos que profundizan su persona se centran en el acontecimiento Pascual de aquel que va dando sentido a la experiencia de fe.

Al abordar el tema del kerigma, se puede apreciar una evolución en la profundización y en las temáticas que se van planteando, de manera especial, en los escritos de Pablo, donde el autor, o su escuela de pensamiento, va adaptando el mensaje kerigmático y, en éste, se puede apreciar esta evolución.

4 *Catehesi Tradendae*, 25.

2.1 Las bases del anuncio del kerigma paulino

Se pueden apreciar tres elementos esenciales del kerigma primitivo en los textos más antiguos de Pablo, donde coloca las bases para el edificio de la identidad cristina:

2.1.1 El monoteísmo

Basándose en la experiencia del judaísmo, el cristianismo también defiende la importancia del monoteísmo en un mundo politeísta e invita a reconocer a un solo Dios. Se puede apreciar esta exhortación cuando Pablo aborda el tema de los sacrificios a los ídolos:

> Pues aun cuando se les dé el nombre de dioses, bien en el cielo bien en la tierra, de forma que hay multitud de dioses y de señores, para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y por el cual somos nosotros. (1Cor 8, 5-6)

Pablo afirma que se puede hablar de un gran número de divinidades; sin embargo, para la predicación cristiana no hay más que un solo Dios y Señor. Con esta afirmación no pretende simplemente atacar al politeísmo pagano, sino invitar a los cristianos a hacer una elección radical, puesto que algunas corrientes filosóficas, incluso, llegaban a decir que las diferentes divinidades adoradas en los templos no eran más que diferentes manifestaciones de un único y mismo ser o fuerza superior y, por ende, se invitaba a elegir entre esas posturas, meramente filosóficas, o de divinidades sanadoras o de cultos orientales escogiendo, así, al Dios de Jesucristo[5]. Esto conllevó a un nuevo estilo de vida en el cristiano, puesto que se debió de comenzar a tener una manera de entender la realidad que distinguiera de los paganos:

> Saben, en efecto, las instrucciones que les dimos de parte del Señor Jesús. Porque esta es la voluntad de Dios: su santificación; que se alejen de la fornicación, que cada uno de ustedes sepa poseer su cuerpo con santidad y honor, y no dominado por la pasión, como hacen los paganos que no conocen a Dios». (1Tes 4, 2-5)

De esta manera, la elección por el Dios de Jesucristo no sólo fue cuestión de una creencia, de un mero acto cultual, sino de una transformación de la vida. Por tanto, el tema del monoteísmo no sólo fue una cuestión de creencias, sino todo un estilo de vida. Reconocer a un solo Dios conlleva el aceptar el estilo de vida que este Dios propone. Ya no se puede vivir según los impulsos, como los paganos, sino que se es capaz de dominarse y amar al hermano. Para Pablo, la voluntad de Dios está en la santificación. La santidad es una de las características de aquel que ha elegido al verdadero Dios y su estilo de vida, e implica no simplemente ser

5 Cfr. F. Vouga, *Los primeros pasos del cristianismo*, EVD, Estella, 2001, 124.

bueno o renunciar a cosas terrenales, sino cuidar del propio cuerpo y no caer en fornicación dejándose llevar por las pasiones, pues el cristiano se sabe controlar y reconoce su dignidad delante de las propuestas paganas[6].

2.1.2 La Parusía

El tema de la segunda venida de Cristo fue muy importante para el cristianismo antiguo al punto que, en los inicios, se veía cercano este acontecimiento. En los evangelios, por ejemplo, en el *logion* donde Jesús aborda el tema de la persecución, se tiene la instrucción: «Cuando los persigan en una ciudad, huyan a otra, porque les aseguro que no habrán acabado con las ciudades de Israel antes de que vuelva el Hijo del Hombre» (Mt 10, 23). Aquí se muestra la idea de que la persecución será breve y la Parusía un acontecimiento cercano, casi inminente. Otro *logion* que podría remitir a esta inminencia de la Parusía está en Mc 13, 30: «Les aseguro que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda.» El evangelista echa mano de este *logion* para mostrar que no rechaza la espera inmediata contenida en él, invitando, a la par, a la perseverancia escatológica del cristiano[7].

El acontecimiento de la Parusía formó parte del kerigma primitivo, pues era un elemento central para la conversión y signo de que las comunidades se reencontrarían para siempre con el Señor. Aunque la Parusía era parte de la predicación, este suceso no se concebía de modo catastrófico, no se anunciaba el fin del mundo, sino que remitía al reencuentro con el Señor y su triunfo definitivo; por tanto, era un signo de alegría.

Con todo, este acontecimiento se fue postergando y, lo que parecía evidente, se fue prolongando; comenzaron a morir miembros de la comunidad que ya no lo presenciaron, pero esto, al parecer, no produjo crisis alguna, aunque no se cumplió de modo inmediato esa esperanza siguió perseverando en una tensa espera[8].

En las cartas de Pablo, primera carta a los Tesalonicenses, aparece el anuncio de la Parusía, en ella se desarrollan tres elementos fundamentales del mensaje:

a) El juicio para vivos y muertos: 1Tes 4, 13-18

En esta perícopa, Pablo presenta una especie de apocalipsis describiendo el final de los tiempos, tiene como base las ideas apocalípticas del cristianismo primitivo[9]; también aborda los problemas pastorales concernientes a la Parusía y el problema de los que murieron antes de que regresará el Señor:

> Si creemos que Jesús murió y que resucitó, de la misma manera Dios llevará consigo a quienes murieron en Jesús. […] El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo

6 Cfr. B. Roberts Gaventa, *I e II Tessalonicesi*, Claudiana, Torino, 2013, 64-66.73-74.
7 Cfr. J. Gnilka, El Evangelio según san Marcos [T. II], Sígueme, Salamanca, 2001, 240.
8 Cfr. L. Schenke, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca, 1999, 403.
9 Cfr. L. Schenke, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca, 1999, 527.

> resucitarán en primer lugar. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires (1 Ts 4,14-17).

Para Pablo, los que han muerto antes de la Parusía no están condenados, sino que, en cuanto llegue el Señor, ellos resucitarán y participarán del encuentro con su Señor. Después los vivos serán arrebatados para encontrarse con el Señor. El verbo encontrarse (en griego ἀπάντησις) se utilizaba cuando un soberano llegaba a un lugar con motivo de una visita oficial o cuando un héroe regresaba triunfante de la guerra[10]. Este verbo aplicado a la Parusía indica que no es un simple encuentro casual, sino un encuentro lleno de honor y triunfo. Este encuentro se da en el aire, es decir, en el dominio de Jesús.

b) La sorpresiva llegada de la Parusía: 1Tes 5,1-3

Con el fin de explicar a los tesalonicenses el acontecimiento de la Parusía, Pablo renuncia a dar un momento específico y aclara que este acontecimiento será sorpresivo, como cuando llega un ladrón, por ello, el creyente debe estar preparado en cualquier momento. Además de que es un acontecimiento inevitable, como los dolores de parto para una mujer que está encinta, también, es inminente y en algún momento llegará.

c) Las consecuencias morales de la Parusía: 1Tes 5,4-11

Finalmente, Pablo concluye la idea invitando a la comunidad a estar en vigilancia, viviendo de manera adecuada, como hijos de la luz y no de la tiniebla. La espera de la Parusía no implica una actitud pasiva ante este acontecimiento, al contrario, se debe estar atentos a través de la práctica del amor y de una auténtica vivencia de la fe. La espera de ese día debe llevar a un compromiso de vida realmente cristiano[11]; por ello, Pablo les exhorta a revestirse de verdaderos cristianos: «Seamos sobrios; revistamos la coraza de la fe y de la caridad, con el yelmo de la esperanza de salvación» (1Ts 5, 8), e impulsa al cristiano a estar atento, porque, así como una coraza y un yelmo van sobre la persona para defenderse en la batalla, de igual manera, el cristiano habrá que defenderse en la historia con la fe, el amor y la esperanza.

En todo lo anterior, se aprecia la importancia de la Parusía dentro del kerigma cristiano y cómo Pablo trata de responder ante las cuestionantes que deja abierto este tema a fin de sustentar el anuncio de la Parusía.

2.1.3 La resurrección

Unido a los temas anteriores, un elemento del kerigma primitivo es el acontecimiento de la resurrección. Pablo expresa: «Si Cristo no resucitó, vana es entonces nuestra predicación, vana es también su fe» (1Co 15, 14). Con estas

10 Cfr. B. Roberts Gaventa, *I e II Tessalonicesi*, Claudiana, Torino, 2013, 79.
11 Esta misma idea la vuelve a desarrollar en Rm 13,11-14.

palabras, indica que la resurrección es el eje central del kerigma primitivo mismo porque da sustento a la fe cristina y da sentido a la vida de la Iglesia.

2.2. El caso de 1Co 15

A lo largo de los Escritos Paulinos se puede apreciar el valor de la resurrección, entre ellos, una perícopa que llama la atención es 1Co 15, 1-3; por ello, en este apartado, se realizará un breve análisis de esta expresión que resume la experiencia de fe y el contenido esencial del kerigma.

Después de un breve esbozo sobre los temas kerigmáticos en los escritos paulinos se puede apreciar que el centro de ese kerigma es la persona de Cristo y su misterio pascual. Ante esto, es importante detenerse en 1Co 15, donde se marca de manera especial una profesión de fe primitiva de la cual Pablo se considera heredero y la trasmite; en ella se encuentra resumida la fe de la comunidad y, por tanto, son los elementos primordiales del kerigma primitivo que Pablo anuncia a la comunidad:

> Les recuerdo, hermanos, el Evangelio que les prediqué, que han recibido y en el cual permanecen firmes, por el cual también son salvados, si lo guardan tal como se los prediqué... Si no, ¡habrán creído en vano! Porque les transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: Que Cristo murió por nuestros pecados, según las Escrituras; que fue sepultado y que ha sido resucitado al tercer día, según las Escrituras; que se apareció a Kefás y luego a los Doce (1Co 15,1-5).

San Pablo expone los contenidos básicos de la fe[12], los elementos esenciales del kerigma; marca que el contenido de su predicación no es una invención de él, sino que lo ha recibido. Muestra que la comunidad cristiana se caracteriza por lo que ha trasmitido como consecuencia de lo que ha recibido. Pablo lo reconoce en esta perícopa y, este acto de trasmisión, lo reitera en otros momentos, como en 1Tes 4, 5; Gal 1, 11-12; 1Co 2, 23; etc. Pablo no deja de evocar que lo que anuncia lo ha conocido por la trasmisión de la Iglesia[13].

2.2.1. Elementos del contenido de la fórmula de Pablo en 1Co 15

Sobre el contenido de la fórmula pueden mencionarse los siguientes elementos:

a) Cristo murió por nuestros pecados

El hijo de Dios es nombrado con el título *Cristo*/Mesías, haciendo ver que las expectativas mesiánicas se cumplen en Jesús y se le da un valor redentor, pues ha muerto por los pecados. Con esta fórmula reúne dos elementos importantes: el

12 Según Senén Vidal, Pablo ha colocado esta referencia kerigmática en este lugar para comenzar a hablar de la resurrección dando el fundamento y para poder desarrollar el motivo de las apariciones. Cfr. *La resurrección de Jesús en las cartas de san Pablo*, Sígueme, Salamanca, 1982, 158-159.

13 El origen de esta fórmula parece situarse en un ambiente judeo-helenístico que proviene de la comunidad antioquena y pudo ser utilizada en un contexto bautismal. Cfr. S. Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de san Pablo*, Sígueme, Salamanca, 1982, 181-185.

acontecimiento histórico (murió) y el acontecimiento teológico (por los pecados), dándole un valor soteriológico[14] al acontecimiento, mostrando que su muerte no se trata de algo casual, sino que es un suceso que se vuelve providencial[15]. Al abordar el tema de su muerte, se aprecia el vínculo con el acontecimiento de la resurrección, que se enuncia al final de la fórmula, haciendo ver que, desde las fórmulas prepaulinas, «la resurrección era la clave hermenéutica que fundamentaba la interpretación soteriológica de la muerte»[16].

b) Según las Escrituras[17]
Esta frase puede referir tal vez a algún texto o bien al Antiguo Testamento en general, muestra que Cristo cumple un proyecto de salvación prometido desde antiguo; sería la expresión que «señala y condensa el motivo de la voluntad y el plan de Dios, indicados en las "profecías" del AT, acerca de la muerte de Jesús»[18].

c) Fue sepultado
Se ha interpretado que el señalamiento de la sepultura remarcaría su muerte real; sin embargo, esta expresión forma parte de la predicación original de la pasión, es parte de la sucesión de acontecimientos de una fuente que remite a la historia de la pasión y tal vez al recuerdo del Sepulcro vacío[19].

d) Resucitó
Este verbo es la traducción de ἐγήγερται, es un pasado perfecto que indica que un evento pasado caracteriza al presente, pues lo que sucedió en aquel tiempo tiene hasta ahora sus efectos en el presente[20].

e) Al tercer día, según las Escrituras
La expresión del «tercer día» puede indicar diversas ideas[21]: La referencia a que el alma de un muerto permanece cerca del cadáver tres días, la referencia al domingo cristiano, la referencia al encuentro del sepulcro vacío y a las

14 Algunos autores ven esta interpretación de salvación a la luz de una relectura cristiana de Is 53, apoyado por la expresión "Según las escrituras". Cfr. L. Schenke, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca, 1999, 519.
15 Cfr. J. Leal, *Primera carta a los Corintios*, En: *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* [T. II], BAC, Madrid, 1965, 453-454.
16 F. Vouga, *Los primeros pasos del cristianismo*, EVD, Estella, 2001.
17 Para los cristianos era importante el valor de los textos del Antiguo Testamento, pues sus Escrituras (himnos, relatos de Pasión, etc.) no sustituían a las Antiguas, sino que fueron agregadas a ellos. En estos textos del Antiguo Testamento los cristianos fueron encontrando pasajes que iluminarían el misterio de Cristo, viéndolos como una profecía acerca de su persona como Dt 18,15.18s; Sal 22; Sab 2,12-20; Is 53,3-12; Is 61,1-3, entre otros. Cfr. L. Schenke, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca, 1999, 145-159.
18 S. Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de san Pablo*, Sígueme, Salamanca, 1982, 164.
19 Cfr. S. Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de san Pablo*, Sígueme, Salamanca, 1982,165-166. Barbaglio piensa que esta fórmula es colocada no sólo para dar secuencia de la historia de la Pasión, sino porque ayuda a la estructura redaccional del texto, en donde hay un paralelismo de dos en dos: Muerte-sepultura y resurrección-apariciones, dado que en otras ocasiones en la que se formula el acontecimiento de la muerte y resurrección no se nombra la sepultura. Cfr. G. Barbaglio, *La Prima ai Corinzi*, EDB, Bologna, 1995, 807-809.
20 Cfr. G. Barbaglio, *La Prima ai Corinzi*, EDB, Bologna, 1995, 809.
21 Esta diversidad de posibles referencias al «tercer día» se pueden ver en: S. Vidal, *La resurrección de Jesús en las cartas de san Pablo*, Sígueme, Salamanca, 1982, 167.

apariciones, la referencia a un valor teológico como la acción definitiva de Dios, a una referencia a la Escritura, como Os 6,2. Así, la expresión del «tercer día» no es algo meramente cronológico sino teológico para mostrar que el tercer día es el tiempo de la irrupción definitiva de Dios.

Unida a la expresión del «tercer día» se aprecia que, nuevamente, aparece la expresión «según las Escrituras». Esta segunda expresión pudiera remitir ahora al tema del tercer día, haciendo ver que el tercer día cobra un significado teológico a la luz de las Escrituras[22]. Aunque esta repetición puede tener su valor en cuanto artificio literario al encontrarse en el primer binomio.

El sentido de este anuncio kerigmático en la carta, por un lado, indica un recordatorio para la comunidad sobre su profesión de fe, una fe que sustenta todo, sin la cual nada tendría sentido en la experiencia de fe y, por otro lado, le sirve a Pablo para introducir el tema de la resurrección, tema que irá desarrollando a lo largo de todo el capítulo 15. Pablo muestra que el tema de la resurrección de Cristo es central y repercute en cada uno de los miembros de la comunidad, porque no sólo Cristo ha resucitado, sino que todos están llamados a participar de esta resurrección, pues ésta es un proyecto que deberá realizarse en cada cristiano.

La resurrección del creyente es consecuencia en el anuncio del kerigma, ya que con Cristo se ha iniciado una nueva esperanza. Sin duda, esta afirmación de la resurrección se confronta en el ambiente cultural que rodea al cristianismo naciente, puesto que los paganos, en general, influenciados por el pensamiento de Platón, consideran que el cuerpo es una cárcel para el alma; por ende, la resurrección les parece absurda[23]. La resurrección, como parte de la predicación del kerigma, es importante no sólo por ser sustento de la fe, sino porque desafía la cultura imperante y da una nueva visión antropológica.

2.3 Evolución del kerigma en la literatura paulina

El avance de la misión cristiana permitió que se adhirieran a la iglesia primitiva un número creciente de paganos, en otras palabras, la comunidad "helena" fue cada vez mayor e implicó un deslinde de ciertas tradiciones judeocristianas, dado que estas nuevas comunidades *helenas* vivían otras realidades.

El anuncio del kerigma a las comunidades *helenas* tuvo connotaciones especiales que permitieron descubrir cómo el mensaje que se les dio a estos conversos tenía nuevos lineamientos. Si bien mantiene a la base el cumplimiento de las promesas bíblicas en el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús, se puede percibir un desarrollo en las fórmulas soteriológicas helenísticas las cuales:

22 Cfr. G. Barbaglio, *La prima ai Corinzi*, EDB, Bologna, 1995, 810.

23 El pensamiento griego no acepta la idea de la resurrección. En las mitologías griegas, existen relatos donde se habla de escapar del Hades, o lugar de la muerte, como la salida de Perséfone o la entrada y salida de Hércules que fue por el Cerbero, pero en estos casos no es una resurrección como tal. En la mitología egipcia, existe el relato de Osiris que resucita, que sería un indicio de una divinidad que resucita, pero no remite al hombre. De tal manera que este anuncio del cristianismo es una novedad para aquellos que escuchan el mensaje kerigmático.

> por un lado, continúan siendo empleadas formas antiguas, pero con contenidos nuevos; por otra parte, aparecen nuevas formas que actualizan enunciados tradicionales en nuevos contextos históricos y culturales. En cualquier caso, estamos ante una continuidad discontinua que se explica por la expansión del cristianismo judeocristiano de los "helenistas" en círculos cada vez más dominados por el mundo de los nuevos paganos convertidos. El éxito de la predicación de los "helenistas" hace que nazca un cristianismo que ya no se define con relación al judaísmo[24].

Un ejemplo de este modelo kerigmático se puede apreciar en 1Tim 3,16:

> Cristo se ha manifestado en la carne,
> fue declarado justo por el Espíritu,
> los ángeles lo han contemplado,
> ha sido predicado entre las naciones,
> creído en el mundo,
> elevado por Dios gloriosamente.

Se aprecia una nueva manera de proclamar el kerigma sin perder los elementos esenciales, pero formulándolos de una nueva manera y uniéndolos a otros elementos:

La encarnación. Se manifiesta el tema de la encarnación mostrando que Cristo se ha hecho visible a través de un cuerpo. En este aspecto pudiera, incluso, estar presente ya, de manera implícita, el tema de la preexistencia.

El Espíritu justifica a Cristo. Esta justificación podría remitir a su resurrección, por lo que si se une a la idea anterior –donde habla de la encarnación– podría referir a la humillación y a la exaltación[25] mostrando el valor del kerigma.

Contemplado por los ángeles. Con ello remite a la alabanza que hicieron los ángeles una vez que Cristo ascendió; por tanto, se trataría de una referencia a su glorificación. Uniendo las líneas anteriores, se reconoce la base del kerigma: Humillación-Resurrección-Glorificación[26].

La misión a los paganos. Se recuerdan los orígenes que los gentiles tienen al interior de la comunidad gracias a la misión. En esta idea se aprecia el tema de la elección divina hacia ellos.

Que han creído todos. Se muestran los efectos de la misión referida en la línea anterior.

El retorno hacia Dios como legitimación y victoria del Salvador. Este elemento se une a la misión entre los paganos, la expansión del cristianismo en el mundo y la glorificación futura.

24 F. Vouga, *Los primeros pasos del cristianismo,* EVD, Estella, 2001, 127.
25 Cfr. G. Fee, *Comentario a las Epístolas a 1ª y 2ª de Timoteo y Tito,* CLIE, Barcelona, 2008, 126.
26 Cfr. G. Fee, *Comentario a las Epístolas a 1ª y 2ª de Timoteo y Tito,* CLIE, Barcelona, 2008, 126.

En esta formulación del kerigma, se puede observar cómo este mensaje cristiano ha evolucionado y ha adquirido otros significados y funciones completamente diferentes. El misterio pascual se ve a la luz de la victoria del Salvador y se extiende a todos los paganos a fin de responder a las necesidades de las comunidades que leen estos escritos, reconociendo, así, el valor de las comunidades paganas y su elección de parte de Dios.

El kerigma, por tanto, no es algo estático, sino que, partiendo del núcleo esencial de la fe, es capaz de iluminar la realidad de los diversos destinatarios que van conformando las comunidades cristianas.

3. El kerigma en los Padres Apostólicos

Al hablar de los Padres Apostólicos nos referimos a los autores que escriben a diversas comunidades cristianas desde finales del siglo I y hasta la primera mitad del siglo II. La intención de estos escritos era ayudar a las comunidades en las diversas necesidades que se les presentaron. Estos textos, además, permiten adentrarnos en las necesidades de la Iglesia post-apostólica y conocer algunas de sus praxis.

Se les ha denominado Padres Apostólicos porque, antiguamente, sus escritos se relacionaban con algún discípulo de los Apóstoles; sin embargo, hoy no se considera esa hipótesis, sino que se les ha quedado esta denominación con el fin de marcar estos escritos como cercanos a los tiempos apostólicos[27].

Si bien, estos escritos pretenden iluminar alguna situación dentro de la vida de la Iglesia, van proporcionando algunos elementos doctrinales y, en ellos, se pueden apreciar algunos elementos del kerigma en esas comunidades. Entre los temas kerigmáticos encontramos los siguientes: el anuncio de Jesucristo salvador, el kerigma y defensa de la fe, el monoteísmo e indicaciones contra la idolatría, la Parusía.

3.1 El anuncio de Jesucristo salvador

Siguiendo los textos neotestamentarios, los Padres Apostólicos manifiestan su fe en Cristo y su misterio de salvación. Se identifican las ideas generales del kerigma neotestamentario en algunos escritos; por ejemplo, Ignacio de Antioquía, camino a su martirio, pronuncia la importancia de dar su vida en lugar de pactar con los poderes de este mundo y, para ello, exclama que a quien se debe buscar es a Cristo, pues él ha dado la salvación:

> De nada me servirán los confines del mundo ni los reinos de este siglo. Para mí es mejor morir para Jesucristo que reinar sobre los confines de la tierra. Busco a Aquel que murió por nosotros. Quiero a Aquel que resucitó por nosotros[28].

27 Sobre esta situación se puede profundizar en: D. Ruíz Bueno, *Padres Apostólicos y Apologistas griegos,* BAC, Madrid, 2009, 3-15.

28 Ignacio de Antioquía, *A los Romanos,* 6, 1.

Se aprecia en esta formulación que el sustento de su martirio inminente está en el misterio de la salvación que realizó Cristo y, para ello, cita la base del kerigma: la muerte y la resurrección por los hombres[29].

Se puede apreciar que el anuncio de la resurrección de Cristo es retomado por los Padres Apostólicos para dar sustento a la fe y a la praxis del martirio, pero también hay ocasiones en las que el tema de la resurrección de Jesús va relacionado con la resurrección de los muertos:

> Reflexionemos, amados, cómo el Señor nos muestra continuamente nuestra futura resurrección, de la cual hizo primicia al Señor Jesucristo resucitándolo de entre los muertos. Veamos, amados, la resurrección que sucede en el tiempo […] Pues en algún lugar dice: «Me resucitarás, y te confesaré.» Y «Me acosté y me dormí, pero me desperté porque tú estás conmigo». Y Job dice de nuevo: «Y resucitarás esta carne mía que ha agotado todas estas cosas.» Así pues, con esta esperanza unamos nuestras almas a Aquel que es fiel a las promesas y justo en sus juicios[30].

De manera que el anuncio del kerigma sobre la salvación de Cristo repercute en la resurrección del creyente, tal como lo había colocado previamente san Pablo en 1Co 15.

3.2 Kerigma y defensa de la fe

Como se había marcado anteriormente en el apartado 2.3, el kerigma avanza gradualmente, complementándose y dándole identidad a las comunidades. En los Padres Apostólicos se ve esa realidad, pues el kerigma que ellos anuncian es heredero de esa evolución; por un lado, toman temáticas de los últimos escritos neotestamentarios, así como de su proclamación kerigmática y, por otro lado, se van enriqueciendo con elementos que ayudan a sustentar la fe de las comunidades.

En este enriquecimiento del contenido kerigmático, la proclamación de fe va unida a su defensa, dando sólidos elementos para descubrir la salvación de Cristo, pero con frases que defienden la fe. En algunos escritos de estos Padres, se ve que la formulación soteriológica va unida a un énfasis sobre el valor corporal de su acción. Por tanto, se conserva el anuncio de Cristo como Salvador, pero unido al valor de su cuerpo.

Esta valoración de la dimensión corporal de Cristo se debe a que, a finales del siglo I e inicios del siglo II, aparece en la Iglesia la herejía del "Docetismo", la cual decía que el cuerpo de Cristo era una mera apariencia, que Cristo, al tener una naturaleza divina, no podía tener elementos corporales. Negaba su cuerpo y, en consecuencia, la encarnación y su pasión[31].

29 La idea de morir mártir y dar testimonio sustentada en Cristo que murió y resucitó es una constante en los Padres Apostólicos, de manera que la base kerigmática del misterio pascual se convierte para ellos en la fuerza espiritual del martirio. Otro ejemplo se ve en Policarpo, *A los Filipenses,* 9, 2.

30 Clemente de Roma, *Carta a los Corintios,* 24,1-2. 26,1-27,1.

31 Cfr. B. Studer, *Docetismo*, En: A. di Berardino, *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana* [T. I], Sígueme, Salamanca, 1998, 624-625.

De este modo, dos Padres Apostólicos son, especialmente, quienes abordan la problemática: Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna. En sus textos hacen hincapié en la acción salvadora de Cristo y su corporeidad.

> Tengan la certeza del nacimiento, pasión y resurrección que sucedió en el tiempo del gobierno de Poncio Pilato. Todo esto fue verdadera y ciertamente realizado por Jesucristo, nuestra esperanza, del que ojalá no se aparte ninguno de ustedes[32].

Se aprecia el mensaje kerigmático que transmite Ignacio de Antioquía, pero se le agrega el tema del nacimiento y una nota temporal que remite al tiempo de Poncio Pilato. Se puede ver cómo el anuncio del kerigma se complementa con el acontecimiento de la Encarnación. Este dato sirve a Ignacio de Antioquía en su controversia contra el docetismo, al colocar el misterio de la salvación a partir de la Encarnación, para reafirmar la dimensión corporal de Cristo. En la carta a los Esmirnotas hace la misma confesión, pero de manera más amplia:

> Han alcanzado la perfección en la fe inconmovible de manera que están clavados en la carne y en el espíritu a la cruz del Señor Jesucristo, sólidamente establecidos en el amor por la sangre de Cristo y repletos de certeza en nuestro Señor, que es verdaderamente, de la estirpe de David, según la carne, Hijo de Dios por la voluntad y el poder de Dios, nacido verdaderamente de una virgen, bautizado por Juan para que toda justicia fuese cumplida por él, crucificado verdaderamente en la carne por nosotros bajo el poder de Poncio Pilato y del tetrarca Herodes -nosotros existimos gracias a su fruto, gracias a su bienaventurada pasión- para levantar un signo por los siglos mediante su resurrección para sus santos y fieles, ya sean judíos, ya sean paganos, en el único cuerpo de la Iglesia[33].

Se aprecia cómo Ignacio presenta nuevamente el kerigma con un desarrollo más amplio del Señor Jesucristo, habla de su humanidad remitiendo a su estirpe de David, remarcando su nacimiento real de una virgen[34] y haciendo ver su muerte en la carne, la cual no fue algo ficticio, sino real. Coloca, nuevamente, a Pilato y añade a Herodes (que aparece en el relato de la Pasión en Lc 23, 7) para la historicidad del acontecimiento y, por ende, para su realidad. Con todo esto se expone el kerigma, pero también se aclaran los elementos esenciales de este acontecimiento fundante de fe con una terminología que permite no caer en el error del docetismo.

Estas formulaciones, que llevan implícita una defensa, no son una catequesis, sino simplemente ponen el matiz del valor de su cuerpo, de tal manera que la fórmula es kerigmática, porque anuncia la salvación de Cristo, pero en la fórmula

32 Ignacio de Antioquía, *A los Magnesios*, 11,1.
33 Ignacio de Antioquía, *A los Esmirnotas*, 1,1-2.
34 La fórmula que utiliza Ignacio es «de (ἐκ) una Virgen» en lugar de «a través (διά) de una Virgen», que era una fórmula docetista, marcando así su verdadera humanidad. Cfr. J. J. Ayán, *Padres Apostólicos*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000, 215.

se añade el valor del cuerpo; así, el mensaje es sencillo, anuncia la salvación, pero reitera el valor de lo corporal. Así, el kerigma evoluciona para aclarar bien los lineamientos de la fe y no dejar los enunciados kerigmáticos abiertos a errores docetistas.

3.3. Monoteísmo e indicaciones contra la idolatría

Si bien en estos textos no aparece explícitamente la defensa o proclamación de un solo Dios, dado que son escritos para instruir a comunidades ya cristianas, si se puede considerar una defensa del monoteísmo a través de la exhortación a rechazar la idolatría, misma que es considerada como algo negativo. La *Didakhé*, desde el inicio, presenta la existencia de dos vías y coloca a la idolatría en el catálogo de los vicios que llevan a la muerte[35], también invita a seguir el camino de la vida, alejándose de la idolatría y de las prácticas que conducen a ella: «Hijo mío, no seas adivino, porque conduce a la idolatría, ni encantador ni astrólogo ni purificador; ni siquiera desees ver ni oír estas cosas, pues de todas ellas procede la idolatría»[36], con ello muestra a sus destinatarios que la idolatría no es simplemente estar ante los falsos dioses, sino que la praxis de la adivinación, la astrología o las purificaciones[37] también son prácticas idolátricas; muestra que, al interior de la comunidad, existen dichas prácticas y son contrarias a la vida cristiana.

Más adelante, la misma *Didakhé* da otro ejemplo de estas prácticas idolatrías al abordar el tema de los alimentos: «En cuanto a la comida, soporta lo que puedas; pero abstente totalmente de la carne sacrificada a los ídolos, pues es un culto de dioses muertos»[38]. Marca con ello el rechazo a los idolotitos, lo cual también es un signo de idolatría. Estas formulaciones permiten comprender que el kerigma continúa anunciado un rechazo a la idolatría, sólo que presenta formulaciones que permiten actualizar situaciones a fin de presentar un panorama más amplio de lo que implicaba la idolatría al interior de la comunidad cristiana.

3.4 Parusía

Siendo herederos de los escritos neotestamentarios y del kerigma primitivo, se puede apreciar también que en estos escritos aparece el tema de la Parusía. La *Didakhé* presenta, al final de su obra, una reflexión acerca de esta espera gloriosa:

> ¡Velen por su vida! Que sus linternas no estén apagadas, ni desceñidos sus lomos; más bien estén alerta, porque no saben la hora en que el Señor va a venir.
>
> Reúnanse con frecuencia, solícitos de lo que aprovecha a sus almas. Pues no les servirá todo el tiempo que vivieron en la fe, si no están perfectos en el último tiempo.

35 Cfr. *Didakhé,* 5,1.
36 *Didakhé,* 3,4.
37 Al decir purificaciones se trata de ritos purificatorios que se relacionan con la idolatría y la superstición.
38 *Didakhé,* 6,3.

> Porque en los últimos días se multiplicarán los falsos profetas y los corruptores, y se convertirán las ovejas en lobos, y el amor se convertirá en odio.
>
> Pues al crecer la maldad, se odiarán unos a otros, se perseguirán, se traicionarán y, entonces, aparecerá el seductor del mundo como hijo de Dios; hará signos y prodigios espantosos, la tierra será entregada en sus manos y obrará la impiedad que jamás existió desde el inicio del tiempo.
>
> Entonces los hombres vendrán al fuego de la prueba y muchos se escandalizarán y perecerán, pero los que hayan permanecido en su fe se salvarán por el mismo anatema.
>
> Entonces aparecerán los signos de la verdad. En primer lugar, el signo de la extensión del cielo; luego, el signo del sonido de la trompeta; y, en tercer lugar, la resurrección de los muertos. No de todos sino como fue dicho: «Vendrá el Señor y todos los santos con Él.» Entonces el mundo verá venir al Señor sobre las nubes del cielo[39].

La *Didakhé* cierra su obra con este epílogo escatológico[40], manifiesta, así, que esta inquietud está presente en ese ambiente y forma parte del mensaje del kerigma de la época. En este pasaje, se invita a la vigilancia mostrando que no se sabe a qué hora se llevará a cabo la Parusía.

El autor describe las características que debe tener esta actitud de estar en vigilancia, de las cuales se resaltan las siguientes:

- Vida irreprensible, es decir, no sirve tener fe a un cristiano si no se esfuerza por vivirla a fin de alcanzar la perfección a través de las obras.
- No caer en las falacias de los falsos profetas.
- Resistir en medio de las persecuciones.
- Estar atento al seductor de este mundo, el cual se debe considerar como un personaje que estará en contra de lo que es verdadero y que, con el pasar del tiempo, la misma literatura de los Padres le llamarán Anticristo[41].
- Resistir ante la prueba de fuego, de la cual sólo «los que hayan permanecido en su fe se salvarán por el mismo anatema[42]».

39 *Didakhé*, 16,1-4.6-8.

40 Sobre la inserción de este epílogo, algunos lo consideran que ha sido colocado porque estaba dentro de las fuentes que utilizó el autor, aunque existen otras posturas que afirman que es un añadido posterior a la obra, y si bien la temática escatológica es similar a la literatura neotestamentaria como 2Tes 3, 12 o Mt 24, 10-31, no implica una dependencia, sino una adaptación a las necesidades de la obra. Cfr. J. J. Ayán, *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudobernabé*, Ciudad Nueva, Madrid, 1992, 64-65. Independientemente de las posturas respecto a la redacción de esta parte de la obra, lo cierto es que se ha colocado porque el tema de la Parusía era parte de la realidad del auditorio que, cercano a la época apostólica, tenía este modo de pensar y, por ende, forma parte del kerygma primitivo.

41 Cfr. E. Prinzivalli-M. Simonetti, *Seguendo Gesù* [T. I], Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Torino, 2010, 113, n.113.

42 El vocablo griego καταθέματος es complejo de traducir, algunos lo traducen como tumba, por tanto, sería la interpretación «serán salvados de la tumba»; otros lo traducen en alusión a Cristo que se hizo maldición según Gal 3,13; otros lo traducen como «ser salvados de su maldición (su prueba escatológica).» Cfr. E. Prinzivalli-M. Simonetti, *Seguendo Gesù* [T. I], Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Torino, 2010, 113, n.114.

Una vez que exhorta a la vigilancia y la resistencia, describe con tres signos el acontecimiento de la Parusía: Primero, se realizará la extensión del cielo, una referencia visible a la presencia del cielo[43]; segundo, el signo es audible, con el sonido de las trompetas y, tercero, el resurgir de los muertos, que ahora participan de la resurrección y, con ello, vendrá el encuentro con el Señor.

Se puede apreciar, en este pasaje, que la *Didakhé* toca el tema de la Parusía, propio del kerigma neotestamentario y, así, como aquellos autores primitivos, coloca elementos sobre la llegada y exhortaciones para estar atentos al acontecimiento.

Otros autores de esta época, al ver que la Parusía se va retrasando, formulan nuevas alternativas ante esta espera, creando una corriente que se le denominó milenarista. La carta de Bernabé presenta algunos elementos que pueden servir para comprender esta postura:

> Del sábado habla al principio de la creación: «E hizo Dios en seis días las obras de sus manos y las acabó en el día séptimo, y descansó en él y lo santificó». Entiendan, hijos, qué quiere decir lo de «acabado en seis días». Esto significa que en seis mil años consumará todas las cosas el Señor, pues un día es para Él mil años. Lo cual, Él mismo lo atestigua, diciendo: «He aquí que el día del Señor será como mil años». Por lo tanto, hijos, en seis días, es decir, en los seis mil años, se consumarán todas las cosas. «Y descansó en el día séptimo». Esto quiere decir: Cuando venga su Hijo y destruya el siglo del inicuo y juzgue a los impíos y mudare el sol, la luna y las estrellas, entonces descansará de verdad en el día séptimo[44].

El texto hace una relectura del relato de la creación, donde todo se lleva a cabo en seis días, iluminándolo con el Salmo 90, 4, donde un día equivale a mil años; de tal manera que, cuando venga el Señor, se iniciará el último milenio, de modo que la espera para que se destruya definitivamente el mal y reine el Señor implica todavía una gran espera.

Con este aporte, los Padres tratan de resolver la situación del retraso de la segunda venida y, por ello, queda un gran periodo de espera para que esto se vaya realizando.

Se puede apreciar que el kerigma es anunciado en estos textos, pero se actualizan ciertos elementos que permiten a los oyentes tanto a recibir el centro de la fe, como a iluminar la propia fe de manera general con su anuncio. En estos escritos, se muestra un kerigma que marca el valor de la salvación, se trata de evitar errores y se aclaran elementos para orientar ese primer anuncio de fe.

---

43 El término «extensión», del griego ἐκπέτασις, no es muy claro en este contexto, algunos lo ven como una apertura del cielo, o bien, que se extiende como una especie de estandarte; incluso, algunos sólo refieren a que es una expresión que hace entender que habrá alguna señal en el cielo. Cfr. E. Prinzivalli-M. Simonetti, *Seguendo Gesù* [T. I], Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Torino, 2010, 113, n. 116. J. J. Ayán, *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudobernabé*, Ciudad Nueva, Madrid, 1992, 111, n. 91

44 *Carta de Bernabé*, 15,3-5.

4. Kerigma en los padres Apologistas

Mientras que los Padres Apostólicos escriben para guiar y edificar a los fieles al interior de la comunidad, los Padres Apologistas son escritos hacia el mundo exterior. Por medio de este género, la apología, el mensaje cristiano se presenta al mundo griego a fin de defender su fe delante de las calumnias y persecuciones que se vivían en el siglo II.

Un dato por considerar en estas obras es que las diferentes apologías van dirigidas a los emperadores (por ejemplo, la de Cuadrato se relaciona con la visita de Adriano a Atenas, igual que la de Arístides; Justino la dirige a Antonino); en ellas se identifica la importancia por defenderse del entorno en el que viven, pues enfrentan continua hostilidad por parte de los paganos, quienes solían amenazarlos con acusarlos. Evidentemente no eran propiamente leídos por los emperadores; sin embargo, el destinatario colocaba en el escrito una reclamación por tener un estatuto común apelando, de manera especial, a la opinión pública[45]. De modo que la presentación del evangelio al mundo pagano se trata de una literatura misionera en el siglo II.

Esta literatura misionera no es simplemente un mensaje a los paganos, también servía como exposición de fe a los conversos dispuestos a recibir el bautismo. Por su puesto que, en este siglo, si bien sobresale este tema de la apologética, existen otros escritos sobre otros temas.

En esta defensa de la fe, los Padres Apologistas dirigen sus obras para darla a conocer y, con ello, se aprecia su anuncio del kerigma, pues, implicaba suscitar la fe en Cristo, provocando la renuncia de la Idolatría. Para ello los temas kerigmáticos serán tratados de otro modo, dado que los miembros del auditorio son los paganos. Entre los temas de este kerigma encontramos los siguientes: monoteísmo, el Logos y la resurrección de los cuerpos.

4.1. Monoteísmo. Lo absurdo e inmoral del paganismo

Dado que estos escritos son dirigidos a los paganos, a lo largo de sus páginas, se encuentra una serie de exhortaciones para dejar el paganismo, colocándolo como algo inmoral y causa de que se vayan a la perdición; por ello, con sus apologías intentan mostrar la verdad con la finalidad de que se conviertan y alcancen su salvación. Al mismo tiempo, al mostrar el error del paganismo y la idolatría, manifiestan el valor del monoteísmo.

Teófilo de Antioquía hace ver lo inmoral de los paganos a través de sus conductas, las cuales los llevarán a su perdición; mientras que los cristianos alcanzarán una salvación por su estilo de vida:

> A los que, conforme a la paciencia, buscan la incorrupción por las buenas obras, les hará gracia de la vida eterna, de alegría, paz, descanso y muchedumbre de bienes, cuales ni ojo vio, ni oído oyó, ni corazón de hombre sucumbieron; más a los

45 Cfr. J. Daniélou, *Mensaje evangélico y cultura helenística*, Cristiandad, Madrid, 2002, 17-21.

> incrédulos y burlones y que desobedecen la verdad y siguen la iniquidad, después de mancharse en adulterios, fornicaciones, pederastias, avaricias y sacrílegas idolatrías; para éstos será la ira y la indignación, la tribulación y la angustia, y, por fin, el fuego eterno se apoderará de los tales. Pues me replicaste, oh amigo: «Muéstrame tu Dios», este es mi Dios y te aconsejo que le temas y creas[46].

Se aprecia cómo coloca el estilo de la vida pagana como inmoral con una serie de comportamientos que no son un modelo de vida y que los llevarán al fuego eterno. Teófilo, una vez aclarado esto, exhorta a su amigo a convertirse, a dejar la praxis pagana y a empezar a temer al verdadero Dios.

El paganismo era lo que impregnaba los diferentes estratos de la vida social a través de diversos ritos, de ahí que se le acusara a los cristianos de ateos, supersticiosos, por no aceptar los ritos. Por ello, los padres apologistas harán ver que esos ritos paganos del pasado no son sino obras del mal, puesto que no existen esos dioses y, con ello, los invita a la conversión.

> Nosotros tampoco honramos con variedad de sacrificios y coronas de flores a esos hombres, tras darles forma y colocarlos en los templos, les ponen también nombres de dioses, pues sabemos que son cosas sin alma y muertas y que no tienen la forma de Dios -nosotros no creemos, en efecto, que Dios tenga semejante forma cual dicen algunos imitar para tributarle honor-, sino que llevan los nombres y figuras de aquellos malos *démones* que un día aparecieron en el mundo[47].

Con este texto, Justino hace ver lo absurdo del paganismo y sus ritos, puesto que son ellos los que han dado el valor de "dios" a un hombre o a una realidad humana y todos su ritos e idolatrías no son sino un culto a los demonios[48]. Y más adelante hace ver lo absurdo de sus ritos:

> Ahora bien, que no somos ateos, ¿quién que esté en su sano juicio no lo confesará, cuando nosotros damos culto al Hacedor de este universo, que decimos, según se nos ha enseñado, no tener necesidad ni de sangres, ni de libaciones, ni de inciensos; ¿a quién alabamos, conforme a nuestras fuerzas, con palabra de oración y acción de gracias por cuantas ofrendas hacemos? Porque el solo honor digno de Él que hemos aprendido es el no consumir por el fuego lo que por Él fue creado para nuestro alimento, sino ofrecerlo para nosotros mismos y para los necesitados, y, mostrándonos a Él agradecidos, enviarle por nuestra palabra preces e himnos por habernos creado[49].

46 Teófilo de Antioquía, *A Autolico*, I, 14.
47 Justino, *I Apología*, 9,1.
48 Para Justino los mitos son obra de la inspiración de los demonios y desprovistos de pruebas, y los que deciden quedarse con esos mitos y ritos serán condenados, como lo vuelve a retomar en *I Apología*, 21,6.
49 Justino, *I Apología*, 13,1-2.

Justino deja en claro que no son necesarios los ritos paganos para agradar a Dios, ni consumir en el fuego las ofrendas, puesto que para él lo más importante no son este tipo de prácticas sino la justicia social como se atestigua desde el Antiguo Testamento[50], por ello, lo importante es pobre y necesitado. Lo que realmente se le debe ofrecer a Dios son los cantos y oraciones. Entonces, parte del kerigma de los Apologistas está en la desvaloración del paganismo y en su religión a fin de marcar la existencia de un solo Dios, al cual se deben convertir.

4.2 El Logos

Otro elemento del kerigma Apologista es el anuncio del Hijo, Cristo que es salvador; sin embargo, esto no fue tan sencillo, puesto que, al minusvalorar al paganismo y su politeísmo, los Padres Apologistas se enfrentaron a una situación especial en el anuncio de un monoteísmo: el anuncio contradictorio del Padre y del Hijo como uno solo y no como dos divinidades. Ante esta complejidad, ellos elaboraron lo que hoy día se conoce como *Teología del Logos*.

Tomando elementos de la filosofía de Filón de Alejandría y de los estoicos, estos autores comenzaron a elaborar un sistema filosófico que les permitió sustentar la unicidad de Dios, de manera que «el contacto con la filosofía contemporánea fue, al final, necesario porque el cristianismo solo podía llegar así a las clases cultas del mundo mediterráneo y presentar sus propios valores a ellas»[51], para ello, se enfocaron en el problema cosmológico haciendo una distinción entre el Dios trascendente y el Hijo de Dios, quien será el instrumento de Dios en el mundo, subordinándolo al Padre.

Justino dice que Cristo es la fuerza/poder (δύναμης) del Padre: «Jesucristo ha sido engendrado por Dios como único Hijo en sentido propio, de modo que es su Verbo (*Logos*), su primogénito, y su poder (δύναμης)»[52]. El uso del término *poder* podría ser de uso paulino remitiéndose a 1Co 1, 24[53], así como una influencia de Platón[54]. Esta procesión de *Logos* no debe verse como una separación del Padre, sino como una articulación de lo divino o como un autodespliegue libre del Dios uno, con miras a la creación del mundo, puesto que el *Logos* tendrá esta función cosmológica y será el mediador entre el Padre y la creación[55].

De manera general, se puede apreciar cómo los Padres Apologistas buscan abordar el tema del Hijo en medio del monoteísmo, si bien sólo se ha esbozado de manera general, en este desarrollo teológico –dado que no es el interés de este artículo profundizar en este tema sino tener el concepto general– se puede ver que esta *Teología del Logos* forma parte de la predicación apologista y, por tanto,

50 Cfr. CH. Munier, *Apologie pur les Chrétiens* (SC 507), Les editions du Cerf, Paris, 2006, 159, n. 1.
51 A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1997, 255.
52 Justino, *I Apología*, 23,2.
53 Cfr. CH. Munier, *Apologie pur les Chrétiens* (SC 507), Les editions du Cerf, Paris, 2006, 193, n. 6.
54 Platón en el *Timeo* considera que el mundo es la obra más bella y quien lo ha creado es un poder (δύναμης) y el mismo Justino en I Apología 60, 1 cita a Platón (*Tim. 36,b.c.*) atribuyendo al Hijo la creación de todo como la fuerza de Dios que es.
55 Cfr. A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1997, 256.

de su kerigma, ya que es vital para el anuncio sustentar al Hijo y su relación con el Padre.

4.3 Resurrección de los cuerpos

Uno de los temas del kerigma de los Padres Apologistas es el tema de la resurrección de los muertos, no simplemente la resurrección de Cristo, sino la consecuencia de ese suceso: todos habrán de resucitar. Este tema es polémico dentro de su contexto dado que, en general, los paganos no lo aceptaban, el mismo Celso lo consideraba absurdo:

> Otra tontería suya es creer que, cuando Dios, como un cocinero, traiga el fuego, todo el género humano quedará asado y sólo sobrevivirán ellos, no sólo los que entonces vivieren, sino también los que antaño, en cualquier tiempo, murieron, salidos en sus propias carnes de la tierra; esperanza, por cierto, digna de gusanos. Porque ¿qué alma de hombre echaría otra vez de menos un cuerpo podrido? […] ¿Qué cuerpo, en efecto, una vez totalmente corrompido, puede volver a su naturaleza originaria y aquella estructura primera de que fue disuelto? No teniendo que responder a esto, se refugian en la más extravagante escapatoria de que todo es posible para Dios. Pero Dios no puede lo que es vergonzoso ni quiere lo que va contra naturaleza. No porque tú concibas un deseo abominable, según tu propia maldad, va Dios a poderlo y habrá que creer que te lo satisfará sin pérdida de tiempo. Porque Dios no es autor de un impulso pecaminoso ni de un desorden extraviado, sino de la recta y justa naturaleza. Al alma, sí, aún pudiera otorgarle una vida eterna; pero a los cadáveres—dice Heráclito—hay que echarlos de casa antes que al estiércol[56].

En esta crítica manifiesta lo absurdo de la resurrección, dado que es despreciable volver a un cuerpo que se ha corrompido, un hecho que ni siquiera Dios aceptaría por ser tan desagradable, por ello, le parece una aberración que los cristianos hablen de resurrección. De este modo, el anuncio de la resurrección de los muertos, por parte de los Padres Apologistas, es un tema controversial en el mundo pagano y forma parte de su kerigma, pues, anuncia, en general, cuál es la fe de la comunidad cristiana y muestra lo caduco que es la mentalidad de los paganos. Existe un testimonio donde los estoicos, al parecer, hablaban de una resurrección y que Atenágoras lo nombra:

> La resurrección de los cuerpos después de la consumación del universo, no a la manera como dogmatizan los estoicos, según los cuales las mismas cosas nacen y perecen después de determinados períodos cíclicos, sin utilidad alguna; sino de una sola vez, totalmente acabados los tiempos que vivimos, se dará la reintegración de solos hombres por razón del juicio[57].

56 Orígenes, *Contra Celso,* V, 14.
57 *Discurso contra los griegos,* 6.

Atenágoras menciona que los estoicos creían en una especie de resurrección[58]; sin embargo, no es la misma que la de los cristianos, pues parecería como una especie de resurrección cíclica, en cambio la cristiana no remite a esta idea, sino a un acontecimiento definitivo después del juicio.

La Resurrección del cuerpo es un elemento central de la fe cristiana y es la promesa de una realidad nueva. Justino, defendiendo la importancia de esta resurrección, manifiesta que es parte de la identidad de la fe cristiana y no por ello algo absurdo como lo creerían los paganos:

> No menos que ellos creemos en Dios, sino más, como esperamos recuperar nuestros propios cuerpos después de muertos y arrojados a la tierra, pues nosotros decimos que para Dios no hay nada imposible […] De la misma manera, por el hecho de no haber visto nunca un muerto resucitar, la incredulidad los domina ahora. Mas del modo que al principio no hubieran creído que de una gota pequeña [de semen] nacieran tales seres y, sin embargo, los ven nacidos; así, consideren que no es imposible que los cuerpos humanos, después de disueltos y esparcidos como semillas en la tierra, resuciten a su tiempo por orden de Dios y se revistan de la incorrupción[59].

La resurrección del cuerpo ha de entenderse como el inicio de una nueva realidad, una vida totalmente nueva, que no se parece a la que se vive en medio de esta historia. Por ello, coloca el ejemplo del esperma que se convierte en un ser totalmente distinto, realizando una transformación totalmente nueva; invita, pues, a descubrir que no es una mera continuidad a lo que se vive en el presente, ni a regresar a un cuerpo descompuesto, sino a una vida totalmente renovada.

De acuerdo con el desarrollo previo, se puede apreciar la nueva temática del kerigma en los escritos de los Padres Apologistas debido a que su auditorio es de origen pagano. Es de aclarar que, en estos escritos, el kerigma va más allá de una mera enunciación, lo acompañan sus explicaciones porque les interesa principalmente convencer a los paganos.

5. Reflexión conclusiva

Se aprecia cómo el anuncio del kerigma evoluciona gradualmente según los auditorios a los que se dirige y a las situaciones que viven los diferentes autores mencionados; así, el kerigma no es una realidad estática ni un corpus doctrinal bien encuadrado, sino abierto a las circunstancias y la mentalidad de sus oyentes porque el kerigma buscaba aclarar el movimiento cristiano y con ello suscitar la fe en sus oyentes, o bien, profundizarla.

58 Según el pensamiento estoico, existe un eterno retorno en donde todo se crea y se destruye de manera cíclica, de tal manera que, desde esta perspectiva, se refiere el tema de la resurrección, pero no corresponde, como dice Atenágoras, a la concepción de resurrección cristiana.

59 *I Apología*, 18,6. 19,3-4.

Este recorrido sobre el desarrollo del kerigma en la antigüedad cristiana puede ser un camino para iluminar la predicación del kerigma en la pastoral actual. En ocasiones, el anuncio del kerigma hoy en día se ha quedado encerrado en algunos temas bien definidos o cae en una especie de catequesis más que en una proclamación kerigmática, razón por la cual, más que suscitar la fe, se queda en una instrucción de temas básicos de fe cristiana.

En este contexto, el kerigma corre el riesgo de quedar reducido a un conjunto de ideas bien organizadas, aprendidas de memoria, interesantes para otros, pero que no susciten la fe. Habría que plantearse si la proclamación de kerigma en el tiempo actual ya toma en cuenta la situación que se vive, los diversos auditorios a los que se le predica y las necesidades que se requieren hoy día a la luz de la fe.

Por otro lado, si bien el kerigma debe suscitar la fe inicial en los no creyentes, a veces, sería necesario repensar si el kerigma mismo suscita el ardor de la fe en aquellos que dicen tenerla y, a partir de esa realidad, plantear cómo hacer un anuncio kerigmático a un grupo de catequistas o a un grupo de evangelizadores o a un conjunto de fieles después de la pandemia, porque la situación y sus necesidades requieren otro modo de predicar y de animar la fe como lo hicieron los primeros cristianos en la antigüedad.

Bibliografía

Ayán, J. J., *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudobernabé*, Ciudad Nueva, Madrid, 1992.

Ayán, J. J., *Padres Apostólicos*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000.

Carta de Bernabé, Ed. J. J. Ayán, *Padres Apostólicos*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000, 65-120 [Biblioteca Patrística 50].

Clemente de Roma, *Carta a los Corintios*, Ed. J. J. Ayán, *Padres Apostólicos*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000, 121-192 [Biblioteca Patrística 50].

Barbaglio, G., *La Prima ai Corinzi*, EDB, Bologna, 1995.

Bouyer, L., *Diccionario de Teología*, Herder, Barcelona, 1973.

Daniélou, J., *Mensaje evangélico y cultura helenística*, Cristiandad, Madrid, 2002.

Didakhé, Ed. J. J. Ayán, *Padres Apostólicos*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000, 15-54 [Biblioteca Patrística 50].

Fee, G., *Comentario a las Epístolas a 1ª y 2ª de Timoteo y Tito*, CLIE, Barcelona, 2008.

Gnilka, J., El Evangelio según san Marcos [T. II], Sígueme, Salamanca, 2001.

Grillmeier, A., *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1997.

Friedrich, G., *κήριγμα*, En: G. Kittel, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* [T. V], Paideia, Brescia, 1965, col. 472-473

Ignacio de Antioquía, *Cartas*, Ed. J. J. Ayán, *Padres Apostólicos*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000, 193-281 [Biblioteca Patrística 50].

Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*, Roma, Cd. del Vaticano, 1979.

Justino, *I Apología*, Ed. D. Ruíz Bueno, *Padres Apostólicos y Apologistas griegos*, BAC, Madrid, 2009,1019-1071.

Leal, J., *Primera carta a los Corintios*, En: *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento* [T. II], BAC, Madrid, 1965, 453-454.

Munier, Ch., *Apologie pur les Chrétiens* (SC 507), Les editions du Cerf, Paris, 2006.

Orígenes, *Contra Celso*, Ed. D. Ruíz Bueno, BAC, Madrid, 1967.

Pablo VI, *Exhortación apostólica Evangelii Nuntiandi*, Roma, Cd. del Vaticano,1975.

Policarpo, *A los Filipenses*, Ed. J. J. Ayán, *Padres Apostólicos*, Ciudad Nueva, Madrid, 2000, 289-338 [Biblioteca Patrística 50].

Prinzivalli, E. y Simonetti, M., *Seguendo Gesù* [T. I], Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Torino, 2010.

Roberts Gaventa, B., *I e II Tessalonicesi*, Claudiana, Torino, 2013.

Ruíz Bueno, D., *Padres Apostólicos y Apologistas griegos*, BAC, Madrid, 2009.

Schenke, L., *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca, 1999.

Studer, B., *Docetismo*, En: A. di Berardino, *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad cristiana* [T. I], Sígueme, Salamanca, 1998, 624-625.

Teófilo de Antioquía, *A Autolico*, Ed. D. Ruíz Bueno, *Padres Apostólicos y Apologistas griegos*, BAC, Madrid, 2009,1433-1499.

Vidal, S., *La resurrección de Jesús en las cartas de san Pablo*, Sígueme, Salamanca, 1982.

Vouga, F., *Los primeros pasos del cristianismo*, EVD, Estella, 2001.

Noticias

Congreso Internacional de Pastoral Urbana de la Arquidiócesis de México

Congreso Internacional de Pastoral Urbana[1] de la Arquidiócesis Primada de México. Reflexión conclusiva

Mons. Héctor Mario Pérez Villareal
Arquidiócesis Primada de México

Resumen: El presente texto recupera la reflexión que realicé al final del Congreso Internacional de Pastoral Urbana en el que buscamos plantear, a través de algunas preguntas, los cambios que debe afrontar la parroquia como institución eclesial para continuar presente y vigente en medio de las sociedades actuales.

Palabras clave: Pastoral Urbana, Iglesia, parroquia, comunidad, iglesia samaritana, iglesia sinodal, iglesia en salida.

1. Introducción

Quiero hacer una breve reflexión que nos permita comprender que el trabajo del Congreso Internacional de Pastoral Urbana de la Arquidiócesis de México no se termina con los tres días de encuentro que vivimos del 4 al 6 de octubre de 2022 en la casa Huipulco del Seminario Conciliar de México, sino que continua en nuestras experiencias pastorales e Iglesias Particulares.

Durante estos tres días participamos tanto de conferencias y ponencias como de talleres y visitas a espacios de la Ciudad, tal como lo muestra la tabla siguiente.

1 Este congreso fue un esfuerzo de la Arquidiócesis Primada de México en conjunto con la Universidad Católica Lumen Gentium, la Universidad Pontificia de México y el Espacio de Pastoral Urbana.

Tabla 1. Conferencias y ponentes		
Conferencia	**Conferencista**	**País**
¿Cómo es la ciudad? Una mirada sociológica, cultural, antropológica	Dr. Rodolfo Soriano	México
Situación actual de las parroquias en la urbe	Dr. Gilles Routhier	Canadá
La pastoral urbana en la actualidad: visión y perspectivas en torno a la parroquia	Dr. Jesús Serrano	México
La violencia en la urbe y en la vida de las parroquias. Vulnerabilidad y miedo	Pbro. Jorge Atilano	México
La urbe y la pastoral parroquial en tiempos de pandemia	Pbro. Ángel García	España
La fragmentación de las grandes ciudades, de sus habitantes y las parroquias	Pbro. Dr. Federico Altbach	México
Sobre el significado y la pertinencia de la parroquia en la urbe ¿desparroquializar?	Pbro. Dr. Ernesto Palafox	México
Territorialidad y desterritorialización de la urbe y de la parroquia	Dra. Tricia Bruce	USA
El rol protagónico de la mujer en la pastoral parroquial urbana	Mtra. Veronika Eufinger	Alemania
Nuevas estructuras eclesiales para la parroquia de la gran ciudad y nuevos sujetos de la pastoral parroquial urbana	Pbro. Francisco Gómez	México
Criterios de acción en la pastoral parroquial urbana	Pbro. José Marcos Castellón	México
El presente y el futuro de la parroquia urbana	Mons. Jorge Eduardo Scheinig	Argentina
La experiencia de los bloques temáticos*:* periferias existenciales, Iglesia sinodal, Juventudes, Ecología, Mundo virtual, Iglesia Samaritana.		

2. ¿Quién tiene que cambiar: la parroquia o la Iglesia entera?

La parroquia es una estructura dentro de la comunidad eclesial, enriquecida y vivida por todos los bautizados en un territorio o ambiente específico. Por lo tanto, si cambia la visión de Iglesia que asumimos como modelo, cambiará la experiencia de las parroquias. En este sentido, si queremos que la parroquia se adapte mejor a nuestros tiempos, quien debe cambiar es la Iglesia entera. ¿Y quiénes son la Iglesia? La Iglesia somos todo el pueblo de Dios ungido por el Espíritu, ¡todo el pueblo de Dios!, y cuando decimos "pueblo de Dios" nos referimos a toda persona bautizada, ungida por el Espíritu y que camina por la historia en una comunidad enriquecida por ministerios y carismas.

Si asumimos que las parroquias cambian cuando la Iglesia cambia, hemos de acercarnos más al Concilio Vaticano II que, aunque casi no aborda la parroquia, si aborda ampliamente a la transformación de la Iglesia. El Concilio cambió la manera de celebrar y cambió la manera de convivir en la comunidad. Nos recordó que todos somos pueblo de Dios y permitió que los laicos fueran impulsados a participar más en la actividad de toda la parroquia; entre muchas otras cosas.

Ahora, no solo es analizar una estructura –porque esa estructura está informada por la experiencia de la comunidad cristiana– sino debe atenderse que la Iglesia es una comunidad, una comunidad viva que peregrina ungida por la historia. Si asumimos que la parroquia busca ser una estructura que promueva los espacios de encuentro, de identidad, de animación misionera, de caridad, de formación y celebración para la comunidad, podríamos prescindir de la estructura, pero no de esos espacios necesarios para la comunidad.

Así, hemos de advertir con claridad: si cambia la comunidad eclesial, cambia la parroquia; pero no al revés. Podríamos cambiar la definición de parroquia, pero no necesariamente cambiaría la comunidad eclesial.

3. ¿Es posible que cambie la comunidad eclesial?

En lo personal, he recorrido muchas parroquias –en Monterrey como encargado diocesano de Pastoral Juvenil en mi diócesis de origen y ahora aquí, en la Ciudad de México como obispo auxiliar. Algunas veces, en esas visitas, me dije: "Aquí solo se sobrevive por los sacramentos"; pero también vi otras parroquias con su comunidad de fieles llenos del Espíritu, llenos de energía, sirviendo generosamente, impulsando el anuncio y la vivencia de la fe, animando la fe del pueblo desde la religiosidad popular. También, vi a otras comunidades hacer de su templo, literalmente, un verdadero hospital de campaña[2] y, del mismo modo, vi a otras experiencias parroquiales que tienen 500 jóvenes el día de hoy.

Entonces: ¿Puede cambiar la Iglesia o no? Claro que puede y debe cambiar; pues la fidelidad es vivir una continua espiritualidad del éxodo, espiritualidad fundada en el seguimiento de Cristo. Si Dios continúa hablando a los hombres hoy, la Iglesia ha de ser servidora de este diálogo iniciado por Dios.

2 Esta experiencia la vimos en la parroquia de la Soledad durante una de las visitas que realizamos en este congreso.

¿Puede cambiar la parroquia? Claro que puede cambiar y claro que ha cambiado. Nuestra confianza está puesta en Dios quien, por su Espíritu, ha guiado siempre a la comunidad eclesial. Por Él no perdemos la esperanza, pues Dios es siempre fiel y en su fidelidad siempre ha buscado hablar contemporáneamente a los hombres. Por ello decimos con esperanza: ¡Claro que puede cambiar la parroquia!

4. Desarrollo histórico de la parroquia: algunas notas sobre su evolución

La parroquia, a lo largo de la historia, ha evolucionado para adaptarse a las exigencias de los tiempos y a la concepción de Iglesia que se tenía en la época. Esto indica que evidentemente el rol de la parroquia puede cambiar, sin embargo, no cambia rápidamente.

4.1. Una mirada sobre la parroquia desde el Concilio de Trento, la modernidad y la posmodernidad

El Concilio de Trento pidió que la Iglesia cuidara mejor de sus fieles y por ello exigió al párroco estar presente, predicar por lo menos los domingos y promover la formación de sus fieles. Esto se logró a lo largo de los siglos, al grado que hoy ya no se cuestionan estas experiencias. Hay que decir que la presencia del párroco, de acuerdo con las normas de Trento, impulsó a la parroquia para ser centro de promoción humana, cultural y social; razón por la cual la Iglesia, desde las parroquias, tuvo un gran protagonismo social y evangelizador en los siglos XVII, XVIII y XIX.

La modernidad se volvió contra el protagonismo social de la iglesia y buscó sacudir fuertemente la estructura de eclesial. Ante el desarrollo de una sociedad anti-eclesial, también se desarrolló una iglesia anti-sociedad; es decir, la parroquia se transformó en un centro apologético para defender el modelo de cristiandad que siglos atrás se había instaurado desde la rica participación social que se había promovido.

La postmodernidad desconfía de los meta-relatos, para ella solo han generado violencia; con ello, claudica ante la posibilidad de la existencia de una verdad eterna o natural, exacerba el individualismo y fragmenta la existencia humana. De esa manera, presenta a la Iglesia un reto, no sobre una redefinición de la parroquia sino ¡de la Iglesia misma! ¿Cómo anunciar la Buena Nueva sin condenas, pero sí con claridad de la propuesta divina?

Además, se debe tener en cuenta que, al inicio de nuestro siglo, ¡llegó el internet! De modo que en el corto tiempo de 20 años, la sociedad evolucionó de manera vertiginosa y adelantó más de 100 años hacia el futuro. ¿Cómo aprovechar la hiperconectividad que vivimos para anunciar el Evangelio?

4.2. La evolución del modelo eclesial a partir del Vaticano II

La Iglesia ha buscado actualizar su visión de sí misma a partir del Concilio Vaticano II, y esto no ha terminado de afectar tan profundamente a la parroquia,

aquí hay, sin duda, una tarea pendiente. Veamos cómo ha ido asumiéndose el concilio.

Juan XXIII reconoció, al inicio del Concilio Vaticano II, que una nueva era se estaba gestando y que la Iglesia tenía que cambiar sus formas para que la verdad perenne del Evangelio no se quedara fuera de estos cambios.

El Concilio Vaticano II nos recordó que la Iglesia debe recuperar su naturaleza sacramental –como signo de Cristo para hombres y mujeres– su identidad de Pueblo peregrino –ungido y misionero que tiene como fin hacer presente el Reinado de Dios– y la alegría del Evangelio.

Pablo VI enfatizó que ¡la Iglesia existe para evangelizar! Y para ello debe dejarse evangelizar por Dios que, continuamente, la renueva en fidelidad en Cristo.

Juan Pablo II, a través de la Nueva Evangelización, indicó que la Iglesia ha de recuperar no solo su protagonismo en la cultura sino ha de recuperar a los alejados.

Francisco, como heredero de la fecunda recepción del Concilio Vaticano II en Latinoamérica, nos recuerda que la Iglesia ha de vencer la tentación de la auto-referencialidad y debe configurarse desde la misión como una Iglesia en salida, dispuesta a compartir la alegría del amor de la que ha sido objeto.

5. ¿Cuál es el futuro de la parroquia?

Ante estas reflexiones que el Magisterio nos ha ofrecido en los últimos años, hago la última pregunta ¿Cuál es el futuro de la parroquia? La respuesta es sencilla y comprometedora: Lo que la Iglesia decida hacer consigo misma. No lo que decida hacer solo con la parroquia, sino lo que decida hacer consigo misma. No hay otra manera de ser Iglesia más que siendo comunidad. Comunidad que camina por la historia guiada por el Espíritu, que celebra la presencia de Cristo y que instaura el Reino. Por ello, es tan pertinente la propuesta del Papa Francisco: una Iglesia misionera, sinodal y samaritana[3].

Las reflexiones del Congreso Internacional de Pastoral Urbana de la Arquidiócesis de México han querido servir precisamente a la intuición del Concilio Vaticano II que está siendo actualizada por el Papa Francisco.

Es necesaria una Iglesia misionera (germen del Reino), sinodal (pueblo ungido, ministerial y peregrino), samaritana (como sacramento del amor de Dios), que acompañe a cada discípulo-misionero para que alcance la plenitud de su vocación bautismal en comunidad de encuentro con todo y todos los seres humanos.

Esta Iglesia solo será posible cuando existan parroquias que asuman el reto de ser comunidades impulsadas por el Espíritu: misioneras, sinodales y samaritanas. Como bien lo decía el P. José Marcos Castellón, la Iglesia se transforma "desde la base", desde los pequeños núcleos eclesiales que pueden escuchar, tocar, oler, mirar –con amor– y encarnar la alegría del evangelio ahí donde Dios quiere ser amado.

3 La propuesta eclesial no solo brota del corazón del Papa, sino que tiene su fundamento en el mismo Concilio Vaticano II y en los 60 años de recepción de éste.

6. Exhortación

¿Qué tarea nos deja a cada uno de nosotros el Congreso de Pastoral Urbana? Cada uno debe responder esta pregunta cuando regrese a su comunidad, pues no son las buenas ideas las que transforman a la Iglesia, sino los cristianos comprometidos o dispuestos a comprometerse con los carismas que Dios derrama sobre sus corazones.

Ciertamente vivimos un cambio de época que se vislumbraba desde hace 60 años, pero que hoy avanza a pasos agigantados. Y es en esta realidad en donde estamos llamados a renovar la parroquia para que renueve su presencia en el mundo y se mantenga fiel a su misión. A la vez, dejemos que el Espíritu siga actuando; es Él quien nos dará la esperanza de que nuestras estructuras pueden renovarse para mantenerse en fidelidad sirviendo al diálogo entre Dios y los hombres.

Colaboradores

Director Editorial

Valenti Salmerón Flores, maestro en Teología por la Universidad Católica Lumen Gentium (uclg); licenciado en Patrística e Historia de la Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Actualmente es Rector General de la uclg.

Editora literaria

Yésica Ramírez Pérez, licenciada y maestra en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México (unam), profesora de asignatura del Colegio de Letras Clásicas de la Facultad de Filosofía y Letras (ffyl) de la unam. Estudios de doctorado en Letras (Clásicas). Sus investigaciones se han centrado, por un lado, en torno al desarrollo de las habilidades linguísticas del español; por otro, en la edición, el estudio y el análisis literario de composiciones poéticas latinas contenidas en tesis de la Real Universidad de México del siglo xviii con mayor particularidad las de la Facultad de Medicina.

Coordinador editorial

Alejandro Gabriel Emiliano Flores, maestro en Pastoral Urbana por la Universidad Católica Lumen Gentium (uclg). Licenciado en Psicología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (uam). Coordinador de la Maestría en Pastoral Urbana de la uclg. Miembro fundador del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante", de la Red de Pastoral Urbana Ecuador, del Comité de estudios de Pastoral Urbana de la Arquidiócesis de México. Autor y coautor de artículos sobre Pastoral Urbana,

Unidades habitacionales, Religiosidad Popular, Mayordomías, publicados en español, inglés y alemán. Ha dictado cursos en Argentina y Ecuador.

Autores

Arturo Guillermo González Dorantes, licenciado en Filosofía y Teología por la UCLG, maestro en Educación por la Universidad Interamericana para el Desarrollo (UNID) y maestro en Teología por la UCLG, doctorando en Teología por la UCLG, con experiencia en el ámbito de formación integral y docencia a nivel medio superior y superior en modalidades presencial y a distancia. Coordinador de Educación a Distancia en la UCLG desde 2016. Además es mentor en la Universidad Anáhuac México, tutor en la Prepa Anáhuac México, campus Cumbres, y profesor online de UNID. Sus publicaciones han sido sobre hermenéutica filosófica, filosofía de la religión, antropología teológica, derechos humanos e inclusión social, buenas prácticas en contraloría social, derecho a la educación y erradicación de trabajo infantil, además, publicaciones fotográficas con contenido social y profético.

Jesús Antonio Serrano Sánchez, doctor en Administración Pública por Instituto Nacional de Administración Pública (INAP), maestro en Ciencias Políticas y Sociales por la UNAM, licenciado en Filosofía por la Universidad de Santo Tomás. Investigador docente de la Maestría en Pastoral Urbana y de la licenciatura en Teología de la UCLG, miembro de la Sociedad de Estudios Científicos de la Religión en Estados Unidos, autor del libro *Planeación Estratégica para la Pastoral* y coordinador del libro *Atención Pastoral a la Devoción de San Judas Tadeo,* ha publicado diversos artículos entre ellos: *Religiosidad Popular Urbana un acercamiento desde la Pastoral Urbana* y *Necesidad de la Parroquia Personal en México. Reflexiones a partir de la propuesta de Tricia Bruce*.

José Esteban Miranda Hernández, licenciado en Teología y Ciencias Patrísticas por el Instituto Patrístico *Agustinianum* de Roma, licenciado en Teología por la UCLG, director y docente de la Facultad de Teología de la UCLG, autor de diversos artículos con títulos como: "El uso de la triada: «*modus, species, ordo*» en la obra *Natura Boni* de san Agustín", "El símbolo de la fe en el cristianismo primitivo en el siglo I" y "Fe y Razón en san Agustín".

Juan Cordero Hernández, doctor y licenciado en Filosofía por la UNAM. Investigador-docente en la UCLG. Desarrolla la filosofía de la naturaleza, la filosofía de las ciencias, la filosofía del lenguaje como sus líneas de investigación. Autor de algunos artículos filosóficos como "Racionalidad, analogía, metafísica" en *Ducere* (México: 2003), 227-252 y "El problema del mal en Agustín. Una vindicación frente a las criaturas secularistas" en *Signos Filosóficos* (Vol. XI, Núm. 20. México: UAM), 169-184.

Luz Paola Acosta Ramírez, licenciada, maestra y doctora en Pedagogía por la unam con experiencia en el ámbito del diseño instruccional y docencia en el nivel superior en la modalidad presencial y a distancia. Ha obtenido diversas distinciones por su alto desempeño, entre las que destacan las de Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (conacyt) y la unam. Asesora pedagógica y metodológica en diversos proyectos de la Secretaria de Educación Pública (sep) y la Coordinación de Universidad Abierta, Innovación Educativa y Educación a Distancia (cuaieed) de la unam. Sus publicaciones versan en torno al posgrado, la sociedad del conocimiento, las inteligencias múltiples, el enfoque de competencias, las universidades emprendedoras, las emociones en el ámbito educativo, la comunicación asertiva y la evaluación del y para el aprendizaje. Actualmente es profesora de asignatura en el Sistema Universidad Abierta y Educación a Distancia (suayed) de la Escuela Nacional de Enfermería y Obstetricia (eneo) de la unam, profesora titular de maestría y licenciatura en la uclg y presidenta del Comité Académico del Posgrado.

Mons. Héctor Mario Pérez Villareal, Obispo auxiliar y responsable de acompañar las Vicarías de Pastoral y Laicos en el Mundo de la Arquidiócesis Primada de México. Doctor en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana y licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia de México (upm).

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, doctor y maestro en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (enah), licenciado en Filosofía por la Universidad Intercontinental (uic) y Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle. Profesor-investigador en la uic, México, en las licenciaturas en Filosofía y Teología, además, director del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" (orp). Docente de la Maestría de Pastoral Urbana de la uclg. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (sni), de la Asociación Filosófica Mexicana y del Colegio de Estudios Guadalupanos. Director académico de la revista *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, publicación semestral de la escuela de filosofía uic y de la revista *Urdimbre y Trama,* publicación semestral del orp, uic. Estudioso de los procesos culturales implícitos en los fenómenos religiosos populares en comunidades de ascendencia indígena en México.

PUERTAS LUMEN GENTIUM

Se terminó de imprimir el 12 de diciembre de 2022
En los talleres de Stampa RH, Av. 565 #105, Col. San Juan de Aragón sec. 2.
Alcaldía Gustavo A. Madero, C.P. 07969, Ciudad de México.
Con un tiraje de 700 ejemplares

Filosofía • Teología • Humanidades