

XIV. El paradigma hermenéutico como camino de confluencia interdisciplinaria

Virginia R. Azcuy

1.	Introducción	4
2.	Discernimiento sobre la práctica interdisciplinaria.....	5
2.1.	La interdisciplina y su especificidad en la Universidad Católica	6
	Al servicio de un conocimiento global y concreto de la realidad	6
	El desafío de una evangelización del pensamiento científico	6
2.2.	La interdisciplina y sus modos operativos	8
2.2.1.	<i>Distintas formas de cooperación científica</i>	8
2.2.2.	<i>Tipología analítica y sintética de la interdisciplinariedad:</i>	10
2.2.3.	<i>Orientaciones prácticas para la interdisciplinariedad compuesta</i>	12
2.3.	Algunos criterios para el diálogo de la teología con las ciencias sociales	13
2.4.	Balance y propuestas para seguir caminando	15
	Balance del itinerario realizado.....	15
3.	Confluencia en el paradigma interpretativo.....	17
3.1.	La búsqueda de un paradigma: incursiones en el método teológico	17
3.1.1.	<i>¿Dogmática o hermenéutica? – la cuestión del modelo</i>	17
	El modelo dogmático.....	18
	El modelo hermenéutico	18
3.1.2.	<i>La interpretación como operación funcional según B. Lonergan</i>	19
	Las operaciones funcionales	20
	El lugar de la interpretación en el método teológico.....	21
3.1.3.	<i>Teologías contextuales y círculo hermenéutico</i>	23
	Círculo hermenéutico y mediación social.....	24
3.1.4.	<i>A. Fortin-Melkevik: paradigma hermenéutico y prácticas interdisciplinarias</i>	26
3.2.	El paradigma interpretativo de P. Ricoeur y la consonancia en sociología	29
3.2.1.	<i>Paul Ricoeur: la integración del “explicar” y “comprender”</i>	29
	De la comprensión a la explicación	30
	De la explicación a la comprensión	31
3.2.2.	<i>El aporte de Ricoeur como paradigma válido para las ciencias humanas</i>	31
3.2.3.	<i>Anthony Giddens: la “doble hermenéutica” como consonancia en sociología</i>	32
	La “doble hermenéutica”	33
	El “mutuo saber”	34
	El aporte de Giddens	35
3.3.	La confluencia en el paradigma interpretativo: recuperación desde la teología	35
	La recuperación desde Balthasar	35
	La verdad como encuentro	36
	El aporte de Balthasar.....	37
4.	Ensayo de integración del saber en la lectura de la pobreza	37
4.1.	Ejemplificaciones del paradigma interpretativo en el tema de la pobreza	38
4.1.1.	<i>Irene Vasilachis: del sujeto cognoscente al sujeto conocido</i>	38
4.1.2.	<i>Juan Carlos Scannone: los pobres como lugar hermenéutico</i>	40
	Interrogantes y clarificaciones sobre el “lugar”	40
	El aporte de Scannone	42
4.1.3.	<i>Recuperación y síntesis de la confluencia a partir de B. Lonergan</i>	42

4.2.	Ampliaciones del concepto de pobreza en clave relacional	43
4.2.1.	<i>Amartya Sen: la pobreza como privación de capacidades o libertades</i>	43
	La pobreza como privación de capacidades.....	44
	Las hambrunas y el reto del desarrollo.....	45
4.2.2.	<i>Pierre Bourdieu: la dominación masculina como asimetría fundamental</i>	46
	La dominación masculina	46
4.2.3.	<i>Recuperación y síntesis de iluminación a partir de Enrique Cambón</i>	48
4.3.	Recapitulación final y conclusiones programáticas sobre hermenéutica, pobreza y ética	49
4.3.1.	<i>Primeros bosquejos para una hermenéutica dialógica y transformativa</i>	50
4.3.2.	<i>Una comprensión de la pobreza desde las relaciones sociales</i>	52
4.3.3.	<i>Interpelaciones éticas ante la cara de Dios en los pobres</i>	55
5.	Epílogo: una interpretación en la acción	56
6.	Bibliografía principal	57
ANEXO 1		59
TEOLOGÍAS ANTE EL RETO DE LA POBREZA.		
REFLEXIONES DESDE EL ITINERARIO LATINOAMERICANO Y LA PERSPECTIVA DE LAS MUJERES		
1.	Algunos puntos de partida.....	60
2.	Teología ante el desafío de los pobres	61
2.1.	La teología de la liberación y los pobres como lugar hermenéutico	61
	El uso instrumental de las mediaciones científicas.....	62
	El “analogatum princeps” de la pobreza	63
2.2.	La teología del pueblo: el primado del sujeto histórico cultural	65
	Mediaciones histórico culturales y simbólicas	65
	El misterio del pobre y la experiencia del límite.....	66
	Religiosidad popular y pastoral eclesial	66
3.	Nuevo reto: la “irrupción de las mujeres”	67
3.1.	Teología, feminismo y pobreza	68
3.2.	Teología feminista de la liberación	69
	La opción por el pobre como opción por la mujer.....	70
	Clamor por la vida, entre la indignación y la esperanza	71
3.3.	Teología desde la perspectiva de las mujeres	73
	Teología desde la perspectiva de las mujeres.....	73
	El cuerpo de las mujeres como espacio vulnerable, habitable y solidario.....	74
	Teología desde la biografía de las mujeres	75
4.	Rostros de mujeres en situación de pobreza.....	76
4.1.	Pobreza y agencia de las mujeres	77
4.2.	Algunos rostros de mujeres argentinas en situación de pobreza	78
	Aportes conceptuales de las ciencias sociales	78
	Las mujeres como jefas de hogar	79

Las mujeres en los clubes de trueque	80
Las mujeres en el trabajo citrícola	81
4.3. Algunos retos emergentes para la reflexión teológica	82
5. Bibliografía de orientación.....	82
ANEXO 2.....	85
ECONOMÍA DE COMUNIÓN, UNA INTERPRETACIÓN EN LA ACCIÓN.	
EL CARISMA DE CHIARA LUBICH Y SU APORTE SOCIAL AL SERVICIO DE LA UNIDAD.....	
1. Chiara Lubich y la obra de María	85
1.1. La misión de Chiara Lubich	86
1.2. La Obra de María	88
2. La intuición teológica	90
2.1. Jesús Abandonado	90
2.2. La unidad	93
3. La “Economía de comunión”	94
3.1. La dimensión social del carisma de la unidad	95
3.2. El proyecto de la “Economía de Comunión”	97
3.3. Hacia una nueva “racionalidad económica”	98
4. Un carisma para nuestro tiempo	99
5. Bibliografía de orientación.....	100

Toda ciencia social es incuestionablemente hermenéutica, en esta acepción: poder describir 'lo que alguien hace' en un contexto dado significa saber lo que el agente o los agentes mismos saben y aplican en la constitución de sus actividades. Es ser capaz (en principio) de "ser con": un saber mutuo compartido por los participantes y por sus observadores de la ciencia social.

Anthony Giddens¹

El sujeto está preparado para recibir en su ámbito al objeto; pero es imposible calcular de antemano lo que resultará de esta recepción. Igualmente el objeto está preparado para revelarse en el ámbito dispuesto; pero él mismo no puede adivinar ni deducir qué clase de despliegue experimentará allí.

Hans Urs von Balthasar²

1. INTRODUCCIÓN

En el marco del programa "La Deuda Social Argentina" del Departamento de Investigación Institucional, en el Área Sociológica, se han realizado los primeros pasos de acercamiento entre las diferentes disciplinas para progresar hacia una integración de los saberes. Las reflexiones que siguen son el fruto del camino realizado e intentan hacerse eco de las preguntas e inquietudes surgidas en el encuentro y la confrontación de los diferentes enfoques y puntos de vista. Agradezco especialmente a cada uno de los miembros del equipo nuestra "mesa de conversaciones" permanente, que ha constituido un lugar común para iniciarnos en el ensayo práctico del diálogo entre las disciplinas y en la profundización teórica acerca de las condiciones, exigencias y recursos necesarios para el intercambio interdisciplinario. A la luz de lo recorrido en esta etapa, quisiera presentar un aporte teórico para la confluencia de las disciplinas y su correspondiente aplicación al tema de la pobreza; su carácter provisional está a la vista, si se tiene en cuenta la fase inicial del proyecto que le da origen y que los logros alcanzados dentro del equipo en materia de interdisciplina son todavía muy incipientes.

La propuesta de este ensayo es (1) *realizar un discernimiento sobre la práctica interdisciplinaria* a la luz de la reflexión teórica sobre ella, que nos permita evaluar nuestro propio itinerario y proyectarnos hacia adelante; para ello, se desarrollan (1.1.) la especificidad de la interdisciplina en el ámbito universitario católico; (1.2.) los modos operativos de la interdisciplina; (1.3.) algunos criterios para el diálogo desde el punto de vista de la teología; y (1.4.) un balance y una serie de propuestas para el camino futuro; (2) *presentar el paradigma interpretativo como un espacio de confluencia interdisciplinaria*, siguiendo los pasos de (2.1.) la búsqueda de un paradigma teórico en el campo del método teológico, en diálogo con Geffré, Lonergan, Scannone y Fortín-Melkevik; (2.2.) el hallazgo de la mediación filosófica de Paul Ricoeur y de su consonancia con la sociología en la propuesta de la "doble hermenéutica" de Anthony Giddens; (2.3.) la confluencia en el paradigma interpretativo y su recuperación desde la teología de H.U. von Balthasar; (3) *mostrar la aplicación del paradigma interpretativo en una lectura relacional de la pobreza*, por medio de (3.1.) dos ejemplificaciones del mismo, en la epistemo-

¹ A. Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1997, segunda edición corregida, 23.

² H.U. von Balthasar, *Teológica I. La verdad del mundo*, Madrid, Encuentro, 1997, 63.

logía de Vasilachis y la visión filosófico-teológica de Scannone; a través de (3.2.) dos ampliaciones del concepto de la pobreza, en diálogo con los aportes del economista A. Sen y el pensamiento sociológico de P. Bourdieu; y finalmente, (3.3.) mediante una recapitulación final y algunas conclusiones programáticas, cuya intención es recuperar y sintetizar, formular y proponer, algunos aspectos sobre hermenéutica, pobreza y ética, en vistas al trabajo futuro; por último, a modo de epílogo (4), se presenta un paradigma antropológico al servicio de la unidad, como concreción histórica de los temas planteados.

A modo de aclaración para el lector, quisiera explicitar tres aspectos relativos a mi propio proceso de construcción de pensamiento que pueden ser útiles para seguir el hilo conductor de la exposición: *los interrogantes y perspectivas principales* (1) que orientaron la investigación, entre los que destaco, por el momento, algunos de alcance más general: por qué *los pobres* y no sólo la pobreza: la pregunta por el sujeto, su agencia y su hermenéutica; cómo pensar un concepto *integral e interdisciplinario* de los pobres y la pobreza, el *método* para hacerlo, las implicancias en el *modo* de definir, y las *diferencias* o especificaciones del concepto –en especial las que surgen del cruce pobreza y género–; la *perspectiva hermenéutica* como una de las dimensiones fundamentales la lectura de la pobreza y como espacio adecuado para integrar la *dimensión ética* –en el dinamismo de una hermenéutica ética y una ética hermenéutica–; y la *perspectiva antropológica* como horizonte preferente para pensar la pobreza y su superación en términos de *relación*, en el movimiento que va de la privación a la solidaridad, de la opresión al servicio y de la dominación a la reciprocidad.

Entre *los autores de referencia* (2), quisiera señalar la importancia de J.C. Scannone en sus aportes sobre la teología latinoamericana y sus criterios claros para el diálogo con otras disciplinas; las valiosas contribuciones de I. Vasilachis de Gialdino en el terreno de la epistemología aplicada a los estudios de la pobreza, que han despertado en mí la pista de una confluencia sobre todo en el método; las conversaciones orientadoras con M. González –extensivas a su intercambio con el equipo–, que me han ayudado a discernir las dificultades y los caminos de una práctica interdisciplinaria; y, por último, las reflexiones de la teóloga A. Fortin-Melkevik, quien me ha confirmado en la validez del paradigma interpretativo para el diálogo interdisciplinario al proponer el pensamiento de Paul Ricoeur como clave de la integración.

Para concluir esta introducción (3), tal vez conviene decir algo sobre un componente central de mi propio modo de hacer teología, que es *la búsqueda permanente de diálogo*. En este sentido, reconozco la impronta del *método* en la trilogía de H.U. von Balthasar³, posiblemente muy cercana a la propuesta de Tracy sobre la *teología como conversación*⁴.

2. DISCERNIMIENTO SOBRE LA PRÁCTICA INTERDISCIPLINARIA

La primera sección tiene la finalidad de reflexionar sobre la práctica interdisciplinaria a la luz del itinerario realizado y de algunas voces singulares del ámbito universitario latinoamericano; se propone un discernimiento básico que permita proyectar pistas para el trabajo futuro. El punto de partida multidisciplinar ha favorecido el acercamiento entre las distintas disciplinas, pero ha limitado al mismo tiempo el avance hacia una integración interdisciplinaria de los saberes, suscitando no pocos interrogantes sobre las condiciones, dificult

³ Para una introducción al autor, ver A. ESPEZEL (1993), *Hans Urs von Balthasar. El drama del amor divino*, Almagesto, Buenos Aires; V.R. AZCUY (1998), coord., *Homenaje a Hans Urs von Balthasar*, Proyecto 30, en especial, 7-23.

⁴ Ver D. TRACY (1997), *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza*, Trotta, Valladolid (original inglés de 1987); D. TRACY (1994), *On Naming the Present. God, Hermeneutics, and Church*, Orbis Books, Maryknoll.

tades, modos, opciones y exigencias de la tarea. La exposición se organiza en cuatro momentos: la especificidad de la interdisciplina en la universidad católica, según los aportes de A. Borrero y J.C. Scannone; la interdisciplina y sus modos operativos, también en diálogo con Borrero y Scannone; algunos criterios para el diálogo de la teología con las ciencias sociales, mediante algunas aclaraciones desde la teología y con el aporte de N. Strotmann; y, por último, un breve balance y algunas propuestas para seguir caminando.

2.1. La interdisciplina y su especificidad en la Universidad Católica

Al servicio de un conocimiento global y concreto de la realidad

En su estudio sobre el tema, Alfonso Borrero⁵ plantea que la interdisciplinariedad es una necesidad básica en el medio universitario actual y que se le asignan propósitos *educativos y pedagógicos* que compensen el enciclopedismo curricular y faciliten el ejercicio investigativo y unitivo del saber. Por otra parte, destaca que las universidades, fieles a su misión científica de formar profesionales y especialistas competentes, advierten que la sociedad abunda en problemas de alta complejidad que escapan al diagnóstico y resolución de cualquier profesión o ciencia especializada. De lo cual surge un *imperativo práctico y social* que convoca al esfuerzo interdisciplinario; a la vez que un compromiso educativo y social que posibilite perfilar profesionales más adaptados y comprensivos de la realidad. Por último, la fusión de ciencia y técnica en la tecnología, más allá de sus beneficios, impulsa la interdisciplina con las ciencias del espíritu, que puede expresarse en el *imperativo cultural y ético*, con mucha afinidad al *filosófico y epistemológico*.

Dado que la interdisciplina responde a distintos desafíos, conviene recordar con el filósofo argentino Juan Carlos Scannone que “el principal aporte del diálogo interdisciplinar para la sociedad y la Iglesia (...) consiste en la captación de la realidad y de las distintas realidades que son objeto de investigación interdisciplinar, como *totalidades concretas*”.⁶ También es importante explicitar que, cuando se trata de la interdisciplina en el ámbito de las instituciones católicas, lo que se busca es la unidad de *todo* el saber –incluido el teológico– y, por tanto, el horizonte global de sentido viene dado particularmente por la mediación de la filosofía y la precomprensión de la fe. En concreto, esto significa que cada ciencia tiene su propio enfoque o punto de vista regional, pero las mediaciones filosófica y teológica inciden indirectamente en los horizontes de comprensión específicos por medio de la comprensión cristiana que tienen de la persona humana y de su mundo (Scannone, 1990b, 66.69.78).

El desafío de una evangelización del pensamiento científico

Esta misma peculiaridad de la perspectiva creyente se puede plantear, en la tarea de la interdisciplina dentro de la Universidad Católica, en relación con la identidad y la misión de la misma. El *Instituto para la Integración del Saber* nos recuerda, al respecto, que ellas se entienden en términos de evangelización y diálogo con la cultura⁷, destacando la función social de la universidad. Scannone, por su parte, especifica el desafío de esta evangelización en el interior de la universidad y, específicamente, en el pensamiento científico.

⁵ Cf. A. BORRERO (1998), *La interdisciplinariedad en la Universidad*, Theologica Xaveriana 48, 375-406. El autor es investigador de temas educativos y universitarios, además de Director del Simposio Permanente de la Universidad de Bogotá. Su aporte será retomado en 1.2., al hablar de los modos operativos de la interdisciplina.

⁶ J.C. SCANNONE (1990b), *Teología e interdisciplinariedad: Presencia del saber teológico en el ámbito de las Ciencias*, Theologica Xaveriana 94, 63-79, 77.

⁷ Cf. INSTITUTO PARA LA INTEGRACIÓN DEL SABER (2002), *La Investigación en Ex corde Ecclesiae*, Consonancias 1, 4-8, 4s.

En este sentido, el autor ha explicitado la oportunidad y la exigencia de una *evangelización del pensamiento universitario*⁸, en el marco de una época caracterizada por el divorcio fe y cultura –siguiendo la orientación de *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI– y por la consideración de la ciencia como principio de validación del orden social y de los caminos a seguir en su organización y transformación. Tal evangelización, que ha comenzado a realizarse en el contexto latinoamericano como crítica de una concepción secularista y neoiluminista de la cultura y de ciertos presupuestos de las ciencias deudores de la misma, manifiesta su influjo crítico y positivo al mismo tiempo.

En cuanto a la *dimensión crítica y sanante*, en el nivel del “pensamiento pensante”, se posibilita por la mediación de una conversión o *metanoia* que tiene alcance religioso, ético e intelectual (Lonergan, 1988); no en tanto una mera visión piadosa, sino debido a la importancia social, cultural e institucional del anuncio del Evangelio. Se agrega, además, en el nivel del “pensamiento pensado”, la *mutua aportación* que se deriva del diálogo entre la fe y el pensamiento científico y universitario, con especial atención a los presupuestos antropológicos implícitos en los métodos, teorías y planteos. Por último, en el nivel de la “vigencia social y cultural”, Scannone propone una crítica de la absolutización e ideologización de la ciencia y del principio metodológico de recursividad –cuya consecuencia es la cerrazón de la sociedad en una inmanencia funcionalista o dialéctica–⁹, y a su vez la correspondiente revalorización de la racionalidad sapiencial.

Por otro lado, la *dimensión positiva e indirecta* –en la posibilidad de evangelización del pensamiento universitario– se muestra, en el nivel del “pensamiento pensante”, como incidencia indirecta de la fe o de su rechazo en el horizonte particular de sentido en que se mueve la actividad científica. Ese influjo se puede percibir en una cualidad de imaginación creadora, “o lfato” científico, connaturalidad con el sentido ético y conjeturas hipotéticas, que han de ser comprobadas y validadas con rigor científico crítico. En el nivel del “pensamiento pensado”, la influencia de la fe se presenta de manera inspiradora, como horizonte global de comprensión:

la fe y la comprensión cristiana del hombre pueden *inspirar* enfoques científicos temáticos fructíferos, evangelizando así indirectamente el pensamiento científico y universitario. Tal influjo, por ser indirecto y hermenéutico, respeta la autonomía de cada ciencia en su propio dominio, así como la correspondiente dimensión de la realidad que ella estudia, la cual tiene sus propias leyes y estructuras investigables por sí mismas. (Scannone, 1988, 149)

Así, en este nivel de la “vigencia cultural y social”, queda nuevamente de manifiesto el valor y el alcance del diálogo interdisciplinario, tanto entre las ciencias particulares, como con la filosofía y la teología, cuya mirada se centra en la realidad humana en sentido integral. Según Scannone, la evangelización del pensamiento universitario –supuesto el mutuo respeto de la autonomía, la tarea específica y el método propio de cada ciencia–, posibilita

⁸ Cf. J.C. SCANNONE (1988), *Posibilidades de evangelización del pensamiento universitario*, Stromata 44, 139-152. Como queda expresado en el título de esta conferencia, tenida en el taller “Universidad, cultura y evangelización” y organizado por el CELAM en Santiago (República Dominicana) – 1988, el texto no trata en general de la evangelización de la Universidad o por su intermedio, sino sólo acerca de la evangelización del pensamiento universitario *en cuanto* pensamiento. Para su presentación del tema, el autor –inspirándose en M. Blondel– analiza cómo incide la evangelización en el “pensamiento pensante”, es decir, considerando al pensamiento como acción de investigación, docencia y aprendizaje; y en el “pensamiento pensado”, que corresponde a la teoría científica y a la ciencia considerada en sí misma.

⁹ En este punto, Scannone sigue la visión del sociólogo chileno P. Morandé, para quien el principio de recursividad fue expresado para la sociología por Durkheim a través del lema “lo social se explica por lo social”, ortorgándole no sólo un valor metodológico (aceptable), sino también ontológico. Nótese que la crítica apunta a un *uso absolutizado e ideológico* del principio de recursividad, lo cual no invalida el enfoque de estructura o reproducción social –como aparece en los trabajos de esta investigación–, que se complementa de forma dialéctica con el enfoque del sujeto.

tanto su reinserción en el mundo de la vida y en la cultura propia, cuanto la puesta al servicio de la sociedad global, en especial de quienes en ella están más necesitados:

Claro está que tal inserción y tal servicio no excluyen la ruptura epistemológica del pensamiento científico con el mundo de la vida y con la praxis, la cual preserva su especificidad teórica, así como la objetividad crítica y la autonomía metodológica de la ciencia. Pero el influjo indirecto del Evangelio le ayuda al pensamiento a reconocer que esa ruptura no es absoluta, sino relativa, y a tomar conciencia de su pertenencia *como pensamiento* al mundo de la vida, la sociedad y la cultura, y de la responsabilidad ética, social, cultural y aun política que le compete *como pensamiento*. (Scannone, 1988, 151)¹⁰

Según el filósofo, esta inserción del pensamiento científico en el mundo de vida es, precisamente, la primera base y condición de posibilidad de la interdisciplinariedad, pues todas las ciencias –al menos las no formales– hablan *desde allí, sobre* la misma realidad y *para* volver a ella (Scannone, 1990b, 67).

2.2. La interdisciplina y sus modos operativos

Sin perder de vista las dificultades y variaciones que se plantean en torno a la terminología para designar las diferentes formas de práctica interdisciplinaria, me permito introducir el aporte de J.C. Scannone, relativo a las distintas formas de cooperación científica, y el de A. Borrero, sobre las tipologías analítica y formal de los modos operativos de la interdisciplina. Mediante las contribuciones de ambos autores, se ilustra el planteo del tema en el contexto latinoamericano y se brinda una clara reflexión nutrida desde la praxis.

2.2.1. Distintas formas de cooperación científica

Según Scannone, existen tres formas de cooperación científica (Scannone, 1990b, 64ss): 1. la *multidisciplinariedad*, que se da cuando la unidad de la colaboración científica está proporcionada solamente por el objeto material de la investigación y cuyo resultado no puede ser otro que la yuxtaposición de saberes, por ejemplo el estudio de la religiosidad popular en sus aspectos histórico, psicológico, sociológico, etc. En esta forma de investigación, cada saber se desarrolla conforme a su objeto formal o punto de vista, con sus propios marcos teóricos, hipótesis y métodos de trabajo.

2. La *colaboración instrumental* –entendida como “interdisciplinariedad auxiliar”s según Borrero–, en la cual diversas disciplinas aportan a otra distintos materiales y puntos de vista, siendo asumidos bajo el punto de vista u objeto formal de la ciencia que plantea y conduce el proyecto. Como ejemplos, se pueden citar dos aplicaciones del esquema a la teología: la asunción de las ciencias filosóficas por la teología como ciencia en Santo Tomás¹¹; y, en tiempos recientes, el uso instrumental de la mediación filosófica y de las ciencias humanas y sociales en la teología de la liberación¹². Según señala Scannone:

Tanto en un caso como en el otro se respeta la autonomía de las otras ciencias, pero sus aportes son asumidos por el objeto formal de la teología: así es como éstos se su-

¹⁰ Entre el “mundo de vida” y las ciencias se da una ruptura epistemológica o separación, pero ésta no es absoluta porque el “mundo de vida” y el sentido en él implicado constituyen el trasfondo de la subjetividad del científico y de su práctica, cf. Scannone, 1990, 66-67.

¹¹ Sobre las relaciones entre teología y filosofía puede verse: R. FISICHELLA (1992), voz “Teología, V. Teología y Filosofía”, en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA – S. PIÉ I NINOT (dir), *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid, 1430-1437.

¹² Cf. G. GUTIÉRREZ (1986), “Teología y Ciencias sociales”, en G. GUTIÉRREZ, *La verdad los hará libres. Confrontaciones*, CEP, Lima, 75-112; L. BOFF – C. BOFF (1986), *Cómo hacer teología de la liberación*, Paulinas, Madrid, 33-58. Se retomará este tema en el punto 2.1.3. del presente estudio.

jetan a una “transformación semántica” al ser interpretados a la luz de la fe. (Scannone, 1990b, 65)

En esta forma de cooperación, se supera la multidisciplinariedad ya que, además del aporte de los distintos puntos de vista de cada disciplina, una de ellas –en los ejemplos dados, la teología– asume en su propio objeto formal los puntos de vista de las otras. La “transformación semántica” se da, según el autor, en función de que tanto la filosofía como la teología aportan un horizonte de sentido global que incide indirectamente en los horizontes de sentido específicos de cada ciencia. (Scannone, 1990b, 69-70)

Por último, 3. se encuentra la interdisciplinariedad propiamente dicha: se trata de una nueva forma de “unidad del saber”, según la cual la especificidad, diferencia y autonomía no irían en desmedro de la unidad plural del saber, ni ésta significaría la supresión de aquellas. Esta misma idea se presenta claramente en las orientaciones del Instituto para la Integración del Saber, al mostrar la relación adecuada entre disciplinariedad e interdisciplinariedad:

Si bien se fomenta decididamente el desarrollo de la investigación interdisciplinar, para resolver problemas cuya complejidad y gravedad no pueden ser encaradas por las diferentes disciplinas tradicionales, el momento disciplinar es considerado como necesario y fundamental para la calidad y el éxito de la investigación. (...) La disciplinariedad y la interdisciplinariedad no sólo no son mutuamente excluyentes, sino que se refuerzan mutuamente.¹³

Para presentar la interdisciplina, Scannone retoma los aportes de J. De Zan¹⁴, quien sostiene que el trabajo interdisciplinario intenta superar el estado de infecundidad y abstracción de las ciencias; y que “presupone antes que nada que se tome en serio la partícula ‘inter’ que compone su nombre, y que indica interacción, interdependencia e interfecundación mutua de las diversas disciplinas” (De Zan, 1978, 199; Scannone, 1990b, 65-66). Por otro lado, Scannone agrega que las hipótesis de trabajo han de ser comunes y estar interconectadas, y que la marcha debe ser de confrontación dialéctica y dialógica, con continuos reajustes en función de la integración funcional de las distintas disciplinas autónomas y la búsqueda de puntos de vista más adecuados al tema de investigación.

Entre los *requisitos* para la interdisciplina propuestos por él y a la luz de nuestra propia experiencia de investigación, quisiera destacar los siguientes: 1. que ella se realice desde el comienzo en el equipo¹⁵, mediante la determinación de los puntos de vista más adecuados para la comprensión de la realidad concreta; 2. que se esté dispuesto a la discusión, la crítica y el estímulo constante entre los investigadores, para ampliar –y eventualmente revisar– los propios presupuestos y puntos de vista; 3. y que se trabaje en pos de una *integración funcional* de los resultados analíticos de cada ciencia en síntesis concretas y no tanto de una unifica-

¹³ Ver *El Departamento de Investigación Institucional pensado desde el Instituto para la integración del Saber*. Documento de trabajo –septiembre 2002, 33.

¹⁴ J. DE ZAN (1978), *El trabajo interdisciplinario en las ciencias: significación y fundamentos*, Stromata 34, 195-229.

¹⁵ La importancia de este punto es fundamental, como lo indica De Zan: ‘Si la integración no se realiza desde el comienzo y se mantiene a lo largo de toda la investigación mediante un intercambio permanente de informaciones y puntos de vista que corrijan y amplíen los enfoques parciales de cada disciplina, es imposible que se puedan integrar al final los resultados.’ (De Zan, 1978, 198)

ción sistemática de las diferentes ciencias, es decir, hacia la formulación de nuevas hipótesis compatibles con puntos de vista más amplios que los disciplinares¹⁶.

2.2.2. Tipología analítica y sintética de la interdisciplinariedad:

En cuanto a los *modos operativos* de las relaciones interdisciplinarias, Borrero señala que han exigido y producido la actual terminología de la interdisciplinariedad, en la que distingue dos campos semánticos (Borrero, 1998, 391ss)¹⁷: el primero parte del logismo *interdisciplinariedad*, afectado con los atributos específicos para dar a entender el acercamiento de relación entre las ciencias o disciplinas. El segundo conjunto tiene su origen en la palabra *disciplinariedad*, con prefijos latinos y uno que otro heleno, para idéntico fin: *interdisciplinariedad* o acción entre disciplinas científicas; *uni* o *mono-disciplinariedad*; y *multi-disciplinariedad* o simple yuxtaposición de disciplinas –aunque adquiere un sentido propio en este campo–.

El autor distingue dos tipologías de la interdisciplinariedad (ver Esquema 1): una de carácter *analítico* o descriptivo y otra de carácter *sintético* o formal. Ésta última se llega a establecer mediante un procedimiento sintético, acorde con la tipología descriptiva precedente.

Esquema 1 – Tipología analítica y sintética según Borrero

tipología analítica - descriptiva	tipología sintética - formal
<p>1) multi-disciplinariedad o para-disciplinariedad: se da cuando diversas disciplinas del saber, sin articularse, simplemente se <i>relacionan</i> por paralelismo y, en forma más o menos pensada, se yuxtaponen.</p> <p>2) pluri-disciplinariedad: conservadas la simple <i>relación</i>, la yuxtaposición y el paralelismo –no articulación– de las disciplinas, hay una al menos que actúa sobre las demás como <i>eje de rotación</i>.</p>	
<p>3) trans-disciplinariedad: se dan una o más <i>relaciones de articulación</i>, lo cual ocurre cuando varias disciplinas interactúan mediante la adopción de alguna¹⁸ o algunas disciplinas o de otros recursos como las lenguas y la lingüística, que operan como nexos analíticos. Por ejemplo, la lógica, la matemática y otras.</p> <p>4) interdisciplinariedad auxiliar: consiste en una <i>relación de apoyo</i>, y ocurre cuando una disciplina adopta o se apoya en el método de otra, o utiliza para su propio desarrollo los</p>	<p>1) interdisciplinariedad <i>linear</i>: la transdisciplinariedad, la interdisciplinariedad auxiliar y la interdisciplinariedad suplementaria, enlazando las ciencias mediante la disciplina diagonal; dándose apoyo y auxilio, o suplementándose alguna disciplina con la ley requerida para activar su desarrollo,</p>

¹⁶ De todos modos, Scannone aclara que “la integración es más que sólo funcional”, ya que si bien no se trata de una integración sistemática de todos los aspectos, existe una cierta *ordenación o prioridad de orden* entre los distintos puntos de vista que se basa en la relación entre fe y razón.

¹⁷ Como se verá en su esquema, su visión de la *transdisciplina* no se corresponde con la caracterización que de ella hacen otros autores, ver *El Departamento de Investigación Institucional pensado desde IIS*, 28ss.

¹⁸ A la/s disciplina/s articulante/s que se adopte/n, también se las denomina disciplinas o ciencias *diagonales*, o *trans-disciplinas*.

¹⁹ A estas *suplementaciones* se las llama también *interdisciplinariedad linear* o *cross-disciplinarity*, pues la posibilidad de suplencia es posible en todo el trayecto de una u otra disciplina porque participan de la misma integración teórica y del mismo objeto material.

<p>en el método de otra, o utiliza para su propio desarrollo los hallazgos efectuados por otras disciplinas. Por ejemplo, cuando la historia demanda datos de la paleontología, la arqueología, la antropología u otras disciplinas.</p> <p>5) interdisciplinariedad suplementaria: se busca la integración teórica de dos o más objetos formales <i>unidisciplinarios</i>. Se da así la <i>fecundación</i> de disciplinas que participan del mismo objeto material, pero sin llegar a fundirse en una sola.¹⁹ La lingüística y la psicología, por ejemplo, constituyen un campo afín.</p>	<p>dejan intactas las fisonomías propias de cada una de las disciplinas que han prestado su concurso a la interdisciplina, si bien en cada caso se ha gestado un efecto nuevo.</p>
<p>6) interdisciplinariedad isomórfica: procede, como el adjetivo lo dice, de la integración <i>fecunda</i> de dos o más disciplinas poseedoras de idéntica integración teórica y de tal acercamiento de métodos, que terminan, por su unión íntima, produciendo una nueva disciplina autónoma. Ejemplos de esta interfecundación, más profunda y de esencial interdependencia, es la unión isomórfica de la química y de la biología para producir la bioquímica.</p>	<p>2) interdisciplinariedad <i>estructural</i>: mediante la interfecundación de dos o más disciplinas isomórficas, se produce una nueva disciplina. Se identifica con el tipo descriptivo de la interdisciplinariedad isomórfica; pues por la unión de diversas disciplinas o estructuras, se generan las grandes teorías, conjuntos de leyes o paradigmas.</p>
<p>7) interdisciplinariedad compuesta: en ella, la <i>relación</i> es de <i>convergencia</i>, y ha merecido, además del adjetivo que la precisa, muchos otros que a su modo le perfilan diferente sesgo a la acción convergente que se busca. Se la llama interdisciplinariedad <i>compuesta</i> porque en su acción deben <i>componerse</i> convergentes disciplinas y profesiones, especialidades y enfoques; también se la ha denominado interdisciplinariedad <i>teleológica</i> porque la acción convergente de las disciplinas y profesiones a que hemos aludido, no es otra sino la búsqueda de solución a un <i>problema</i> de marcada complejidad. Esta forma de interdisciplina se adapta muy bien al campo ético y socio-político que busca tomar decisiones sobre complejos problemas de orden social.</p>	<p>3) interdisciplinariedad <i>restrictiva</i>: la interacción convergente de disciplinas y profesiones para dar respuesta a problemas concretos y complejos, conservada la autonomía y fisonomía propia de cada disciplina y profesión participante, da por resultado efectos externos a la naturaleza misma de las ciencias y profesiones que hicieron su aporte al estudio y respuesta del problema en cuestión. Ésta es la formalidad restrictiva de la interdisciplinariedad, coincidente con la interdisciplinariedad compuesta.</p>

La propuesta de Borrero, a través de sus tipologías analítica y sintética, permite visualizar claramente, en primer lugar, que a las formas de la multidisciplina y la pluridisciplina no corresponde ninguna manera de práctica interdisciplinaria –tal como ya lo había indicado Scannone–, por lo cual no son tomadas en cuenta en la tipología formal. Segundo, que mientras las tres formas de *interdisciplina lineal* se caracterizan por la función de una disciplina diagonal o transversal, la *interdisciplina estructural* avanza con respecto a la anterior en cuanto a la integración de las disciplinas y produce una nueva disciplina. Tercero, para finalizar, que la *interdisciplina restrictiva* se presenta como la propia de la interacción de disciplinas y profesiones que quieren dar respuesta a problemas complejos y concretos, como son los presentes en el campo social.

Una evaluación del recorrido del equipo de investigación en el “Área Sociológica”, a la luz de los modos operativos planteados por Borrero, permitiría afirmar que hemos partido de un enfoque multi-disciplinar y hemos intentado movernos hacia una modalidad funcional de pluri-disciplina o de interdisciplinariedad auxiliar –de colaboración instrumental en términos de Scannone–. El *punto de partida* multidisciplinar ha dado una orientación inicial al programa de investigación muy difícil de re-orientar, posteriormente, hacia otra forma de

cooperación interdisciplinaria. Si el “paradigma hermenéutico”, propuesto en este trabajo como camino de confluencia entre las disciplinas, puede ofrecernos un camino para la interdisciplinariedad restrictiva o simplemente linear, es algo que habrá que evaluar al final de este estudio y quedará, para ser verificado, en futuras investigaciones.

2.2.3. Orientaciones prácticas para la interdisciplinariedad compuesta

Luego de los aspectos referidos a las formas o modos operativos de la interdisciplina, es oportuno tratar brevemente sobre la *práctica* misma de la interdisciplina y los aportes que de ella surgen. Para Alfonso Borrero, la práctica de la interdisciplinariedad *compuesta* o de relación de convergencia es un asunto muy complejo porque en ella intervienen ciencias, profesiones, especialidades y enfoques, que provienen de diferentes ámbitos profesionales y académicos para estudiar y resolver un problema complejo. Se exige que las ciencias se movilicen hacia una alta unidad de vocabulario, pensamiento u orientación, de manera que todas puedan contribuir significativamente a la solución de los problemas fundamentales. En este sentido, Borrero propone algunas orientaciones prácticas (Borrero, 1998, 395ss), que completo con sugerencias de Scannone:

La *tipificación del problema*, para la cual conviene cercar el problema con aquellas profesiones, disciplinas académicas, especialidades, enfoques –como lados de un polígono– que deberán aportar su cuota a la solución del mismo. Scannone agrega la necesidad de un planteamiento común del proyecto, tanto en las hipótesis como en las orientaciones teóricas particulares de cada disciplina (Scannone, 1990b, 73-74).

1. Su *localización en el marco social*, atravesado por asuntos vitales tales como la educación, la justicia, la salud y el *habitat*, y otros puntos de vista; con la debida incorporación de la *mirada integradora de la filosofía*, la cual –para Scannone – no excluye la autonomía de las ciencias particulares (Scannone, 1990b, 75).
2. Cada grupo interdisciplinario debe generar su propio *procedimiento o metodología de trabajo*, mediante su proposición y acuerdo común, conforme al problema en cuestión.
3. Para un buen logro del abordaje del tema previsto, se requieren las características de la comunicación, coordinación, concertación e integración, dado que se hace imprescindible desarrollar alguna comunidad de lenguaje que supere las particularidades, de terminología técnica y científica.
4. Las condiciones anteriores exigen que se realice además un proceso de *organización, dirección y liderato*, que se determinará a partir de la naturaleza, localización, tipificación y procedimiento de trabajo escogido.

Hay tantos acomodos posibles como grupos, problemas y procedimientos de trabajo y modelos aportados. Lo importante sigue siendo que ninguna profesión, especialidad, disciplina o enfoque intente aprisionar entre sus yemas digitales la batuta orquestal, más allá de lo que llegue a ser evidente y necesario. (Borrero, 1998, 399)

5. Finalmente, el trabajo interdisciplinario es una invitación a deponer toda iniciativa de competencia, para favorecer la integración del saber mediante un cierto *espíritu de renuncia y generosidad*, posibilitante del diálogo personal y de la agencia científica *en y como* equipo.

Como en todo esfuerzo de grupo, de las personas que lo integran se espera –prerrequisito de orden psico-social– un cierto espíritu de renuncia y connivencia. De generosidad. El grupo interdisciplinario de trabajo no es necesariamente un concurso de personas omniscientes. Es sociabilidad afectuosa y efectiva de quienes saben, cada uno lo suyo, y cada uno lo suyo aporta restrictiva y alícuotamente sin dar cabida al egoísmo personal que niegue al estudio y a la solución deseada, porción alguna

de la colaboración requerida, pues se trata de actuar no sólo *en* equipo sino *como* equipo. De com-partir más que de re-partir las acciones convergentes. (Borrero, 1998, 399)

Este presupuesto de calidad humana es sumamente valioso y necesario para el logro del trabajo interdisciplinario, si se tiene en cuenta la exigencia de metodología científica y de disposición anímica que se demanda. Scannone lo recuerda muy bien siguiendo las reflexiones de De Zan, al plantear que la interacción entre las disciplinas

exige discusión, crítica y estímulo (...) Cada especialista se verá forzado a ampliar sus puntos de vista, a redefinir sus categorías para abrirlas a la comprensión e integración de las otras dimensiones de la cosa, y a buscar nuevas hipótesis compatibles con puntos de vista más amplios que los de su propia especialidad. (Scannone, 1990b, 74)

2.3. Algunos criterios para el diálogo de la teología con las ciencias sociales

El trabajo de la interdisciplina y, en particular, el diálogo de la teología con las ciencias sociales, reclama la profundización de la relación *teología y ciencia* en general, tal como lo hemos constatado en la práctica de nuestras conversaciones disciplinares. En este sentido, Norberto Strotmann²⁰ se plantea, no tanto la científicidad de la teología y los problemas de su status entre las ciencias²¹, sino la relación mutua entre la teología y la ciencia en la historia²², y si ambas han promovido mutuamente los criterios del conocimiento humano.

Por otra parte, a la hora del diálogo, la teología debe tener presente la situación de las ciencias sociales²³ y viceversa. Como afirma muy bien J.-M. Donegani –actualmente profesor en el Instituto de Estudios Políticos de París–: “La inconmensurabilidad de los paradigmas es una condición común a la teología y a la sociología; la diferencia entre las teorías de Simmel y de Parsons no es menor que la que se da entre las concepciones de Metz y de Milbank”²⁴. En concreto, desde el punto de vista de la teología, retomo en esta ocasión los criterios que ofrece Strotmann para el diálogo con las ciencias sociales, que pueden ayudar a encaminar correctamente el entendimiento e intercambio mutuos; asimismo, parecen dar res-

²⁰ Sigo en este punto, junto a otros aportes, las reflexiones de N. STROTMANN (1987), *Método teológico. Reflexiones previas para un camino interdisciplinario*, Revista Teológica Limense XXI, 3, 259-301; N. STROTMANN (1989), *Algunos criterios epistemológicos para la reflexión de las ciencias sociales en la teología*, Revista Teológica Limense XXIII, 1-2, 149-174; N. STROTMANN (1995), *La teología y la ciencia*, Revista Teológica Limense XXIX, 1, 9-39. El autor es doctorado en Teología (Innsbruck, Austria) y licenciado en Sociología (Biefeld, Alemania), Rector de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima (Perú) y Miembro de la Comisión Teológica Internacional –al menos hasta 1995–.

²¹ Para ello, ver J.M. ROVIRA BELLOSO (1996), “La teología como ciencia”, en *Introducción a la Teología*, BAC, Madrid, 79-121.

²² Como resultado de la revisión histórica y de otros estudios, Strotmann plantea que: 1. entre la teología y la ciencia existe una correlación dinámica de identidad y diferencia; y 2. una relación de promoción y crítica mutuas; 3. que esta relación es fructífera mientras exista un interés mutuo positivo; 4. y que es dinámica porque se desarrolló conforme a la autocomprensión propia del tiempo; 5. que en la época moderna se observa un creciente distanciamiento entre ellas, y 6. que el precio, de ello, es amplio para ambas; por último, 7. que la diferenciación de la ciencia en ciencias naturales, humanas y sociales, trae una diferenciación de teorías de la verdad y del conocimiento irreconciliables. (Strotmann, 1995, 22-23)

²³ No es éste el lugar para presentar la situación de las ciencias sociales, pero es preciso tener en cuenta algunos aspectos básicos de ella que condicionan el diálogo interdisciplinario. Entre ellos, la diferenciación no reconciliada de las teorías y metodologías de las ciencias sociales, la composición pluriforme de las ciencias sociales, el creciente proceso de especialización de la sociología, y una gran variedad de teorías sociológicas –con sus respectivas definiciones del objeto, sus métodos y sus epistemologías correspondientes–.

²⁴ J.-M. DONEGANI (2002), « Pour une conversation entre théologie et sociologie », en : F. BOUSQUET – H.J. GAGEY – G. MEDEVIELLE – J.-L. SOULETIE (dir), *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, Desclée, Paris, 417-430, 419.

puesta a las dificultades propias de la iniciación en la práctica interdisciplinaria. Comento a continuación, brevemente, algunas de sus orientaciones (Strotmann, 1989, 152ss):

1. Toda teología que desea integrar en su canon de conocimientos las ciencias sociales, se encuentra ante todo con una “pluralidad de ciencias” y no con una “ciencia unitaria”. Esto exige, para la teología, un conocimiento adecuado de las ciencias sociales, y, en el ámbito interdisciplinario, también se plantea una contrapartida para estas ciencias con respecto a la teología²⁵.
2. Por la complejidad de las ciencias sociales y de la teología, se hace necesario y urgente facilitar a la teología un mayor acceso a las ciencias sociales y, con ello, a la realidad social, mediante la filosofía práctica o social. La mediación filosófica puede aportar en este sentido según Strotmann, en cuanto que varios problemas constitucionales de las ciencias sociales –cuestiones lógicas, ontológicas, epistemológicas y éticas– tienen una larga tradición reflexiva en la filosofía:

Son, además, razones de la praxis científica que recomiendan el desarrollo de la filosofía social. Frente a la avanzada diferenciación de las ciencias sociales y de la teología, la recepción responsable y crítica de los resultados y avances en las ciencias sociales parece muy difícil para el teólogo. (...) Para eso reclama una mediación sintético-crítica. (...) Con otras palabras, una simple dependencia de las ciencias sociales o de sus teorías prácticas no tiene capacidad de síntesis. (Strotmann, 1989, 162-163)

3. “Por su historia, el estilo de pensar de las ciencias sociales tiene poca afinidad con la teología. Perdura, más bien, una relación de reserva, ante todo, referente a la teología católica. Lógicamente, eso puede dificultar el diálogo interdisciplinario, pero no obstaculiza el interés de la teología por las ciencias sociales” (Strotmann, 1989, 163). En este sentido, el autor destaca, primero, el conocimiento mutuo como criterio elemental del diálogo, y, segundo, que ninguna de las dos disciplinas tiene derechos prescriptivos sobre la otra. Cuanto más intensa sea la correlación entre la teología y las ciencias sociales, tanto más clara y acentuada ha de ser su distinción.
4. Siguiendo el principio calcedoniano²⁶, Strotmann explica que las dos formas de conocimiento son de validez y relevancia para la vida humana (sin división); pero entre ellas no existe ninguna ‘identidad’ (sin confusión); la correlación de ambas formas no cambia el status epistemológico de ninguna de ellas (sin cambio); y no es posible disolver la validez y la relevancia de la fe cristiana para la vida social del hombre (sin separación).

²⁵ De hecho, como afirma L. Florio al plantear en nuestro contexto la relación entre teología y ciencias, la teología ya no existe como “disciplina maciza y unitaria”, sino como “un saber complejo, atravesado por lenguajes provenientes de campos extrínsecos, conformando una unidad difícil de captar”, ver L. FLORIO (2002), “Teología y disciplinas”, en: V.R. AZCÚY (coord.), *Semillas del siglo XX 2. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y biografías*, Proyecto 41, 31-40, 31.

²⁶ Se trata, en cristología, de la definición dogmática dada en el Concilio de Calcedonia (año 481), que afirma que las naturalezas divina y humana de Cristo se unen en la persona del Verbo *sin confusión, sin división, sin cambio, sin separación*. El mismo Scannone desarrolla este paradigma para explicar la integración de los saberes en la interdisciplina, ver J.C. SCANNONE (2001), “El modelo de Cristo como ‘modelo’ para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed), *El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*, San Benito, Buenos Aires, 127-158.

En consecuencia, ninguna forma de ‘uso’ mutuo, sea instrumental, estratégico o ideológico-pragmático, respeta la identidad epistemológica propia de la otra disciplina. (Strotmann, 1989, 169)

5. El eje antropológico es un punto delicado, por ser el más concreto del encuentro entre la teología y las ciencias sociales; en él se concretizan las distintas visiones del ser humano. El cristianismo comparte con otras visiones la capacidad reflexiva humana (conciencia) y el condicionamiento natural y social, pero no reduce su auto-comprensión a estos elementos, sino que se remite a la persona de Cristo.

En síntesis, los criterios de conocimiento mutuo, del recurso a la mediación filosófica, y del respeto a la autonomía de cada disciplina con su validez e identidad epistemológica propia, son fundamentales a la hora del diálogo entre la teología y las ciencias sociales. La historia de esta relación, por su parte, posibilita entender el distanciamiento del presente, al mismo tiempo que la complejidad de la realidad se encarga de mostrar la conveniencia de una nueva integración. A la luz de nuestra trayectoria, queda en evidencia la necesidad de iniciarse en el conocimiento profundo de otras disciplinas que no sean la propia, para poder acometer una interacción que sea respetuosa y, al mismo tiempo, con fundamentos sólidos.

2.4. Balance y propuestas para seguir caminando

Balance del itinerario realizado

1. A la luz de los requisitos para la práctica interdisciplinaria planteados por Scannone, creo que nuestra mayor dificultad ha sido el no haber preparado y orientado nuestra investigación en perspectiva interdisciplinaria desde el comienzo; si bien en la segunda etapa de nuestra marcha hicimos esfuerzos por aproximarnos a esta forma de cooperación, las líneas de investigación claramente disciplinares –planteadas al inicio– constituyeron una limitación casi insalvable para otro modo de integración.
2. Una evaluación de nuestro recorrido, según la tipología de Borrero, permite afirmar que hemos partido de un enfoque multi-disciplinar y hemos intentado movernos, con mucha dificultad, hacia una interdisciplinaria auxiliar o de colaboración instrumental –en términos de Scannone–.²⁷
3. Como consecuencia de este enfoque, el punto de convergencia fue prácticamente solo el objeto material o tema de estudio; se privilegió en general la propia óptica disciplinaria, con su correspondiente objeto formal y método, sin atenderse la posibilidad de una mayor integración.
4. No nos faltaron la disposición al diálogo y a la discusión –lo cual favoreció el conocimiento mutuo inicial entre las distintas disciplinas–, pero al no haberse dado el paso previo de la determinación de puntos de vista adecuados y las hipótesis de investigación comunes, el intercambio no produjo los esperados resultados de integración.
5. Por otra parte, la dinámica de exposición permanente de las investigaciones en curso puso en evidencia la falta de un conocimiento profundo y actualizado de las

²⁷ La propuesta del presente ensayo se orienta a considerar el *paradigma hermenéutico* (Paul Ricoeur) como mediación posible para articular un eje de rotación entre las disciplinas (pluri-disciplina), una disciplina diagonal (trans-disciplina), o una relación de convergencia (inter-disciplina compuesta).

disciplinas con las que se busca dialogar e, incluso, la imagen a veces parcial o unificada de la otra disciplina.

6. Por último y en relación con la mirada interdisciplinaria que se propone por parte del Instituto para la Integración del Saber de la universidad, pareciera que no se alcanza a visualizar de modo suficiente la especificidad de la fe cristiana que ha de inspirar los puntos de vista o precomprensión fundamental de la investigación.

Propuestas para seguir caminando

1. Entre las condiciones de posibilidad para el diálogo entre teología y ciencias sociales, a la luz de las aportaciones de Strotmann, cabe destacar la necesidad de un progresivo conocimiento mutuo entre las disciplinas que se proponen interactuar. Esto requeriría que el estudio básico de las mismas –así como aquellos aspectos de la propia disciplina todavía no explorados, pero también exigidos en función del diálogo– sea incluido como parte, no de menor importancia, del plan de investigación individual y grupal.

2. La profundización, igualmente, sobre la teoría y la práctica de la interdisciplina y, en particular, sobre la relación entre la teología, la filosofía y las ciencias humanas y sociales, parece ser también un capítulo importante a la hora de clarificar los criterios, el método y los modos operativos concretos de la integración del saber. A la luz de lo indagado, creo que el reto de interacción y articulación entre las diferentes disciplinas es lo suficientemente complejo y exigente, como para no poder quedar librado a la buena voluntad y mucho menos a la improvisación de los investigadores.

3. Otro aspecto importante, entre los puntos de partida, me parece que es la ubicación de cada disciplina en su aporte y su necesidad frente al intercambio con las demás, es decir, qué puede ofrecer mi disciplina a las demás, cuál es su valor dentro de la integración funcional y, por otro lado, qué debe aceptar mi disciplina del aporte de las otras y, en este sentido, qué puedo aprender y recibir.²⁸ Esta perspectiva, evidentemente, sitúa a las disciplinas en un proceso de aprendizaje mutuo y de transformación permanente.

4. Las tres orientaciones anteriores –conocer más sobre las otras disciplinas, la interdisciplina y el lugar de cada saber en la tarea de la integración– conducen a explicitar un criterio fundamental: para que cada disciplina pueda concretar su aportación específica a la mirada global, es necesario que se disponga a “salir” del propio compromiso disciplinar²⁹ y a incursionar en terreno desconocido en busca de nuevos horizontes, lo cual supone ciertamente ampliar el campo de estudio y exploración, así como los propios puntos de vista disciplinares.

5. Finalmente, a la hora de comenzar, conviene tener en cuenta las orientaciones prácticas –como las de Scannone referidas a los requisitos o las de Borrero relativas a la interdisciplina compuesta–, para tomar desde el principio las decisiones metodológicas que aseguren un punto de partida posibilitante del encuentro entre las disciplinas. En este punto, me permito subrayar la importancia de la capacidad de inter-

²⁸ Particularmente importante y delicado se presenta, en este punto, el esclarecimiento de la mutua aportación entre teología y ciencias sociales; al respecto, creo que todas las recomendaciones de J.C. Scannone son muy oportunas al respecto. De todos modos, pienso que este aspecto también debería ser motivo de una profundización más atenta y consensuada.

²⁹ Al respecto, De Zan ilustra este tema diciendo: “La interdisciplinariedad es resistida por el investigador rutinario, encerrado en el pequeño mundo de su especialidad y celoso de la autonomía de su propia disciplina.” (De Zan, 1978, 196)

acción de parte de los miembros del equipo de investigación, en vistas a un intercambio de los bienes en el campo del conocimiento.

3. CONFLUENCIA EN EL PARADIGMA INTERPRETATIVO

En esta sección, se quiere proponer el paradigma interpretativo, desde el aporte de la filosofía, para el diálogo y la confluencia de las disciplinas. En el trasfondo del planteo, se entrecruzan tres grupos de preguntas a las cuales se busca responder: las que orientaron el comienzo de la investigación del equipo y las de mi propio programa, las que surgieron del acercamiento entre las disciplinas y, por último, las relativas a la misma práctica interdisciplinaria. La reflexión se escalona en tres momentos: (2.1.) la búsqueda de un modelo teórico adecuado para la integración de saberes, en el ámbito de la filosofía y la teología; (2.2.) el paradigma hermenéutico como espacio de convergencia para la teología y las ciencias sociales, desde el aporte de Paul Ricoeur, y su correspondiente consonancia en la sociología, a través de la “doble hermenéutica” de Anthony Giddens; y finalmente, (2.3.) la recuperación del paradigma desde la teología dialógica de H.U. von Balthasar.

3.1. La búsqueda de un paradigma: incursiones en el método teológico

El recorrido de indagación que se presenta en este apartado sigue las siguientes estaciones: primero, se esclarece la peculiar orientación hermenéutica que asume la teología a partir del Concilio Vaticano II; segundo, se ofrece una explicitación del lugar que ocupa la interpretación en el método teológico a partir del esquema de las operaciones funcionales de Lonergan; tercero, se ilustra la articulación del círculo hermenéutico en las teologías contextuales con la reflexión de Scannone; y cuarto, se indica el paradigma hermenéutico como adecuado para las prácticas interdisciplinarias, conforme al aporte de Fortin-Melkevik. Mediante este itinerario, se muestra la importancia de la interpretación en teología y, en particular, en aquellas orientadas al diálogo con la historia y con otras disciplinas.

3.1.1. ¿Dogmática o hermenéutica? – la cuestión del modelo

Al concluir su tercer tomo de la *Historia de la teología cristiana*, Evangelista Vilanova³⁰ presenta la teología conciliar a través de tres binomios que, lejos de postular una alternativa de los elementos en cuestión, quieren subrayar una diferencia de orientación y epistemología. Baste para esta oportunidad, en vistas a esclarecer el modelo teológico adecuado para el diálogo interdisciplinar, el primero de los binomios: *¿dogmática o hermenéutica?*

Los términos “dogmática” y “hermenéutica” se han convertido, en la práctica concreta de los teólogos, en la expresión de dos tendencias diferentes o, mejor dicho, de dos paradigmas de trabajo epistemológico. Es verdad que toda teología dogmática tiende a comprenderse como una hermenéutica de la palabra de Dios. Pero el “dogmática” designa, en nuestro contexto, una concepción “dogmatista” de la teología que intenta presentar las verdades de la fe de una manera autoritaria, sea en función del texto bíblico o del magisterial. Dicha teología se ve inevitablemente condenada a la repetición, al estar preocupada por la transmisión escrupulosa de unos contenidos doctrinales. “Hermenéutica” evoca un movimiento teológico, sensible a la relación viva entre el pasado, con sus textos, y el presente, re-

³⁰ Cf. E. VILANOVA (1992), *Historia de la teología cristiana III. Siglos XVIII, XIX y XX*, Herder, Barcelona, 966ss. Los tres binomios tipificadores son: 1. ¿Dogmática o hermenéutica?, 2. ¿Metafísica o historia de salvación?, y 3. Teología según el evangelio: ¿“decir” o “hacer” la verdad?.

lación que comporta el riesgo de una interpretación nueva del cristianismo, con el intento de responder a los desafíos de hoy. (Vilanova, 1992, 966-967).³¹

No se trata, evidentemente, de plantear un conflicto entre dogmáticos y hermeneutas, ya que la hermenéutica no se ha convertido en una disciplina dentro del saber teológico, sino que *toda la teología dogmática tiende a entenderse como hermenéutica*³². Este giro hacia la hermenéutica aparecerá, en el marco de este apartado, de un modo particular en las teologías “contextuales” a las que Scannone presentará como una “dogmática hermenéutica”.

El modelo dogmático

El dogmatismo, modelo practicado sobre todo desde el Concilio de Trento hasta el Vaticano II mientras se abrían otros caminos para la comprensión de la fe, es una teología de contrarreforma, con preocupación apologética y centrada en mantener la ortodoxia doctrinal, razón por la cual el magisterio se convierte en la instancia superior del saber. La teología acorde con este modelo dogmático –que impregnaba los manuales clásicos utilizados en los seminarios– procedía en tres tiempos: el enunciado de una *tesis* de fe; la fase de *explicación* en relación con las enseñanzas oficiales del magisterio; la *prueba* basada en la Escritura, los Padres y algunos teólogos; y como conclusión, el rechazo de las tesis contrarias –en especial las de la Reforma–.

En esta situación, tal como lo describe Vilanova, la teología se reduce a un comentario de las definiciones dogmáticas y de las interpretaciones y consignas dadas por el magisterio, en detrimento de otras instancias contextuales o vivenciales capaces de enriquecer la *intelligentia fidei*. Las verdades de fe no aparecen como tales en función de la misma verdad de Dios que se revela, sino porque son afirmadas por el magisterio. En este sentido, vale como síntesis la expresión de Geffré: “se define la teología dogmática como un comentario fiel al dogma, es decir, lo que la Iglesia ha entendido y enseñado siempre, y la Escritura sólo interviene a título de prueba de lo que ya ha sido esclarecido por otra parte.” (Geffré, 1984, 71)

La tendencia al dogmatismo se da en toda religión, en la medida en que se intenta identificar la verdad con una forma histórica, en nuestro caso con la de la contrarreforma. Para la teología, este modelo encierra el peligro de una ideologización al servicio del poder dominante de la Iglesia; el desafío sigue siendo no renunciar a su función crítica y profética para ocuparse solamente de legitimar la enseñanza oficial.

El modelo hermenéutico

La hermenéutica, desarrollada por historiadores y filósofos a partir de la segunda mitad del siglo XIX bajo el influjo de Dilthey³³, ha penetrado la teología contemporánea, hasta llegar a caracterizarla: “Decir que la teología sea ‘hermenéutica’ no quiere decir que sea

³¹ Para una mayor profundización, ver C. GEFFRÉ (1984), *¿Dogmática o hermenéutica?*, en: *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Cristiandad, Madrid.

³² Este hecho, incluso, va unido a una creciente reflexión sobre la *interpretación de los dogmas* en fidelidad al pasado y apertura al futuro. Para una introducción, ver: L.F. LADARIA (1987), “¿Qué es un dogma? El problema del dogma en la teología actual”, en: K.H. NEUFELD (ed), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Sígueme, Salamanca, 107-132. Una conversación que queda pendiente, en este ámbito, es la que se refiere a la *teología hermenéutica* de E. Schillebeeckx con sus tres principios de 1. el pasado a la luz del presente, 2. presente y pasado en el horizonte de la promesa, y 3. lo que permanece en el presente, pasado y futuro; ver E. SCHILLEBEECKX (1973), *Interpretación de la fe. Aportes a una teología hermenéutica y crítica*, Sígueme, Salamanca; R.S. CHAMOSO (1978), *La teoría hermenéutica de E. Schillebeeckx. La reinterpretación de la fe: contexto, presupuestos, principios y criterios*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca.

³³ Para un desarrollo panorámico de esta evolución, cf. R. GIBELLINI (1998), *Teología hermenéutica*, en: *Teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 63-89.

‘adogmática’, sino que se ha tomado en serio la historicidad de toda verdad, incluida la verdad revelada” (Vilanova, 1992, 968).

De este modo, el punto de partida de la teología como hermenéutica no es un conjunto de proposiciones de fe inmutables, consideradas al margen de su contexto, sino un *nuevo acto de interpretación* del acontecimiento Jesús, sobre la base de una correlación crítica entre la experiencia cristiana fundamental atestiguada por la tradición y la experiencia humana de hoy. La teología hermenéutica no se contenta con exponer y explicar los dogmas inmutables de la fe católica, sino que intenta manifestar la significación siempre actual de la Palabra de Dios y, por ello, trabaja especialmente en dos direcciones: la del sentido y la de la verdad. Por dar prioridad al sentido sobre la verdad objetiva, desemboca en las cuestiones del lenguaje –con sus expresiones de la estética y la poética, la narrativa, la imagen y el símbolo– y de la “traducción”, en tanto nueva comprensión. Con palabras de Geffré, “la teología como hermenéutica es siempre un fenómeno de reescritura a partir de escritos anteriores” (Geffré, 1984, 74).

El enfoque de la hermenéutica exige revisar el estatuto de la verdad en teología y, en este sentido, el aporte del “comprender” histórico de Heidegger colabora a desbloquear la objetividad de los enunciados de fe.³⁴ En consecuencia, la verdad no es reafirmación de una ortodoxia, sino testimonio actual de Cristo que libera a la humanidad y en la *actualidad* de esta interpretación del cristianismo quedan asumidas las ciencias sociales y humanas:

Este sentido “actual” hace que el análisis sociológico, por ejemplo, quede integrado en la teología como hermenéutica. En efecto, la aceptación de las ciencias humanas se convierte en banco de prueba para comprender si estamos ante una dogmática o una hermenéutica. (Vilanova, 1992, 971)

Los aportes de la teóloga Anne Fortin-Melkevik referentes a la incorporación del paradigma interpretativo en la teología y su importancia para el diálogo con las ciencias sociales –como se verá más abajo al introducir los aportes de Paul Ricoeur–, nos confirman en esta visión. Por otra parte, distintas contribuciones relativas al diálogo entre teología y ciencias sociales muestran, desde ambas disciplinas, la coincidencia en la orientación interpretativa como posibilidad de conversación (Donegani, 2002, 421; Strotmann, 1989, 156ss).

3.1.2. *La interpretación como operación funcional según B. Lonergan*

El aporte de B. Lonergan en cuestiones de método científico en general y de método teológico, incluso para el momento teológico de América Latina como se verá en la reflexión de Scannone sobre teologías contextuales, nos lleva a interesarnos por su planteo introducido y condensado de manera especial en su obra *Método en Teología*³⁵. Se trata de una obra de síntesis, sobre todo en lo referente a la especificidad y articulación del proceso en las ocho especializaciones funcionales como expresión de una estructura dinámica total de método.³⁶

³⁴ *Explicar y comprender* –en Heidegger– son operaciones que remiten a la comprensión originaria que constituye el ser del hombre; el ser-ahí, es decir, el hombre en su ser-en-el-mundo, es constitutivamente comprensión de la misma existencia y existe como el que se comprende como existencia.

³⁵ B. LONERGAN (1988), *Método en teología*, Sígueme, Salamanca. Para más detalles de la contribución del filósofo y teólogo canadiense, así como de su aporte específico para la integración del saber, ver el trabajo de O. Groppa, “Aportes a una epistemología de base ética. Explicitación de fundamentos para un trabajo interdisciplinar” en este mismo informe final del Área Sociológica.

³⁶ Ver R.E. DE ROUX (1997), *En camino hacia ‘Método en teología’*. *Presentación de los Ensayos Filosóficos y Teológicos 1958 -1964 de Bernard Lonergan*, Theologica Xaveriana 47, 181-202.

Las operaciones funcionales

Un método es un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos. Hay, pues, un método cuando hay operaciones distintas, cuando cada una de las operaciones se relaciona con las otras, cuando el conjunto de las operaciones constituye un esquema, cuando el esquema se concibe como el camino correcto para realizar una tarea, cuando las operaciones se pueden repetir indefinidamente, de acuerdo con el esquema, y cuando los frutos de dicha repetición no son repetitivos, sino acumulativos y progresivos. (Lonergan, 1988, 12)

Introducir un método en teología, para Lonergan, equivale a concebir la teología como un conjunto de operaciones relacionadas entre sí, susceptibles de ser reproducidas y que avanzan de manera acumulativa hacia una meta ideal. Como la teología contemporánea se ha especializado, no hay que concebirla como un solo conjunto de operaciones relacionadas entre sí, sino como una serie de conjuntos interdependientes. Para el autor, existen ocho tipos de especializaciones funcionales constitutivas (ver Esquema 2):

Esquema 2 – Operaciones funcionales según Lonergan

1) La investigación de los datos o el <i>auditus fidei</i> :	Se dedica a recoger los datos que se refieren a una cuestión o problema en particular; descifra las escrituras y lenguas desconocidas; recoge y cataloga manuscritos, etc.
2) La interpretación o el <i>intellectus fidei</i> :	Se esfuerza por comprender la significación de los datos; capta su contexto histórico, las circunstancias e intenciones del autor. Está en relación con las teorías del conocimiento, la epistemología y la hermenéutica.
3) La historia (sobre todo en relación con la historia doctrinal cristiana):	Nos enseña dónde (lugares, territorios), quiénes (personas, pueblos) hicieron tal o cual cosa; de modo que especifica las acciones humanas en el tiempo y en el espacio.
4) La dialéctica:	Se ocupa de lo concreto, de lo dinámico y de lo contradictorio (puntos de vista divergentes), y encuentra, por tanto, abundante material en la historia de los movimientos cristianos. Su objetivo es lograr un punto de vista englobante.
5) La explicitación de los fundamentos:	Puesto que la conversión ³⁷ es básica para la vida cristiana, una objetivación de la conversión constituirá los fundamentos de la teología.
6) El establecimiento de las doctrinas:	Las doctrinas expresan juicios de hecho y juicios de valor; por lo tanto, su campo no es sólo la dogmática, sino también la teología moral, la espiritual y la pastoral.

³⁷ Para Lonergan: "La conversión supone una nueva comprensión de sí mismo; más radicalmente todavía, hace surgir un nuevo yo que hay que comprender. Consiste en despojarse de lo viejo y revestirse de lo nuevo. (...) La conversión tiene tres dimensiones. Es intelectual en cuanto que mira a nuestra orientación hacia lo inteligible y lo verdadero. Es moral en cuanto que atiende a nuestra orientación hacia el bien. Es religiosa en cuanto que se refiere a nuestra orientación hacia Dios. Estas tres dimensiones son distintas, de forma que la conversión puede tener lugar en una dimensión sin verificarse en las otras dos, o bien en dos dimensiones y no en la tercera. Pero al mismo tiempo las tres dimensiones son solidarias, por lo que la conversión en una conduce a la conversión en las otras, mientras que el fallo en una prepara para el fallo en las demás.", B. LONERGAN (1987), "Unidad y pluralidad: la coherencia de la vida cristiana", en: NEUFELD (ed), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, 133-144, 142s.

7) La sistematización:	Los hechos y los valores afirmados en las doctrinas suscitan nuevas cuestiones. La sistematización se esfuerza por hacerles frente: elabora sistemas adecuados de conceptualización, elimina las contradicciones aparentes y tiende a comprender las realidades espirituales.
8) La comunicación:	Se ocupa de las relaciones existentes entre la teología y las otras esferas de la vida: mediante relaciones interdisciplinarias con el arte, el lenguaje, la literatura, y las otras religiones; en diálogo con las personas de distintas culturas y clases; a través de los medios que permiten una mayor adaptación a cada lugar y tiempo.

Si se tienen en cuenta las dos primeras operaciones, la del *auditus fidei* que recoge los datos y la del *intellectus fidei* en su función directamente interpretativa, se ve claramente la importancia de la dimensión hermenéutica en el método de la teología. Por otra parte, el papel de la *dialéctica* y de la *explicitación de los fundamentos*, en las que se pone en juego la decisión y la conversión del sujeto cognoscente, afectan indirectamente en el proceso de conocimiento a modo de “precomprensión”. Al respecto, y destacando estas dimensiones como aportes significativos de Lonergan para entender el influjo de la teología en el diálogo interdisciplinar, Scannone afirma que “detrás de los conflictos de paradigmas, enfoques, interpretaciones y apreciaciones dentro de cada una de esas ciencias, se dan –como ya queda dicho– opciones teóricas diferentes, a su vez influidas indirectamente por diferentes opciones existenciales, entre las que se destaca la opción por o contra la fe” (Scannone, 1990b, 72).

El lugar de la interpretación en el método teológico

La *interpretación en cuanto especificación funcional* en teología se relaciona con la investigación, la historia, la dialéctica, la explicación de los fundamentos, el establecimiento de las doctrinas, la sistematización y la comunicación, ya que depende de ellas y éstas dependen, a su vez, de la interpretación. No obstante, ella tiene su propia función y su manera específica de obrar, que Lonergan la presenta en conexión con el sentido común:

Siguiendo una terminología bastante extendida, entiendo por ‘hermenéutica’ los principios de interpretación y por ‘exégesis’ la aplicación de estos principios a una tarea particular. La tarea que se pretende realizar es la interpretación de un texto, pero nuestra presentación será tan general que puede ser aplicada a cualquier tarea exegética. (...) Sin embargo, además del modo sistemático de las operaciones cognitivas existe también el modo del sentido común. Éste último es común no a todos los hombres de todos los países y de todos los tiempos, sino a los miembros de un grupo humano comprometidos en una comunicación efectiva entre sí. (Lonergan, 1988, 149-150)

Entre los aspectos relativos al *modo del sentido común* se cuentan, según Lonergan, una gran variedad de tiempos y culturas. Lo que puede variar son los horizontes, valores, intereses, desarrollo intelectual y experiencias, de quienes están comprometidos en una comunicación efectiva entre sí; de este modo, la expresión puede tener componentes intersubjetivos, artísticos y simbólicos diversos.

Asimismo, se dan en la actualidad *cuatro factores* que hacen más complejo el funcionamiento de la interpretación y que desafían fuertemente al método teológico: 1. El surgimiento de una conciencia a la vez mundial e histórica, que permite reconocer la pluralidad de las culturas a lo largo del tiempo; 2. El progreso de las ciencias humanas, para las cuales la categoría de la significación es fundamental, que plantea la exigencia principal de la interpretación; 3. La confusión reinante en la teoría del conocimiento y en la epistemología, que

afecta también a la interpretación como un modo particular de conocimiento del texto³⁸; 4. La modernidad, con su pretensión de crear su propio mundo y no reconocer la tradición y la autoridad, que elabora una visión propia y reinterpreta las visiones del pasado.

Por otra parte, Lonergan distingue los distintos *niveles* en los que opera la interpretación (ver Esquema 3), desde los relativos a las operaciones exegéticas básicas hasta la significación del texto, pasando por la autocomprensión o “precomprensión” –ligada como se indicó antes al momento de la dialéctica y la explicitación de los fundamentos–.

Esquema 3 – Niveles de la interpretación en el método teológico

NIVELES DE LA INTERPRETACIÓN	DESCRIPCIÓN
1.operaciones exegéticas básicas	Son tres: 1. comprender el texto; 2. juzgar la exactitud de la propia comprensión del texto; 3. establecer lo que uno juzga que es la comprensión correcta del texto.
2. entender el objeto	Supuesta la distinción entre el estudiante y el exegeta, la tarea del último es sobre todo saber qué objetos, reales o imaginarios, tenía en mente el autor del texto. Para esta operación no es posible apoyar el “principio de la cabeza vacía” –que equivale a un intuicionismo ingenuo–, ya que la labor del intérprete no se reduce a observar signos.
3.entender las palabras	Tanto en la conversación como en la lectura, el autor puede estar hablando de algo y el lector puede estar pensando en otra cosa. Por eso, el intérprete considera la posibilidad de su equivocación. Lee y relee, como una forma de desarrollar el sentido común.
4. entender al autor	Cuando el sentido de un texto es obvio, entendemos con el <i>autor</i> y a través de sus <i>palabras</i> el objeto al cual se refiere con ellas. Cuando la lectura produce poca intelección y muchos enigmas, se exige un mayor entendimiento del autor (su país, su lengua, su época, su cultura, su manera de vivir y su mentalidad), es decir, un entender lo que el autor diría en cualquiera de las situaciones que se presentan comúnmente en su lugar y tiempo.
5. entenderse a sí mismo	Los grandes textos no sólo están más allá del horizonte de sus intérpretes, sino que pueden exigir –además de una ampliación del horizonte– una conversión intelectual, moral o religiosa. En este sentido, el intérprete llegará a conocer el objeto en cuestión en la medida en que impulse el proceso auto-correctivo de aprendizaje y sea capaz de cambiar sus puntos de vista. Esta dimensión existencial del problema de la hermenéutica se entronca con la cuestión de la tradición o <i>Vorverständnis</i> (pre-comprensión), ante las cuales el intérprete debe ejercer una función crítica.
6. juzgar si la propia interpretación es correcta	El criterio para este juicio consiste en preguntarse si las intelecciones son invulnerables, si alcanzan el punto neurálgico, si tocan <i>todas</i> las cuestiones pertinentes, de manera que no queden cuestiones ulteriores susceptibles de conducir a nuevas intelecciones.
7. una clarificación	El intérprete puede reconstruir, de manera unificada, la red de preguntas y respuestas que han conducido al autor en el desarrollo de su pensamiento, lo cual no quiere decir que el intérprete entienda el texto mejor que el autor.

³⁸ Señala Lonergan que sólo mediante una clara y correcta aplicación del método teológico se pueden distinguir las distintas operaciones funcionales –hermenéutica, historia, dialéctica, etc.– y que “lo que más impresiona en las discusiones contemporáneas sobre la hermenéutica es el hecho de que se tratan todas estas cuestiones como si fueran hermenéuticas”, cf. *Método en teología*, 151.

8. establecer la significación del texto	La finalidad específica de la interpretación es <i>entender</i> ; y lo que busca la intelección no es entender los objetos que pertenecen a la sistematización, sino entender los textos que pertenecen a la primera fase de la teología. Se trata de la teología no en cuanto se dirige al presente, sino como escucha del pasado. Según Gadamer, únicamente se capta el sentido de un texto cuando se ponen de relieve sus implicaciones para la vida contemporánea.
--	--

El aporte de Lonergan, tanto el referido a la operación funcional de la interpretación en relación con las otras operaciones, como el de explicitación de los niveles de aplicación de la interpretación, permite entender su propuesta como la de un método con una fuerte dimensión hermenéutica. Desde el punto de vista interdisciplinar, un aporte muy importante es el del *momento dialéctico* –como ha destacado Groppa en su trabajo– porque tiene en cuenta el “conflicto de las interpretaciones” como parte integral y esencial del método, tanto en las ciencias particulares como en la filosofía y teología. Asimismo, la precomprensión cristiana, ligada al *momento de los fundamentos*, incide indirectamente sobre los objetos formales de las distintas ciencias a modo de una cierta “ordenación o prioridad de orden” entre los puntos de vista (Scannone, 1990b, 72-73.77).

3.1.3. Teologías contextuales y círculo hermenéutico

Una vez clarificada la cuestión del modelo hermenéutico en teología y el lugar de la interpretación en el método según la propuesta de Lonergan, se presenta una ejemplificación desde las teologías contextuales y en particular en el ámbito de las teologías latinoamericanas. El problema de la *contextualidad en teología* es parte de la reflexión sobre su estatuto epistemológico. Todo texto teológico está en conexión con la realidad de la situación del teólogo y con el contexto concreto en que se desarrolla este discurso. Esta contextualización puede entenderse como “un esfuerzo intencional y reflejo de hacer teología en y para un determinado contexto; esfuerzo que, además, es emprendido por los que pertenecen a dicho contexto, utilizando sus recursos intelectuales, religiosos y espirituales”³⁹.

En el posconcilio, se pueden reconocer *diferentes tipos* de teologías contextuales: primero, las referidas al diálogo entre el contexto y el mensaje cristiano, que desarrollan dos modelos diferentes: el desplazamiento o integración de elementos culturales en la praxis eclesial, y la inculturación que intenta una hermenéutica de la cultura; segundo, las teologías socio-económicas –entre las cuales se elencan la teología política, la teología de la liberación, la teología negra y la teología feminista–, cuya finalidad no es sólo proponer el mensaje en un contexto específico, sino a la vez cambiar el mismo contexto. Mientras que en el primer grupo la hermenéutica se articula sobre la cultura o la religión, que aportan elementos para enriquecer la interpretación de la revelación y descubrir en ella nuevas dimensiones; en el segundo, la contextualidad lleva a una hermenéutica en función de un programa de liberación. En este caso, como señala Chappin,

El método se hace inductivo: el punto de partida es la experiencia concreta que, como realidad histórica, suscita constantes interrogantes; la revelación –leída como la acción ininterrumpida de Dios en la historia– se ve interrogada desde un ángulo concreto, con la esperanza de encontrar en ella la luz necesaria para interpretar la situación concreta y poderla cambiar para mejor. (Chappin, 1992, 1499)

³⁹ M. CHAPPIN (1992), voz “Teologías”, en: R. LATOURELLE – OTROS (dir), *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid, 1475-1503.

Por último, una *nueva fase* para la contextualización de la teología comienza cuando se adopta el “programa” de una teología particular contextualizada en un nuevo espacio o situación, como puede verse, ejemplarmente, en el caso de la teología negra aplicada a África del Sur o en el del feminismo en el contexto del tercer mundo⁴⁰. En este sentido, la distinción entre “contextos” y “flujos” planteada por Robert Schreiter se presenta como muy aclaratoria: desde una perspectiva de interculturalidad y globalización, los contextos particulares se modifican y transforman bajo el impacto de diferentes flujos globales provenientes de otros ámbitos culturales⁴¹. En términos de Chappin, en la promoción y apertura hacia una *teología planetaria*, se supera el riesgo de parcialidad o “provincialismo” contenido en las teologías contextuales.

Círculo hermenéutico y mediación social

En el ámbito latinoamericano, las contribuciones de J.C. Scannone a la caracterización y sistematización de las teologías contextuales han sido permanentes y constituyen un aporte notable.⁴² Deletreando los aspectos metódicos de la teología de la liberación formulada desde los inicios por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, el filósofo argentino Juan Carlos Scannone caracteriza a la *teología en perspectiva latinoamericana* como una “teología en contexto” mediante tres notas: “perspectiva, eficacia histórica, contribución (particular) a lo universal” (Scannone, 1986, 137).

Tal como lo explica Scannone, en la primera fase del círculo hermenéutico de la teología de la liberación se intenta la lectura teológica de la realidad, de los signos de los tiempos propios del contexto histórico, social y cultural. Se trata de una verdadera “hermenéutica dogmática”, pues en ella se intenta comprender la verdad de Dios en la historia y sobre la verdad histórica, la cual se corresponde a las cuatro primeras especializaciones funcionales de Lonergan (Scannone, 1986, 141). Por otra parte, los hechos sociales requieren no sólo una lectura global, sino además la mediación del *análisis social*: “la teología como ciencia deberá utilizar, para su conocimiento, la mediación de las ciencias humanas y sociales, es decir, la del análisis científico social (histórico y cultural): en una palabra, *la mediación analítica*” (Scannone, 1986, 142).

En el plano del método, la pregunta es cómo se articulan epistemológicamente el conocimiento teológico y el sociológico, ya que sus objetos formales son diferentes. La mediación socioanalítica *media* el conocimiento propiamente teológico proporcionándole una elaboración científica de su objeto material y es *analítica* porque, aunque se trata del estadio del ver o aprehender datos, no es un ver meramente intuitivo sino elaborado por las ciencias. En esta integración epistemológica, se han de superar diversos obstáculos (cf. Esquema 4) para articular de modo positivo y recto la mediación analítica. En este sentido, Clodovis Boff pro-

⁴⁰ Para un panorama global de la evolución de las teologías contextuales latinoamericanas, con especial atención al cruce “pobreza y género”, ver Anexo 1: “Teologías ante el reto de la pobreza. Reflexiones desde el itinerario latinoamericano y la perspectiva de las mujeres”.

⁴¹ Ver R.J. SCHREITER (1996), *The changing contexts of intercultural theology: a global view*, *Studia missionalia* 45, 359-380, en especial 369ss. Para Schreiter –Catholic Theological Union, Chicago–, a la luz de las teologías contemporáneas, se podría hablar de al menos cuatro flujos globales: liberación, feminismo, ecología y derechos humanos.

⁴² Baste citar, en este sentido, su primer estudio panorámico y otros relacionados con el tema: J.C. SCANNONE (1987), “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes y etapas”, en: NEUFELD (ed), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, 384-418; J.C. SCANNONE (1986), *El papel del análisis social en las teologías de la liberación contextualizadas*, *Stromata* 42, 137-158; J.C. SCANNONE (1990a), *Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la teología de la liberación*, *Stromata* 46, 293-336; J.C. SCANNONE (1994), *Situación de la problemática del método teológico en América Latina*, *Medellín* 78, 255-283; J.C. SCANNONE (1997), “Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana”, en: R. FERRARA – C. GALLI (ed), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires, 121-141.

pone como ayuda la *mediación hermenéutica*: la *materia* que debe ser trabajada teológicamente (objeto material) la proporcionan las ciencias de lo social; y, en cambio, el *instrumental teórico de lectura* (los principios y las categorías de comprensión y los criterios de verdad) son proporcionados por la teología. En este marco, el producto teórico es la teología de lo secular, histórico y social.

Según Scannone, la visión de Boff merece una corrección en tanto que el objeto material *completo* de la teología de la liberación contextualizada es la historia real y concreta, y no solamente el producto teórico elaborado por las ciencias sociales. Esta observación quiere indicar que cada ciencia humana sólo tiene en cuenta un aspecto regional o parcial de algo humano global –como son la historia, los acontecimientos y la praxis histórica–.

Esquema 4 – Obstáculos epistemológicos entre el análisis social y la teología

empirismo	Pretende una lectura inmediata o meramente intuitiva de la realidad histórica y social, sin mediación del análisis crítico y explicativo.
teologismo	Postula que sólo la teología y su mediación filosófica bastan para conocer y juzgar la realidad social, política, cultural, etc., sin reconocer el aporte específico de las ciencias humanas y sociales.
bilingüismo	Sin negar la mediación analítica, concibe mal su integración: yuxtapone el análisis social a la reflexión teológica sin articularlos entre sí.
mezcla semántica	Combina el análisis social y la teología sin articularlos debidamente, de modo que confunde los niveles epistemológicos y sus correspondientes pertinencias semánticas (objetos formales)

Siguiendo los aportes de B. Lonergan, Scannone plantea algunos criterios para el discernimiento teológico de la mediación socioanalítica. Conforme a las cuatro primeras operaciones funcionales que se dan en cada fase de la teología, en la primera fase del círculo hermenéutico de una teología contextualizada se pueden distinguir cuatro pasos o momentos: 1. el *ver y analizar* los datos históricos y sociales; 2. el *comprender*, a la luz del objeto formal de la teología, su *sentido* teológico; 3. el *juicio reflexivo y crítico* acerca de los mismos partiendo de los principios de la fe; y 4. el discernimiento *práctico* de las interpretaciones (aún ideológicas) de la situación histórica, y de la dialéctica de oposición que se da entre ellas. Para evaluar el recto uso de la mediación socioanalítica, es necesario tener en cuenta estos cuatro momentos, tanto en la teología como en las ciencias sociales: “en ellas no se trata sólo de una mera *aprehensión de datos* brutos, sino también de su *interpretación teórica*, del *juicio crítico de verdad* acerca de ella, y de la *valoración* que lo acompaña cuando se elige tal interpretación en vez de otra” (Scannone, 1986, 146). Dadas sus implicancias éticas, vale la pena explayarse más sobre la operación funcional del discernimiento práctico. Para Scannone, se trata de un discernir “racionalmente crítico” y a la vez “ético y salvífico”:

Aquí se trata del discernimiento *práctico pero metódico* de la mediación socioanalítica en su momento valorativo; pues, en cuanto ella implica valoraciones humanas de lo humano, es implícitamente ética, y ha de ser discernida por criterios *éticos y evangélicos* (teológico-espirituales y teológico-prácticos). Pues en la opción por tal o cual teoría social, tal o cual método de análisis o modelo analítico, etc., se da, además del momento propiamente teórico, un ‘plus’ ético no reducible a análisis, ya que se trata de una opción. Esta, sin embargo, aunque es libre, no es arbitraria: de ahí la posibilidad de criterios para discernirla y valorarla. (Scannone, 1986, 147)

En definitiva, para Scannone, este discernimiento del bien supone una conversión – intelectual, ética y religiosa –, la que en el contexto latinoamericano se concretiza en la “o p-

ción preferencial por los pobres”: “las conversiones ética y cristiana, para ser plenamente auténticas, deben implicar también una conversión histórica, la cual en la actual circunstancia de América Latina es necesariamente una conversión al pobre” (Scannone, 1986, 148)⁴³.

En la segunda fase del círculo hermenéutico, se ponen en juego las cuatro últimas operaciones funcionales del método, que son las de la “teología mediada”. Porque, desde la opción preferencial por los pobres y la conversión no sólo teológica y ética, sino también histórica que ella implica, se abre un nuevo horizonte de comprensión contextualizada. Los pasos a seguir, de acuerdo a las cuatro operaciones funcionales siguientes, son: 1. la *tematización* de ese nuevo horizonte hermenéutico en *categorías fundamentales* de lectura e interpretación (teología fundamental); 2. la recomprender de las *afirmaciones centrales de la fe* desde la perspectiva abierta (teología dogmática y mediación hermenéutica); 3. la recomprender *especulativa* de dichas afirmaciones centrales de la fe y de su *interconexión* (teología especulativa); 4. las *mediaciones práctico-pastorales*, que corresponden al “obrar” (teología práctica).

La clara recuperación que hace Scannone de la tradición teológica latinoamericana y su método (Scannone, 1990a, 293ss; 1994, 255ss), junto a sus aportaciones sobre el uso de las mediaciones sociales en teología (Scannone, 1986, 137ss), permite valorar las contribuciones de las teologías contextuales al diálogo entre teología y ciencias sociales, así como apreciar un modelo de articulación de las mediaciones socio-analítica, hermenéutica y práctica.

3.1.4. A. Fortin-Melkevik: paradigma hermenéutico y prácticas interdisciplinarias

La teóloga canadiense Anne Fortin-Melkevik realiza una profundización del paradigma hermenéutico a partir del pensamiento filosófico de Paul Ricoeur y presenta su utilidad para la práctica interdisciplinaria⁴⁴. La oportunidad de su reflexión para el itinerario iniciado en este apartado, nos permite visualizarla como momento de confirmación y culminación en nuestra búsqueda de un modelo teórico apto para el diálogo entre las disciplinas. En su estudio sobre *Los métodos en teología*, resume con brevedad su enfoque acerca de la interacción entre la teología y las otras disciplinas:

La interdisciplinariedad es hoy una práctica corriente en teología. (...) La interacción entre la disciplina teológica y las otras disciplinas consistió al principio en un impacto sobre la teología de conceptos y de categorías elaboradas en otros marcos. Sin embargo, si se puede decir que la autocomprensión de la ciencia teológica se ha visto cambiada por su diálogo con otras disciplinas, también puede decirse que la teología ha transformado, desarrollado y reforzado su identidad como disciplina por el contacto con racionalidades y prácticas de lectura venidas de otros lares. (Fortin-Melkevik, 1994, 147-148)

⁴³ Para un estudio detallado de este punto, ver R.E. DE ROUX (1997), *Aportes de Bernard Lonergan para una teología en opción preferencial por el pobre*, *Theologica Xaveriana* 47, 381-414.

⁴⁴ La autora se ha doctorado en antropología religiosa e historia de las religiones en la universidad de París-Sorbona y, en ciencias teológicas, en el Instituto Católico de París con el tema « Pour une théorie rationnelle de l'herméneutique en théologie » (1991). Entre sus artículos, ver A. FORTIN-MELKEVIK (1990), *Herméneutique et rationalité : L'apport des théories herméneutiques de Habermas et de Ricoeur à la théologie*, *Le Supplément* 174, 123-142 ; A. FORTIN-MELKEVIK (1991), *L'exigence universaliste en éthique : natures de l'homme et éthiques*, *Le Supplément* 179, 157-173 ; A. FORTIN-MELKEVIK (1993), *Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines : herméneutique et narratologie*, *Laval Theologique et Philosophique* 49/2, 223-231 ; A. FORTIN-MELKEVIK (1994), *Los métodos en teología. El pensamiento interdisciplinar en teología*, *Concilium* 256, 147-159.

Con razón plantea Anne Fortin-Melkevik que un examen del *cómo* de las diversas prácticas interdisciplinarias, no puede separarse del estudio del *por qué* de la teología y de su función específica. La “apertura al mundo” de la teología contemporánea, en correspondencia con el espíritu de renovación del Concilio, ha sido, de hecho, una de las razones que han acelerado su entrada en el debate y en la práctica de la interdisciplina:

Una de las causas de la práctica generalizada de la interdisciplinariedad en la teología contemporánea consiste en la introducción de nuevos *objetos* que se han impuesto a la reflexión. El interés, después del Vaticano II, por la *experiencia*, la *praxis*, el *pluralismo*, y un poco más tarde por el *lenguaje*, el *texto*, el *relato*, ha ampliado el campo de los objetos disponibles para el análisis teológico. (Fortin-Melkevik, 1994, 149)

Como consecuencia de los nuevos intereses por parte de la teología, comienza un acercamiento progresivo a las ciencias sociales, a las ciencias humanas y a las ciencias del lenguaje, a fin de buscar instrumentos adecuados para captar esas “nuevas realidades”. La inversión de las problemáticas sucede cuando, en vez de objetos, esos campos se convierten en *condiciones de posibilidad e incluso de aparición del discurso teológico*, lo cual equivale a decir que la *ratio* teológica se ha visto transformada por otras racionalidades científicas: “El campo de la *experiencia*, por ejemplo, abordado al principio como un campo nuevo al lado de los campos tradicionales de la reflexión teológica, permitió luego la introducción masiva de las ciencias sociales y humanas en la teología” (Fortin-Melkevik 1994, 149).

En atención a la evolución y clasificación de *las prácticas interdisciplinarias*, desde el punto de vista del método en la teología, Fortin-Melkevik señala cuatro modos significativos en un ensayo de reconstrucción ideal-típica de los campos epistémicos implícitos que privilegia los conceptos de “sujeto” y de “sentido” (ver Esquema 5):

Esquema 5 – Prácticas interdisciplinarias según Fortin-Melkevik

1. La práctica de <i>importar los conceptos y las categorías de otras disciplinas</i> al campo teológico, pero separadamente de los cuerpos teóricos que les daban sentido.	La interdisciplinariedad queda limitada a la adopción de un vocabulario. La <i>ratio</i> teológica controla el discurso y no pone nada en cuestión, es decir, se hace dadora de sentido a priori. La aportación de las ciencias sociales y humanas, en este contexto, consiste en ofrecer una contribución para la expresión de este sentido. La teología se presenta como <i>sujeto de conocimiento</i> al servicio de la objetividad de la Verdad.
2. La práctica del <i>abandono radical de la ratio teológica</i> –y su marco metafísico– en vistas a la aceptación del marco epistemológico de las ciencias sociales.	En este caso, la interdisciplinariedad consiste en hacer del teólogo un sociólogo, un historiador, etc., conservando un interés particular por lo relativo a la teología, pero sin mantener la valoración de la teología como saber pertinente para decir <i>sentido</i> . La teología interioriza y apropia el <i>sujeto empírico de las ciencias sociales y humanas</i> .
3. La práctica de la <i>introducción del paradigma hermenéutico</i> , salido de las ciencias del lenguaje. La pertinencia y la legitimidad del acto teológico interpretativo se establecen ante la co-	Bajo el influjo de Rudolf Bultmann ⁴⁵ , el <i>sujeto</i> se convirtió en sujeto interpretante, cuya cuestión juega un papel decisivo en el desvelamiento del <i>sentido</i> . Tal sentido, que escapa al modelo deductivo de la teología, también escapa del control de los modos de convalidación exteriores a la <i>ratio</i> teológica. El ideal epistemológico de la teología se ha convertido en un ideal interpretativo –más adecuado, como

⁴⁵ Sobre la teología protestante de R. Bultmann, discípulo de K. Barth y proveniente del contexto histórico-cultural relacionado con M. Heidegger, y la orientación hermenéutica de la teología, ver J.L. ILLANES – J.I. SARANYANA (1995), *Historia de la Teología*, BAC, Madrid, 346ss.

<p>munidad de fe.</p>	<p>espacio para la especificidad del acto teológico, que el paradigma de las ciencias sociales y humanas–, sin que la experiencia religiosa pueda reducirse a la experiencia hermenéutica.</p>
<p>4. La práctica y el interés por el <i>análisis estructural</i> en teología, que ha permitido una nueva concepción del alcance interpretativo del proyecto teológico.</p>	<p>La apertura progresiva del análisis estructural a las disciplinas de la semántica, retórica, semiótica o pragmática, permitió a la teología acentuar el trabajo de la lectura en cuanto modo primero. Privada de su acceso privilegiado y a priori al sentido, la teología recurre al compromiso del lector como <i>sujeto creyente</i>, lo cual posibilita una profundización y maduración de la práctica de la interdisciplinariedad en la teología.</p>

Las dos primeras prácticas mencionadas por Fortin-Melkevik se plantean como inadecuadas: en la primera, porque se importan conceptos y categorías de otras disciplinas pero no da un real intercambio entre las disciplinas –el sujeto de conocimiento y la definición del sentido le corresponden a la teología, mientras que las ciencias humanas y sociales aportan sólo a la expresión de ese sentido–; en la segunda práctica, se invierte la relación, se acepta el marco epistemológico de las estas ciencias, pero de tal modo que sustituye o elimina la racionalidad teológica –tampoco, en este caso, hay interacción e interfecundación–. Desde el punto de vista de la teología, la autora reconoce que el *paradigma interpretativo* introduce un cambio en el ámbito del sujeto –que se torna intérprete– y que esta racionalidad es más adecuada para el teólogo que la propia de las ciencias sociales (Fortin-Melkevik, 1994, 153). Por último, la práctica derivada del interés por el análisis estructural en teología, posibilita una nueva concepción del alcance interpretativo en esta disciplina que pone el acento en el trabajo de lectura. Lo que resulta claro en la visión de la teóloga canadiense es que la interdisciplina no consiste simplemente en la apertura a otras disciplinas, como se ve en las dos primeras prácticas, sino que, además, debe darse la adopción de definiciones epistemológicas referidas al sujeto y al sentido.

Luego del panorama de las prácticas interdisciplinarias, la autora propone el modelo teórico del arco hermenéutico como condición de posibilidad para la interdisciplinariedad en teología: “Paul Ricoeur ha sido sin duda uno de los teólogos más distinguidos en la práctica de la interdisciplinariedad en teología” (Fortin-Melkevik, 1994, 154). El aporte fundamental del filósofo radica en su preocupación por la inscripción, en un mismo “arco hermenéutico”, de la *explicación* y la *comprensión*, como fundamento teórico de la integración. Sobre su significado para la teología, señala la teóloga que: “El modelo ideal propuesto por Ricoeur ha permitido establecer ciertos puentes entre los paradigmas de la exégesis histórico-crítica, de la teología bíblica y de la exégesis sincrónica, o entre la teología histórica y las ciencias sociales y humanas” (Fortin-Melkevik, 1994, 155). Y, en otro contexto, agrega que: “La tentativa de conciliación, por parte de Ricoeur, entre hermenéutica, fenomenología y narratología, implica un cambio decisivo en la historia de la interpretación en teología” (Fortin-Melkevik, 1993, 230; 1990, 130ss). Queda para el próximo apartado la explicación sobre P. Ricoeur.

El aporte de Anne Fortin-Melkevik, junto a otras investigaciones como la de la teóloga alemana Margit Eckholt sobre teología e interculturalidad desde el aporte de la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur⁴⁶, confirman la validez del paradigma interpretativo para el

⁴⁶ Ver M. ECKHOLT (2002), *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Herder, Freiburg – Basel – Wien. De la misma autora, ver M. ECKHOLT (2000), *Reflexión teológica con Paul Ricoeur. De la modernidad quebrada a una nueva comprensión de la cultura*, en: V.R. AZCUY (coord.), *Semillas del siglo XX. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas*, Proyecto 36, 206-225.

trabajo interdisciplinar. Fortin-Melkevik tiene la virtud, además, de explicarnos por qué la teología se encuentra ante la exigencia de asumir el aporte de las disciplinas humanas y sociales, y cómo éstas han transformado su racionalidad.

Las incursiones en el ámbito del método teológico, en vistas a encontrar un paradigma teórico apto para el diálogo entre las disciplinas, han puesto de relieve la importancia decisiva de la dimensión hermenéutica en la teología y en su apertura a las realidades contextuales e históricas. Tanto desde el punto de vista del modo de hacer teología, con la teología hermenéutica (Geffré, Schillebeeckx y otros), como en la articulación de la operación funcional de la interpretación en el método teológico, en diálogo con la dialéctica y la explicitación de los fundamentos (Lonergan), la teología actual se presenta enriquecida por la dimensión hermenéutica. En el contexto latinoamericano, la articulación de la mediación social, hermenéutica y práctica (Scannone – Boff), muestra nuevas formas de entender el método teológico, orientadas a un decidido compromiso histórico con la realidad presente. Finalmente, la reflexión en clave interdisciplinaria de Fortin-Melkevik, posibilita dar un paso de la colaboración instrumental de las ciencias sociales en la teología a la introducción del paradigma hermenéutico como espacio de prácticas de interacción entre las disciplinas. Para ella: “La interdisciplinariedad [en teología] no es una finalidad en sí, sino el camino que hoy toma la *ratio* teológica para responder a su exigencia interna y a los contextos externos” (Fortin-Melkevik, 1994, 159).

3.2. El paradigma interpretativo de P. Ricoeur y la consonancia en sociología

En esta sección, se presenta la contribución filosófica de Paul Ricoeur⁴⁷ como mediación para el diálogo entre la teología y las ciencias sociales, particularmente en su propuesta del círculo hermenéutico como integración entre el explicar y comprender. Por otra parte, dado que en la sección anterior se ha trabajado desde el ámbito teológico, resta completar la consonancia desde el punto de vista de la sociología. Para ello, se propone a modo ilustrativo, en esta ocasión⁴⁸, la posición metódica de Anthony Giddens, con particular atención a su visión sobre la “doble hermenéutica”.

3.2.1. Paul Ricoeur: la integración del “explicar” y “comprender”

El filósofo protestante Paul Ricoeur, quien ha contribuido notablemente desde su pensamiento al quehacer teológico (Eckholt, 2000, 207), establece tres momentos dentro de su arco hermenéutico: 1. la precomprensión; 2. la explicación, que es el momento en que intervienen las diferentes disciplinas de las ciencias sociales, de las ciencias humanas y de las ciencias del lenguaje; 3. la comprensión final mediatizada por esas ciencias. Así, se ha posibilitado la interdisciplinariedad entre las diversas disciplinas que contribuyen a establecer la explicación y, por otro, entre el momento de la explicación y el de la comprensión.

El debate entre explicar y comprender es antiguo. Concierno a la vez a la epistemología y la ontología. (...) El objetivo de este ensayo es cuestionar la dicotomía que asigna a los dos términos, comprensión y explicación, dos campos epistemológicos distintos, referidos, respectivamente, a dos modalidades irreductibles del ser. (...) Al hablar de dialéctica me refiero a la consideración según la cual explicar y compren-

⁴⁷ Para una introducción, además de los trabajos de M. Eckholt ya citados, ver M. MACEIRAS (1979), “La antropología hermenéutica de P. Ricoeur”, en: J. DE SAHAGUN LUCAS (dir), *Antropologías del siglo XX*, Sigueme, Salamanca, 125-148.

⁴⁸ Queda pendiente, para futuros estudios, una profundización de Pierre Bourdieu y de otros exponentes del paradigma interpretativo en sociología –incluidos los del ámbito nacional–.

der no constituirían los polos de una relación de exclusión sino los momentos relativos de un proceso complejo que se puede llamar interpretación.⁴⁹

En su estudio *La acción considerada como un texto*, Ricoeur considera la noción de texto como un buen paradigma para el así llamado objeto de las ciencias sociales: “al igual que un texto, la acción humana es una obra abierta, cuyo significado está ‘en suspenso’ (...) la acción humana está abierta a cualquiera que pueda leer”. (Ricoeur, 1988, 59). El autor se pregunta, también, en qué medida se puede usar la metodología de la interpretación de textos como un paradigma para la interpretación en general en el campo de las ciencias humanas.

Según Ricoeur, la implicación principal del paradigma del texto para los métodos de las ciencias sociales es que ofrece un enfoque nuevo de la cuestión de la relación entre *erklären* (explicar) y *verstehen* (entender, comprender) en las ciencias humanas. En un intento de responder a la visión dicotómica de Dilthey, Ricoeur ensaya una hipótesis a partir de la objetivación implicada en la situación del discurso del texto; se trata del carácter dialéctico de la relación entre *erklären* y *verstehen*, tal como se pone de manifiesto en la lectura.

Existe una dialéctica entre el explicar y el comprender porque la situación escritura/lectura desarrolla una problemática propia que no es meramente una extensión de la situación hablar/escuchar constitutiva del diálogo. (Ricoeur, 1988, 61)

Los rasgos principales del paradigma se derivan del estado del mismo texto y constituyen su “objetividad”: 1. la fijación del significado, 2. su disociación de la intención mental del autor, 3. la exhibición de referencias no ostensibles, y 4. el ámbito universal de sus destinatarios. De esta “objetividad”, según Ricoeur, proviene una posibilidad de *explicar* que no proviene en modo alguno del campo de los acontecimientos naturales, sino de la misma esfera de los signos del texto. Y es en esta misma esfera de los signos que se enfrentan explicación y comprensión. Para considerar esta dialéctica el autor propone dos caminos: de la comprensión a la explicación y de la explicación a la comprensión, cuyo intercambio y reciprocidad nos brindarán una aproximación a la relación dialéctica.

De la comprensión a la explicación

La disyunción entre el significado y la intención crea una situación absolutamente original, que engendra la dialéctica de *erklären* y *verstehen*: “Si el significado objetivo es algo distinto de la intención subjetiva del autor, se puede interpretar de diversas maneras. Ya no se puede resolver el problema de la comprensión correcta mediante un simple regreso a la supuesta intención del autor.” (Ricoeur, 1988, 62)

La dialéctica del conjeturar y validar de E.D. Hirsch, en *La validez en la interpretación*, constituye para Ricoeur una figura de la dialéctica entre la comprensión y la explicación. ¿Por qué necesitamos un arte de conjeturar? ¿Por qué debemos “interpretar” el significado?. En términos generales, un texto debe ser interpretado porque no constituye una mera secuencia de oraciones, sino un todo, una totalidad; en términos concretos, el todo aparece como una jerarquía de temas, primarios o subordinados. El tipo de plurivocidad que corresponde a los textos considerados como todos está abierto a varias lecturas e interpretaciones.

El balance entre el conjeturar y el validar científicamente a partir de un texto constituye, para el autor, el complemento moderno de la dialéctica entre el entender y el explicar. Esto permite dar una significación al *círculo hermenéutico*, porque la conjetura y la validación están relacionadas circularmente en calidad de enfoques subjetivo y objetivo del texto. Ahora bien,

⁴⁹ P. RICOEUR (1988), *Hermenéutica y acción*, Docencia, Buenos Aires, 75-76.

¿En qué medida esta dialéctica entre conjeturar y validar es paradigmática para la totalidad de los campos de las ciencias humanas? Todos los expertos en las ciencias humanas saben bien que el significado de las acciones humanas, de los acontecimientos históricos y de los fenómenos sociales puede ser *interpretado* en varias formas diferentes. Lo que es menos sabido y comprendido es que esta perplejidad metodológica se funda en la naturaleza del propio objeto y que, por otra parte, no condena al científico a oscilar entre el dogmatismo y el escepticismo. Como lo sugiere la lógica de la interpretación de los textos, existe una *plurivocidad específica* en el significado de la acción humana. También la acción humana es un campo limitado de interpretaciones posibles. (Ricoeur, 1988, 64-65)

De la explicación a la comprensión

La dialéctica entre la comprensión y la explicación puede recibir un nuevo significado si se la toma en sentido contrario: de la explicación a la comprensión. Para Ricoeur, esta nueva *Gestalt* (figura) de la dialéctica proviene de la naturaleza de la función referencial del texto, que excede la situación dialogal común entre el orador y el oyente. Una de las posibilidades que surgen es tratar al texto como una entidad ajena al mundo; se trata de una forma de lectura que ejemplifican las diferentes escuelas *estructurales* de crítica literaria. El filósofo ilustra este modelo estructural a partir de la *Antropología estructural* de Claude Lévi-Strauss en su aplicación a los mitos: por medio del análisis estructural, un mito puede ser explicado, puesto de manifiesto en su lógica, pero no interpretado. En este caso, el texto es sólo un texto, por la suspensión de su significado para nosotros y la postergación de toda actualización por el habla presente.

¿De qué manera la “explicación” requiere la “comprensión” y plantea en una nueva forma la dialéctica interna que constituye la “interpretación” como un todo? –se pregunta Ricoeur. Para él, siguiendo la indicación de Lévi Strauss quien asigna al mito el hacer tomar conciencia de ciertas oposiciones y tender hacia su progresiva mediación, la función del análisis estructural consiste en conducir de una semántica de superficie –la del mito narrado– a una semántica de profundidad, la de las situaciones fronterizas que constituyen el “referente” último del mito. El análisis estructural como estadio entre una interpretación ingenua y una interpretación crítica permite ubicar la explicación y la comprensión en dos sectores diferentes de un único *arco hermenéutico*.

Lo que queremos comprender no es algo oculto *detrás* del texto, sino algo puesto de manifiesto *frente a él*. Lo que se debe comprender no es la situación inicial del discurso, sino lo que apunta hacia un mundo posible. (...) Comprender un texto es seguir su movimiento del sentido a la referencia, de lo que dice a lo que se refiere. (...) Aquello de lo cual nos apropiamos (*Aneignung*) no es una experiencia extraña, sino el poder de poner de manifiesto un mundo que constituye la referencia del texto. En mi opinión, este vínculo entre la manifestación y la apropiación es la piedra angular de una hermenéutica que pretendiera a la vez superar las fallas del historicismo y permanecer fiel a la intención originaria de la hermenéutica de Schleiermacher. (Ricoeur, 1988, 70-71)

3.2.2. El aporte de Ricoeur como paradigma válido para las ciencias humanas

Lo más interesante, para nuestro estudio es que Ricoeur propone esta dialéctica entre la explicación y la comprensión como un *paradigma válido* para todo el campo de las ciencias humanas. Primero, el modelo estructural, tomado como paradigma para la explicación, puede ser extendido más allá de las entidades textuales a todos los fenómenos sociales –por la analogía entre los signos lingüísticos y otras unidades de significado–. Segundo, la semántica de profundidad entre el análisis estructural y la apropiación cumple una importante función mediadora; en los fenómenos sociales, existe para el autor algo parecido a la semántica de profundidad: “las estructuras sociales son también intentos de enfrentar perplejidades exis-

tenciales, situaciones humanas difíciles y conflictos de hondas raíces”, por lo cual “presentan asimismo una dimensión referencial” (Ricoeur, 1988, 72). Tercero, no es posible comprender las pautas significativas de una interpretación de profundidad sin un compromiso personal similar al del lector; la extensión del concepto de apropiación a las ciencias sociales suscita objeciones –como ya es conocido–, ¿cómo asumir el paradigma de manifestación y apropiación sin destruir el concepto de *ciencia*?. Para Ricoeur, la solución no está en negar el compromiso personal en la comprensión de los fenómenos humanos, sino en restringirlo:

La comprensión es completamente *mediada* por la totalidad de los procedimientos explicativos que la preceden y la acompañan. La contrapartida de esta apropiación personal no es algo que se pueda *sentir*: es el significado dinámico que la explicación pone de manifiesto, que antes identificamos con la referencia del texto, es decir, con su facultad de revelar un mundo. (...) Esta restricción de la noción de compromiso personal no elimina el ‘círculo hermenéutico’. Este círculo continúa siendo una insuperable estructura de conocimiento cuando se la aplica a las cosas humanas, pero tal restricción le impide convertirse en un círculo vicioso. En el fondo, la correlación entre explicación y comprensión, entre comprensión y explicación, es el círculo hermenéutico. (Ricoeur, 1988, 73)

En síntesis, el aporte de Paul Ricoeur de recuperar el círculo hermenéutico como integración del explicar y el comprender, ofrece, tanto para la teología como para las ciencias humanas y sociales, una respuesta para los dilemas a nivel del método. Asimismo, al proponer una mediación válida al mismo tiempo para ambas disciplinas, se presenta como paradigma de confluencia para el diálogo interdisciplinario.

Si en el apartado 2.1., sobre las incursiones teológicas y filosóficas, han quedado de manifiesto las múltiples aplicaciones y ventajas del paradigma hermenéutico, tanto para el método teológico como para el diálogo interdisciplinario, a través de la aportación hermenéutica de Ricoeur, se abre una nueva propuesta de integración desde la mediación disciplinaria de la filosofía. Los “Aportes desde la sociología al marco epistemológico del proyecto Pobreza Urbana en la Argentina” elaborados por M. Macri se presentan en clara consonancia con la orientación de Ricoeur.

3.2.3. *Anthony Giddens: la “doble hermenéutica” como consonancia en sociología*

Al paradigma interpretativo desde la filosofía propuesto por P. Ricoeur, se sigue en la presentación, la consonancia desde la sociología a través de las reflexiones metódicas de Anthony Giddens. En *Las nuevas reglas del método sociológico*⁵⁰, que el sociólogo subtitula como “Crítica positiva de las sociologías comprensivas”, el autor se propone realizar una crítica “simpatética” o “constructiva” de aquellas sociologías que se ocupan de *la acción provista de sentido*. En ésta, como en otras obras, Giddens introduce la propuesta de una “doble hermenéutica” y de un “mutuo saber” como elementos importantes del método en las ciencias sociales:

La intersección de dos marcos de sentido como parte lógicamente necesaria de una ciencia social, el mundo social provisto de sentido tal como lo constituyen unos actores legos y los metalenguajes inventados por los especialistas en ciencia social; hay un constante ‘deslizamiento’ entre un marco y otro, inherente a la práctica de las ciencias sociales.⁵¹

⁵⁰ A. GIDDENS (1997), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.

⁵¹ A. Giddens, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995, 396.

Un saber sobre 'el ser con' en formas de vida, compartido con actores legos y observadores sociológicos; la condición necesaria para conquistar un acceso a definiciones válidas de actividad social. (Giddens, 1995, 398)

A partir de los conceptos de “doble hermenéutica” y de “saber mutuo”, Giddens indica un camino de convergencia en el marco de un diálogo interdisciplinar. De hecho, como él señala en *La constitución de la sociedad*, el analista social debe mostrarse sensible a la constitución espacio-temporal de la sociedad y, por ello, favorable a una “coincidencia entre disciplinas” que posibiliten una orientación de las ciencias sociales como un todo (Giddens, 1995, 311-312).

Al introducir la segunda edición de *Las nuevas reglas*, Giddens sitúa la hermenéutica doble en el contexto de los debates recientes en la filosofía y la sociología de la ciencia, nacidos de la observación –hoy admitida– sobre los rasgos hermenéuticos de la ciencia natural. El problema parte de la antigua diferenciación entre *verstehen* y *erklären* y de la correspondiente división de ciencias sociales y naturales: “la experimentación, que durante mucho tiempo pasó por ser la roca de base del conocimiento científico, se vio como un proceso que consiste en traducir y construir una información contextual” (Giddens, 1997, 20). En definitiva, en diálogo con Karen Knorr-Cetina⁵², el autor señala que las ciencias sociales y naturales no son tan diferentes: “si destacamos una hermenéutica doble sólo para la ciencia social, reforzamos una inveterada tendencia a pasar por alto el efecto cognitivo y práctico que la ciencia natural tiene sobre la vida de los individuos” (Giddens, 1997, 23). En el marco del diálogo interdisciplinario, queda planteada la pregunta sobre la posibilidad –al menos analógica o correlativa– de la hermenéutica doble en teología, que dejo por el momento sin responder.

La “doble hermenéutica”

La “doble hermenéutica” está ligada –según Giddens– al aspecto cultural, etnográfico o “antropológico” inherente a toda investigación social, ya que el sociólogo tiene por campo de estudio fenómenos que ya están constituidos en tanto provistos de sentido. Para “entrar” en este campo, la condición es llegar a saber lo que ya saben los actores para “ser con” en las actividades cotidianas de una vida social.

¿Qué hay de ‘hermenéutico’ en esta ‘hermenéutica doble’?. La justeza del término deriva del proceso doble de traducción o de comprensión que aquí interviene. Es tarea de las descripciones sociológicas mediar entre los marcos de sentido en cuyo interior los actores orientan su conducta. Pero esas descripciones son categorías de comprensión que también requieren un esfuerzo traductor dentro y fuera de los marcos de sentido que convienen a las teorías sociológicas. (Giddens, 1995, 310)

Según Giddens, queda claro entonces el sentido de “hermenéutica”. En términos de tarea del sociólogo, se presenta como un generar descripciones de conducta social a partir de la inmersión del observador en una forma de vida, para concretar la *mediación hermenéutica* de juegos de lenguaje. Pero si se tiene en cuenta que la generación de descripciones de actos por los actores cotidianos no es episódica respecto de la vida social, sino que integra absolutamente su producción, el *verstehen* se presenta no tanto como un método de las ciencias sociales, sino como la condición ontológica de la sociedad humana como es producida y reproducida por sus miembros (Giddens, 1997, 180ss). Vale la pena, en este sentido, citar cómo valora Giddens la hermenéutica propia del actor social:

⁵² Para la autora: “La investigación de la ciencia natural tiene su fundamento en una lógica situacional y se caracteriza por un razonamiento indicial del mismo tipo del que solemos asociar al carácter simbólico e interactivo del mundo social”, en: “Social and scientific method or what do we make of the distinction between the natural and social sciences?”, *Philosophy of the Social Sciences*, vol. 2, 1981. Citado por Giddens, 1997, 19.

Cada actor social competente es él mismo un teórico social, que como cuestión de rutina hace interpretaciones de su propia conducta, y de las intenciones, razones y motivos de otros en tanto integran la producción de la vida social. (Giddens, 1997, 184)

De este modo, el sentido “doble” de la hermenéutica se refiere a la doble vehiculización de conceptos por parte de actores y científicos sociales. Hay necesariamente una relación recíproca entre los conceptos empleados por los miembros de la sociedad y los utilizados por los observadores sociológicos. Los actores sociales comunican conceptos que forman parte constitutiva de lo que ellos hacen y los investigadores sociales lo hacen sin aislarse de la apropiación e incorporación potencial de estos conceptos en la acción cotidiana.

Precisamente, invirtiendo el “postulado de adecuación” de Schutz que plantea que los conceptos técnicos de la ciencia social tienen que poder ser reducidos de alguna manera a nociones legas de acción cotidiana, Giddens sostiene que el observador de ciencia social tiene que ser capaz primero de aprehender esos conceptos legos, es decir, penetrarlos *hermenéuticamente* en la forma de vida cuyas características quiere analizar y explicar.

El “mutuo saber”

Para entender la producción de interacción, Giddens señala la importancia del “saber mutuo”, al que recurren los participantes a modo de esquemas interpretativos para explicarse mutuamente lo que hacen. En este ámbito, es preciso aludir a la distinción que hace el autor entre “saber mutuo” y “sentido común”:

El saber mutuo no es corregible para el observador sociológico, que debe recurrir a él tal y cómo lo hacen los actores legos si quiere generar descripciones de su conducta; pero en la medida en que ese ‘saber’ puede ser representado como ‘sentido común’, como una serie de creencias fácticas, está en principio abierto a ser confirmado o no a la luz del análisis científico. (Giddens, 1997, 190)

Se plantea, en este punto, el delicado tema de la competencia entre los dos saberes y la posibilidad de una crítica desde uno de ellos. En su análisis, Giddens recuerda que tanto el empirismo como el objetivismo eliminan todo el problema de las definiciones sociales mediante el mutuo saber; mientras que, las posiciones comprensivas de la ciencia social parecen limitarse a la etnografía entendida como empresa hermenéutica de la “fusión de horizontes”. Para resolver el dilema, él propone la distinción entre saber mutuo y “sentido común”, aunque estas fases no sean siempre cómodamente separables: el primero denota el respeto que el analista social debe tener por la autenticidad de la creencia o por la *apertura* hermenéutica en la definición de una vida social; el segundo se refiere a las creencias proposicionales implícitas en la conducción de actividades cotidianas, de modo que –de alguna manera– las creencias son un saber mutuo considerado como una creencia falible.

Consciente de entrar en cuestiones epistemológicas y problemas hermenéuticos, Giddens enuncia los “criterios de credibilidad” y los “criterios de validez” para responder al tema. Los primeros quieren aclarar quién expresa las creencias, en qué circunstancias, en qué estilo discursivo (descripción literal, metáfora, ironía, etc.), y por qué motivos. La apreciación de los criterios de validez, por su parte, se gobierna por la conjunción de una “crítica interna” y una “crítica externa” –consecuencia de la primera– generada por la ciencia social.

La tarea principal de las ciencias sociales en orden a la crítica del sentido común es la de apreciar las razones como buenas razones por referencia a un saber del que los agentes legos simplemente carecen o que ellos imaginan de una manera diferente de la formulada en los metalenguajes de la teoría social. (Giddens, 1995, 362)

El autor presupone que es posible demostrar que ciertos artículos de creencia son falsos mientras que otros son verdaderos y, también, que una crítica interna –los exámenes críticos a que los especialistas en ciencia social someten sus ideas y pretendidos descubrimien-

tos– es intrínseca a lo que la ciencia social es como empresa colectiva. Como las creencias sociales son elementos constitutivos de aquello mismo sobre lo cual versan, la consecuencia de una crítica a una creencia falsa es una *intervención práctica* en la sociedad.

El aporte de Giddens

La comprensión que Giddens tiene de la sociología define su objeto como producido por los quehaceres activos de los sujetos; la producción y reproducción de la sociedad ha de ser considerada como una realización diestra por parte de sus miembros, situados históricamente, y no como una mera serie mecánica de procesos. Para hacer asequible la vida social como un “fenómeno” para la observación, el observador sociológico ha de tomar *su saber sobre ella* como un recurso por el cual la constituye como un “tema de investigación”. El “saber mutuo” no representa una serie de ítems corregibles, sino los esquemas interpretativos que utilizan los sociólogos y los actores sociales para “explicar” la actividad social. Los conceptos sociológicos obedecen a una hermenéutica doble: exigen del observador la inmersión en una forma de vida para llegar a conocerla y caracterizarla; y, a su vez, son apropiados por aquellos individuos para el análisis de cuya conducta fueron acuñados, convirtiéndose en rasgos integrales de esa conducta. Con la expresión “doble reflexividad”, de la socióloga argentina Ana Teresa Martínez, es posible sintetizar la visión de Giddens:

las ciencias sociales son doblemente reflexivas, porque también el objeto es un sujeto, porque todas las sociedades tienen un discurso sobre sí mismas que se relata siempre de modos diferentes desde cada punto del espacio social, diferenciado y jerarquizado. Porque nuestros informantes tienen una sociología espontánea desde la cual nos hablan.⁵³

3.3. La confluencia en el paradigma interpretativo: recuperación desde la teología

La recuperación desde Balthasar

Las aportaciones de Giddens sobre la “doble hermenéutica” en el ámbito de la sociología pueden ponerse en diálogo con la consideración desarrollada por Hans Urs von Balthasar sobre *la verdad como encuentro de sujeto y objeto*, tal como aparece sobre todo en el primer volumen de su *Teológica* que se subtitula *La verdad del mundo*⁵⁴. Esta comprensión está relacionada, a su vez, con su propuesta de método teológico que el autor designa como “método de la integración”, en el cual se articulan las dimensiones *fenomenológicas* requeridas por el objeto y las *hermenéuticas* –aunque el teólogo no las designa así expresamente–.

Una mirada a la *Teológica I* indica que Balthasar se propone abordar la pregunta acerca de la *verdad* y sus estructuras intramundanas, es decir, de la verdad tal cual nos sale al encuentro en el mundo, en cuanto verdad de las cosas y del hombre –una verdad que en su último fundamento remite a Dios, el Creador–. Al situarse en la perspectiva de la verdad del ser –en relación con los trascendentales de la belleza y de la bondad–, el autor evita la limitación de la verdad al plano lógico: “La reducción del conocimiento de la verdad a una evidencia puramente teórica de la cual se han eliminado cuidadosamente todas las decisiones

⁵³ A.T. MARTÍNEZ (2001), “Las ciencias sociales. Problemática de un área epistémico específica”, en: G. NÁPOLE – M.A. COUTO – OTROS, *Globalización cultural y Pensamiento Cristiano. Consideraciones Interdisciplinarias* (1), Fundación Instituto Pedro de Córdoba – Universidad Arcis, Santiago de Chile, 41-69, 62s.

⁵⁴ Según el autor: “En el primer volumen que aquí se presenta se procede predominantemente de forma filosófica. El ser finito es investigado en sus estructuras de verdad (verdad que, como se ha mostrado, sólo se deja iluminar en la *circuminsessio* de los otros trascendentales) (...). En el volumen siguiente, el segundo, trata la verdad que Dios nos ha manifestado de sí mismo mediante libre revelación y que, por ello, se convierte en norma última de la verdad mundana. Describir y comprender de qué modo ésta no es suprimida, sino elevada sobre sí misma y perfeccionada, presupone los análisis del primer volumen.” (Balthasar, 1997, 14)

vivas, personales y éticas significa un angostamiento tan sensible del campo de la verdad, que ésta resulta privada nada menos que de su universalidad y con ello de su peculiar esencia.” (Balthasar, 1997, 30). De este modo, junto a un conocimiento de la verdad, el autor plantea la exigencia de una estética y una ética de la verdad.

La verdad como encuentro

Como punto de partida de su presentación de la *verdad como naturaleza*⁵⁵, el teólogo suizo nos ofrece un “preconcepto de la verdad” que subraya su carácter fenoménico, de manifestación, e invita a pensar las exigencias de su percepción:

“Por tanto, en una primera descripción, la verdad se puede definir como el estado de lo develado, de descubierto, de abierto, de no oculto (*a-lhqeia*) del ser. Este estar no oculto significa dos cosas: por una parte, que el *ser* aparece, por otra, que el ser *aparece*. En el hecho de que esta duplicidad sea, sin embargo, algo único consiste el estado de develado y, en él la verdad. (...) Pero incluye al mismo tiempo una segunda propiedad relativa, ya que se plantea de inmediato la pregunta *¿a quién* se devela el ser? (...) El hecho de que esté develado significa, analíticamente, que está también develado para alguien que lo reconoce en su develamiento. Este alguien es el sujeto.” (Balthasar, 1997, 39-40)

Queda planteada, por lo tanto, la relación entre sujeto que (re)conoce y objeto que se devela. Para profundizarla, se añade la dimensión de fidelidad y fiabilidad de la verdad, sustentada en la autenticidad del ser que se devela y que garantiza una autenticidad correlativa en el conocimiento: lo manifiesto invita a confiarse y entregarse. La verdad como manifestación permite superar la incertidumbre y abre a múltiples formas de conocimiento: “la verdad jamás encierra con constricciones al que conoce; por el contrario, la verdad es siempre una abertura no sólo para sí y en sí, sino hacia una verdad más amplia” (Balthasar, 1997, 41).

Para ahondar las relaciones entre el sujeto y el objeto, se puede decir que: por una parte, el objeto es recogido y comprendido en el sujeto, y por otra, el sujeto es introducido en el mundo englobante del objetivo estado abierto del ser; ambas dimensiones expresan la duplicidad fundamental de la verdad en general. ¿Cómo juegan cada uno –sujeto y objeto– en la dinámica del conocimiento?. En tanto que el estado de abierto del ser es una propiedad objetiva del ser inherente al ser mismo, el sujeto cognoscente se ha de acomodar a este estado de abierto y, en este sentido, la medida decisiva está en el objeto. Pero, al mismo tiempo, como la subjetividad implica libertad, autodeterminación y eficacia creadora, los sujetos deciden acerca de la verdad en el acto del juicio sobre la verdad: ahora el que mide es el sujeto –sin que deje de medir el objeto– y esta medición es su realización espontánea y creadora. Por último, como el estado de abierto del objeto sólo tiene sentido al ofrecerse a un sujeto cognoscente, debe decirse que el objeto sólo encuentra su sentido pleno en el sujeto. En síntesis, Balthasar propone:

“El conocimiento mundano es siempre ambas cosas: receptivo y espontáneo, medido y medidor. Ambos factores pueden estar acentuados y distribuidos en forma diferente (...) Pero, como quiera que estén distribuidos los acentos, el conocimiento es siempre dador de medida y receptor de medida y, en esta duplicidad del medir y del ser medido, comienza y consiste la verdad.” (Balthasar, 1997, 43-44)

⁵⁵ En los capítulos que siguen, Balthasar desarrolla la verdad como *libertad*, la verdad como *misterio*, la verdad como *situación*. En esta ocasión, dado nuestro interés, se consideran solamente el aspecto referido a la verdad como “naturaleza” y podría entenderse, eventualmente, hacia la verdad como “situación” que indica la dimensión de la validez universal y la *perspectividad* de la verdad. Cf. Balthasar, 1997, 177ss.

Luego de considerar los dos polos del conocimiento –sujeto y objeto– por separado, el autor presenta el ámbito de la reunión y describe el conocimiento en términos de *reciprocidad* y *complementación* de sujeto y objeto; en este sentido, el conocimiento es siempre algo inesperado, que no se deriva de ellos, sino que adquiere la dimensión del don, de la mutua revelación y realización: “La revelación del objeto no puede ocurrir sino en el ámbito del sujeto. Pues allí, exclusivamente, está preparada la luz creadora que hace que en el objeto emerjan posibilidades que éste no puede desplegar por sí mismo (...). Pero la revelación del sujeto no puede ocurrir sino en el encuentro con el objeto; sólo la resistencia del objeto lo incita a transformar su luz posible en luz real” (Balthasar, 1997, 64).

El proceso de conocimiento es presentado en la dinámica del *objeto en el sujeto* y del *sujeto en el objeto*, para ser descripto, en un momento ulterior, en términos de unidad y de encuentro. El sujeto recorre, ante el objeto, el camino de la unidad de la intuición, del concepto y del ser; si bien la imagen sensible es plana, gracias a la hondura significativa del sujeto es posible la unidad de la intuición como unidad de sentido, que se funda en el ser. Por otro lado, la espontaneidad del conocimiento está totalmente al servicio de la receptividad: el conocimiento de la verdad y la verdad del conocimiento equivalen a la más estricta objetividad; todo desvío de la precisa reproducción de los hechos es también un desvío de la verdad. Quedan a la vista, entonces, los desafíos para el sujeto:

“El espíritu cognoscente no tiene la tarea de inventar un mundo que quizá sea mejor y más bello que el existente. Tiene que decir lo que es. Su actitud primordial es por eso la de una voluntad de perfecto realismo. Tiene que ofrecerse al objeto de modo tal que éste pueda mostrarse con la mayor fidelidad posible. (...) Según esto, la actitud básica del sujeto cognoscente no puede ser otra que la fenomenología exigida por una integral e indiferente disposición receptiva que no desea, por lo pronto, otra cosa que acoger y reproducir el fenómeno con la mayor fuerza posible. Esta actitud merece el nombre de *justicia* ya que deja y entrega lo suyo de forma insobornable al objeto. Si esta actitud falta en un conocimiento, éste cesa de ser verdadero conocimiento.” (Balthasar, 1997, 75)

El aporte de Balthasar

Aunque el teólogo puesto en diálogo con Giddens plantea el tema del conocimiento en el marco general de las relaciones entre el sujeto y el objeto, su visión se presenta como de confluencia a la hora de plantear la mutua implicación que debe darse entre el investigador social y el actor social y su mundo de vida. El correlato es todavía más interesante si se traslada la unidad de sujeto-objeto planteada por Balthasar a la dinámica de sujeto-sujeto –tal como está supuesta en Giddens y como se verá fortalecida en la posición epistemológica de I. Vasilachis de Gialdino más adelante–.

4. ENSAYO DE INTEGRACIÓN DEL SABER EN LA LECTURA DE LA POBREZA

La tercera sección de este itinerario intenta ser un intento de aplicación del paradigma interpretativo a la lectura de la pobreza; el mismo será necesariamente parcial, por la brevedad de esta síntesis, y por tener, sobre todo, una finalidad ilustrativa de la propuesta teórica. Quedan pendientes diversas conversaciones con autores de diversas disciplinas que merecerían una mayor profundización, sobre todo del ámbito de la filosofía y las ciencias sociales; asimismo, se dejan abiertos los caminos de confluencia y consonancia ya explicitados para ser revisados y ampliados en ulteriores estudios. Como hilos convergentes en esta parte, se retoma el desafío de la práctica interdisciplinaria, incluyendo los aportes de consenso y disenso recibidos en el grupo (1), se recuperan diversas voces de la confluencia interpretativa desarrollada como fundamento teórico de la lectura (2), y reaparecen, también, los presupuestos y referentes principales que animaron la investigación (0).

La reflexión de esta sección se articula en tres momentos: (3.1.) *ejemplificaciones* del paradigma interpretativo en el tema de la pobreza, especialmente como prolongación de la confluencia abierta por Giddens, mediante las *voces consonantes de dos disciplinas diferentes* –la sociología y la filosofía–, y una síntesis integradora desde el método teológico de Lonergan; (3.2.) *ampliaciones conceptuales* sobre el tema de la pobreza, en clave relacional, a partir de dos autores representativos de las ciencias sociales, y una síntesis de consonancia e iluminación desde la antropología teológica; y, a modo de síntesis, (3.3.) una *recapitulación final* y algunas *conclusiones programáticas*, articuladas desde un eje antropológico, al ritmo de un esbozo sobre una hermenéutica dialógica y transformativa, una comprensión de la pobreza en el horizonte de las relaciones sociales, y algunas interpelaciones éticas para la acción.

4.1. Ejemplificaciones del paradigma interpretativo en el tema de la pobreza

El sentido de este apartado es prolongar la confluencia en el paradigma interpretativo en relación con el tema de la pobreza. Para ello, se abre una conversación con Irene Vasilachis de Gialdino en su propuesta de una “epistemología del sujeto conocido” –que completa, sin suprimir, la del sujeto cognoscente– y, otra, con Juan Carlos Scannone en su recuperación de las teologías latinoamericanas en el núcleo sobre “los pobres como lugar hermenéutico”. Ambas posiciones concretizan, desde la especificidad disciplinar propia de cada una, el planteo de la “doble hermenéutica” de Giddens en su aplicación al tema de los pobres y la pobreza. Por otra parte, la integración de sujeto y objeto –que en este caso es, también, sujeto–, en los dos modos de conocimiento elegidos para la ejemplificación, nos remite al paradigma de reconciliación en la dialéctica que expone la hermenéutica de Ricoeur. Finalmente, el pensamiento de Lonergan interviene para resumir esta nueva convergencia desde sus aportes referentes a la decisión y la conversión como configuradores del conocimiento científico, tal como se evidencia en los pensadores presentados.

4.1.1. Irene Vasilachis: del sujeto cognoscente al sujeto conocido

la epistemología del sujeto conocido viene a hablar donde la epistemología del sujeto cognoscente calla e intenta que la voz del sujeto conocido no desaparezca detrás de la del sujeto cognoscente o sea tergiversada como consecuencia de la necesidad de traducirla de acuerdo con los códigos de las formas de conocer socialmente legítimas. (Vasilachis, 2000, 220)

En un trabajo de síntesis –que retoma investigaciones anteriores– con el título *Del sujeto cognoscente al sujeto conocido: una propuesta epistemológica y metodológica para el estudio de los pobres y la pobreza*⁵⁶, Irene Vasilachis de Gialdino avanza de la epistemología del sujeto cognoscente hacia una epistemología del sujeto conocido, cuya función no es sustituir a la anterior ni a los paradigmas que ésta propone como medios de explicación y/o comprensión de la realidad. La autora reconoce tres paradigmas o marcos teórico-metodológicos con los que se confronta el sociólogo: el materialista-histórico, el positivista, y el interpretativo; y, de éste último, expone sus cuatro supuestos básicos:

1. la resistencia a la “naturalización” del mundo social, dado que la sociedad es una producción humana;
2. la relevancia del concepto “mundo de vida”, como contexto de los procesos de conocimiento y como horizonte interpretativo;

⁵⁶ I. Vasilachis de Gialdino, *Del sujeto cognoscente al sujeto conocido: una propuesta epistemológica y metodológica para el estudio de los pobres y la pobreza*, en: CEIL-CONICET, *Pobres, pobreza y exclusión social*, Buenos Aires, 2000, 217-245.

3. el paso de la observación a la comprensión y del punto de vista externo al interno, que supone la función participativa del intérprete como explicitación de la significación dada por los participantes;

4. la doble hermenéutica⁵⁷, que surge del uso y apropiación de los conceptos creados por los investigadores por parte de los actores sociales; y la triple hermenéutica, que agrega la interpretación presente en el discurso social, reproducido especialmente por la prensa escrita, y que influye sobre todo en la interpretación de los científicos.

Para desarrollar su propuesta, Vasilachis desglosa los interrogantes epistemológicos que conducen a una nueva visión y que presento sintéticamente a continuación (ver Esquema 6). La *epistemología del sujeto conocido* se realiza mediante una *interacción cooperativa* del conocimiento o una *mutua manifestación* entre el sujeto cognoscente y el sujeto conocido, que posibilita una igualdad cognoscitiva. Al respecto, la autora explica que:

Esta concepción dialógica de la interacción cognoscitiva puede posibilitar, asimismo, la construcción de nuevas imágenes y permite conocer los múltiples discursos y sistemas de creación de significado llevando también al investigador a reflexionar sobre su propia experiencia y sobre sus formas de comprensión de la realidad (Vasilachis, 2000, 240).

Esquema 6 – Interrogantes y nueva epistemología

INTERROGANTES QUE CONDUCEN A UN CAMBIO EN LA EPISTEMOLOGÍA	CARACTERÍSTICAS SUPERADORAS DE LA EPISTEMOLOGÍA DEL SUJETO CONOCIDO
1. Sobre la <i>validez del conocimiento</i> : el texto científico en ciencias sociales se caracteriza porque debe dar cuenta “objetivamente” de los resultados hallados y de las explicaciones aportadas. Según el positivismo y los presupuestos de la epistemología tradicional, es condición del conocimiento que los sujetos sean considerados objetos.	En la <i>epistemología del sujeto conocido</i> , puede sostenerse que una de las condiciones del conocimiento científico es que los sujetos no sean considerados como objetos sino como sujetos, con características de identidad de ser humano. Los aspectos “no objetivos” serán conocidos de modo válido pero no de modo objetivo, sino “subjetivamente”, mediante la <i>interacción cooperativa</i> del sujeto que conoce y del que es conocido.
2. Sobre la <i>capacidad del conocer</i> : en la epistemología del sujeto cognoscente, los sujetos a ser conocidos mantienen una actitud pasiva en el proceso del conocer.	De lo que se trata es considerar al resultado del proceso de conocimiento como una construcción cooperativa en la que sujetos esencialmente iguales realizan aportes diferentes, lo cual impide que se produzca una injusticia en el conocer.
3. Sobre las <i>formas del conocer</i> : la mayoría de las teorías y paradigmas vigentes en las ciencias sociales distinguen, respecto de la sociedad, las formas de diferenciación o jerarquización entre sus miembros. En general, la forma en la que el investigador define su posición en la sociedad se vincula con la que asume en el proceso de conocimiento.	La cooperación cognoscitiva dependerá de la posibilidad del sujeto conocido de manifestarse integralmente, de expresar los componentes esenciales y existenciales de su identidad, a la par que el sujeto cognoscente abre su ser a la conmoción y transformación que esa manifestación le provoca y se manifiesta, a su vez, en toda su integridad.
4. Sobre el <i>alcance del conocimiento</i> : el investigador no se presenta ante el sujeto conocido de una manera inocente y desinteresada, sino condicionado por sus propósitos, sus objetivos de indagación, su necesidad y aspiración de	Para esta epistemología, los “datos” no pueden ser alumbrados desde dentro, es decir, que la interpretación que de ellos hace el que conoce no puede ser independiente de aquella otra que realiza el sujeto conocido.

⁵⁷ Cf. el aporte de Anthony Giddens presentado más arriba.

responder a sus preguntas.	
5. Sobre el <i>desarrollo del conocimiento</i> : toda la actividad del científico estará signada por la aceptación, la indiferencia o el rechazo del principio de igualdad esencial.	En la propuesta de una <i>metaepistemología</i> , no se trata de una ontología de la representación (Berti) o de la pertenencia (Vattimo), sino de una ontología de la <i>mutua manifestación</i> de ambos sujetos en la interacción cognoscitiva.

En síntesis y en conexión con el tema de la pobreza, Vasilachis propone una superación de los límites de la epistemología del sujeto cognoscente –sin suprimirla ni excluirla– y desarrolla, para ello, una *epistemología del sujeto conocido* que permita una mejor aproximación a las trayectorias, aspiraciones y privaciones del sujeto conocido. En este sentido, a la luz una investigación de campo que tuvo en cuenta a los pobres en situación extrema que definen su domicilio como “en la calle”⁵⁸, la autora afirma: “observamos como estos pobres –cuyas trayectorias comienzan, en su mayoría, con la pérdida del empleo–, se resisten a ser categorizados, estereotipados, estigmatizados y que en la medida en que más se les permita manifestarse, mostrarse, revelarse, mayor será la conmoción que sufra el investigador y más evidentes se le harán los límites de los mencionados paradigmas para dar cuenta de aquello que percibe.” (Vasilachis, 1999, 27-28)

La posición de Vasilachis no se fundamenta en un *a priori*, sino –como ella lo indica– deviene como resultado del empleo de sucesivas y metodológicamente diversas estrategias de recolección, de interpretación y de análisis de los datos obtenidos. Quisiera subrayar las exigencias actitudinales que propone la autora –en sorprendente consonancia con las disposiciones subjetivas postuladas por Balthasar para lograr el conocimiento de la verdad–: “la validez [del conocimiento], para la epistemología del sujeto conocido, a diferencia de la presupuesta en la epistemología del sujeto cognoscente y sin excluirla, depende de la actitud, de la conversión del sujeto cognoscente en un igual pero distinto al sujeto conocido, ya que si esta conversión no se produce carece de legitimidad suficiente como para hacer suya la palabra del sujeto conocido.” (Vasilachis, 2000, 240)

4.1.2. Juan Carlos Scannone: los pobres como lugar hermenéutico

En su artículo sobre *Cuestiones actuales de epistemología teológica*, Scannone ofrece unas reflexiones clarificadoras sobre el mundo de los pobres como “lugar de la teología” y la opción por los pobres como “precomprensión” de la misma –que aluden a la dimensión objetiva y subjetiva respectivamente–. Para ello, explicita los interrogantes del planteo y realiza una aclaración conceptual acerca de “lugar hermenéutico”, “lugar epistémico” y “lugar teológico”. (Scannone, 1990a, 311ss)

Interrogantes y clarificaciones sobre el “lugar”

Según Scannone, los aspectos que generan malentendidos y ambigüedades son los siguientes: 1. si un lugar particular y determinado no cierra el horizonte universal de comprensión propio de la teología; 2. si el mundo de los pobres y la opción por ellos no supone, además, una parcialidad –contraria no sólo a la universalidad, sino también a la razón y a la ciencia–; 3. si esta opción por los pobres significa una opción contra los ricos; 4. si se corre el riesgo de confundir lo absoluto de la fe y la caridad con lo propio de la concreción histórica; 5. con qué criterios teológicos universalmente válidos se deben discernir las mediaciones históricas.

⁵⁸ Cf. I. Vasilachis de Gialdino, *La pobreza y el trabajo a la luz de las nuevas formas de conocer*, Serie de Posgrado – Facultad de Estudios para Graduados – N 10 (1999) 25-31, 27.

Como principio de respuesta, el autor introduce el tema de la opción preferencial por los pobres como una *opción de fe*: “no se trata de *cualquier* opción por los pobres, sino de una que parte *de la fe* y opera *por la caridad*, aunque no se dé en abstracto, sino en referencia a la concreta situación histórica de América Latina” (Scannone, 1990a, 315). En este contexto, la opción preferencial

lejos de ser un signo de particularismo o de sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia. Dicha opción no es exclusiva. Esta es la razón por la que la Iglesia no puede expresarla mediante categorías sociológicas e ideológicas reductivas, que harían de esta preferencia una opción partidista y de naturaleza conflictiva (LC 68)

Si se tiene en cuenta la opción preferencial por los pobres como praxis eclesial – continúa Scannone–, ella puede constituirse con legitimidad en lugar hermenéutico de la teología, es decir, “lugar” o contexto desde el cual pensar y actuar. En este caso, no se suprime la universalidad, sino que ésta queda cualificada como “situada”: deja de ser una universalidad abstracta para concretizarse. Por último, el “mundo de los pobres” –con su dimensión social y comunitaria, su cultura y religiosidad, relaciones comunitarias, organizaciones y movimientos históricos– exige su discernimiento al ser tomado como “lugar” para la teología.

En cuanto a las clarificaciones conceptuales, se presenta a continuación un cuadro sintético de las mismas (ver Esquema 7). Una vez que Scannone establece la distinción entre las nociones de “lugar hermenéutico” o de interpretación, “lugar epistémico” u objeto formal, y “lugar teológico” o fuente del conocimiento, se detiene a considerar su aplicación a la opción preferencial por los pobres como enseñanza (magisterio) y praxis eclesial (pastoral).

Esquema 7 – Sobre el “lugar” y la “opción por los pobres”

Distinciones clarificadoras: el “lugar”	Su aplicación a la “opción preferencial”
<i>lugar hermenéutico</i> : todo “lugar” abre y permite una perspectiva de comprensión e interpretación, pero cierra otras que sólo serían posibles desde otros lugares. Para hacer teología no es posible situarse en un “lugar absoluto”, sino que hace a la <i>historicidad</i> de la teología la elección o aceptación de un “lugar hermenéutico”.	<i>opción preferencial - lugar hermenéutico</i> : la opción que plantea la Iglesia es una <i>opción de fe</i> que opera por la caridad y, en tanto hace transparente y eficaz la presencia de Cristo puede ser considerada como lugar hermenéutico. Asimismo, el <i>mundo de los pobres</i> puede tomarse como lugar hermenéutico si hace presente a Cristo. Esto exige un discernimiento de fe acerca de este mundo, óptica y opción, así como de las <i>mediaciones históricas</i> teóricas y prácticas.
<i>lugar epistémico o teórico</i> : es el que se da en cada ciencia –o el investigador– en relación con su respectivo objeto formal. La teología estudia <i>todo</i> (objeto material) <i>a la luz</i> de la revelación divina (objeto formal), en cuanto es cognoscible a partir de la revelación.	<i>opción preferencial - lugar epistémico</i> : dado que la opción por los pobres es exigida por el magisterio actual, ella exige conversión de todo cristiano y también del teólogo en su praxis epistémico ⁵⁹ . La apertura a la verdad interpelante del sufrimiento masivo e injusto de los pobres suscita una conversión intelectual y por tanto una precomprensión o lugar hermenéutico para la teología en el contexto latinoamericano.
<i>lugar teológico</i> : se trata de los <i>topoi</i> en sentido	<i>opción preferencial - lugar teológico</i> : la opción por los

⁵⁹ Sostiene Scannone que: “aun la teología como ciencia debe convertirse de toda pecaminosidad en el uso de la inteligencia, cuyo pecado consiste –como dice San Pablo– en su intento de someter la Verdad y, por consiguiente, de ocultarla en las tinieblas. En nuestro caso se trata de la verdad de la presencia de Cristo en el sufrimiento masivo e injusto de los pobres.” (Scannone, 1990a, 320)

<p>aristotélico de <i>fuentes</i>, tanto constitutivas como declarativas⁶⁰. No son el “desde donde” hermenéutico o epistémico, sino el “en donde” la teología encuentra sus conocimientos y argumentos teológicos.</p>	<p>pobres por ser parte de la praxis cristiana de la Iglesia es uno de sus lugares declarativos o fuente secundaria de conocimiento teológico⁶¹, ya que en la Iglesia como comunidad de seguidores de Cristo se manifiestan los contenidos de la revelación –en la medida de su puesta en práctica–.</p>
---	---

El aporte de Scannone

En su recuperación y caracterización de las teologías latinoamericanas, J.C. Scannone ha permitido también una profundización de sus aspectos epistemológicos y metódicos. En el intento de integración del saber que aquí se ensaya, el autor nos ofrece una clarificación acerca de cómo “el mundo de los pobres” y “la opción preferencial” por ellos pueden ser constituidos legítimamente como *lugar hermenéutico* para la teología. De este modo, uno y otra se presentan como *precomprensión* que funciona en relación directa con el lugar epistémico, es decir, son una perspectiva que especifica el objeto formal del conocimiento teológico y permite que las fuentes de la teología (Escritura, tradición y otras) den más de sí:

“Tales opción y precomprensión se justifican y confirman –dentro del círculo hermenéutico– porque abren los ojos de la reflexión teológica para redescubrir en la Revelación la actitud fundamental de Jesús, y la de Dios, transida del amor preferencial, solidario y misericordioso por los pobres. Así se redescubren el papel central de ese amor en la Escritura, la tradición, la historia y la vida de la Iglesia, así como la relevancia de dicho lugar hermenéutico como privilegiado para la inteligencia de ese amor.” (Scannone, 1990a, 320-321)

4.1.3. Recuperación y síntesis de la confluencia a partir de B. Lonergan

No es poca consonancia que el conocimiento teológico (Scannone) y el sociológico (Vasilachis) sometan su propia validación a *la apertura o no a la conversión*. Tal como queda explicado en el esquema de las operaciones funcionales de Lonergan, la quinta función –la explicitación de los fundamentos– se ocupa de lo que constituye la base de una opción más personal del teólogo y que, a su vez, posibilita las tres siguientes –el establecimiento de las doctrinas, la sistematización y la comunicación–. Esta realidad fundante, que hay que distinguir de su expresión, es la conversión religiosa, moral e intelectual, que es operativa también en la investigación, en la interpretación y en la dialéctica, y que se ubica en el nivel de la deliberación, evaluación y decisión:

“Es una decisión acerca de por quién y por qué se está a favor o en contra. Es una decisión iluminada por las múltiples posibilidades manifestadas en la dialéctica. Es una decisión plenamente consciente acerca del propio horizonte, del propio punto de vista, de la propia visión del mundo. Es una decisión que escoge deliberadamente el marco en el que las doctrinas cobrarán sentido, la sistematización se dedicará a su trabajo de conciliación y la comunicación se ejercerá de manera efectiva.” (Lonergan, 1988, 262)

La confluencia entre el planteo hermenéutico de Scannone, referido a cómo afecta la exigencia de la opción preferencial por los pobres al quehacer teológico y a la precomprensión del sujeto que hace teología, y la propuesta epistemológica de Vasilachis, en su elabora-

⁶⁰ En teología se distinguen las fuentes primarias o constitutivas (Sagrada Escritura, tradición) y las fuentes secundarias o explicativas (magisterio, teología, iglesias particulares, liturgia, etc.); en el marco de una criteriología de las fuentes, se admiten también los *alieni loci* o lugares accesorios (la historia, los contextos y los signos de los tiempos, entre otros).

⁶¹ Gustavo Gutiérrez, siguiendo a M.-D. Chenu, afirma que “la vida, la predicación y compromiso histórico de la Iglesia será, para la inteligencia de la fe, un privilegiado lugar teológico” (cf. Scannone, 1990a, 321).

ción de una epistemología del sujeto conocido, arraiga en el piso común de una apertura a la conversión. Con palabras de ella: “Dicha actitud supone la capacidad de comprender al otro en los términos de su propio mundo de vida, reconociendo su derecho a resistir a las objetivaciones de las que habitualmente es sujeto y a definir su mundo en sus propios términos (Lieberman, 1999), deconstruyendo las representaciones discursivas creadas en torno a él, incluso las elaboradas en los textos científicos.” (Vasilachis, 2000, 240). Según el modo de ver de Scannone, en conformidad con el compromiso asumido por la Iglesia latinoamericana en Puebla, la opción por los pobres exige una conversión y “dicha opción exigida hoy por la Iglesia pide conversión a Cristo pobre en los pobres, conversión que debe realizarla también la inteligencia teológica en cuanto tal, a través de un descentramiento y apertura de fe y caridad hacia los pobres, propio del quehacer teológico mismo” (Scannone, 1990, 320).

4.2. Ampliaciones del concepto de pobreza en clave relacional

Los dos autores propuestos en este punto, de reconocida relevancia en sus propias disciplinas, podrían ser otros, dada la gran variedad de voces autorizadas que existen en el tema que nos convoca. Sin embargo, los elegimos porque permiten profundizar la realidad de la pobreza como *mundo de relaciones de privación y dominación*: en el caso de A. Sen⁶², al considerar a la persona desde el punto de vista de la agencia y destacar las dimensiones éticas de las relaciones económicas (Sen, 1999, 58.94; Salcedo, 1998, 23ss). El aporte de P. Bourdieu⁶³ sobre la dominación masculina, por su lado, quiere ahondar los fundamentos antropológicos del problema de la *feminización de la pobreza*⁶⁴ –emergente tanto en las ciencias sociales como en la teología⁶⁵–. Si bien es cierto que la privación económica no es igual que la dominación de género y que ésta última es más que la primera, también es verdad que la dominación masculina –al menos de determinados contextos– produce asimetrías económicas o las agrava; de modo que mirar la pobreza y el hambre equivale, en muchos casos, a mirar la discriminación sexual (Sen, 2000, 116.124ss.233ss). Por otro lado, como señala Bourdieu, la violencia simbólica de la dominación masculina muestra, en su raíz, la asimetría fundamental que divide el universo, sobre la cual se construyen y superponen otras desigualdades.

4.2.1. Amartya Sen: la pobreza como privación de capacidades o libertades

Vivimos en un mundo de una opulencia sin precedentes, difícil incluso de imaginar hace cien o doscientos años. Pero no sólo se han registrado notables cambios en el terreno económico. Durante el siglo XX se ha consolidado el sistema de gobierno democrático y participativo como modelo superior de organización política. (...) Y, sin embargo, también vivimos en un mundo de notables privaciones, miseria y opresión.

⁶² Amartya Sen es director del Trinity Collage (Cambridge) y ganador del Premio Nobel de Ciencia Económica 1998. Entre sus libros, ver A. SEN (1998), *Bienestar, justicia y mercado*. Con una introducción de D. Salcedo, Paidós, Barcelona – Buenos Aires; A. SEN (1999), *Sobre ética y economía*, Alianza, Madrid; A. SEN (2000), *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona. Este último libro se basa en seis conferencias que el autor ha pronunciado en calidad de miembro presidencial en el Banco Mundial durante el otoño de 1996 y en noviembre de 1997; en el prólogo, Sen expresa sus críticas y reservas hacia dicho organismo, que ya están publicadas. El estudio está destinado, fundamentalmente, al debate público, aunque ofrece una amplia bibliografía sobre los aspectos más técnicos del análisis.

⁶³ Entre 1964 y 1980, fue director de estudios de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París y paralelamente dirigió la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Para una introducción, ver N. GARCÍA CANCLINI (1990), “Introducción: La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu”, en: P. BOURDIEU, *Sociología y cultura*, Grijalbo, México, 9-50.

⁶⁴ Para una visión introductoria, ver M. RUBIO (2002), *Pobreza y degradación económica*, *Moralía* 25, 163-218, en especial, 200ss; para un estudio autorizado, en conexión con la perspectiva de A. Sen, ver M.C. NUSSBAUM (2002), *Las mujeres y el desarrollo humano. El enfoque de las capacidades*, Herder, Barcelona.

⁶⁵ Ver Anexo 1, en este mismo informe final.

Hay muchos problemas nuevos y viejos, y entre ellos se encuentran la persistencia de la pobreza y muchas necesidades básicas insatisfechas, las hambrunas y el problema del hambre, la violación de libertades políticas elementales, así como de libertades básicas, la falta general de atención a los intereses y a la agencia de las mujeres y el empeoramiento de las amenazas que se ciernen sobre nuestro medio ambiente y sobre el mantenimiento de nuestra vida económica y social. (Sen, 2000, 15)

Según Amartya Sen, estas privaciones pueden observarse, de una manera u otra, tanto en los países ricos como en los pobres. Se trata de problemas que constituyen una parte fundamental del ejercicio del desarrollo y de la libertad individual entendida como capacidad de agencia y compromiso social para conseguirlo. Para Sen, el *desarrollo* puede concebirse como un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos, lo cual contrasta con otras visiones que centran la atención en el crecimiento del producto nacional bruto y el aumento de rentas personales, entre otros aspectos. Desde su mirada, se valorizan los fines por los que cobra importancia el desarrollo y no sólo algunos medios que ayudan al proceso del mismo.

El desarrollo exige la eliminación de las principales fuentes de privación de libertad: la pobreza y la tiranía, la escasez de oportunidades económicas y las privaciones sociales sistemáticas, el abandono en que pueden encontrarse los servicios públicos y la intolerancia o el exceso de intervención de los Estados represivos. (Sen, 2000, 19-20)

Por otra parte, el economista puntualiza que las libertades no son sólo el fin principal del desarrollo, sino además uno de sus medios principales. De modo tal que, en su interpretación de la economía y del proceso de desarrollo basado en la libertad, prima el concepto de “agente” por sobre el de “paciente”. La condición es que haya suficientes oportunidades sociales, para superar la visión de los individuos como meros receptores pasivos de prestaciones.

La pobreza como privación de capacidades

En el marco de la justicia social, las ventajas individuales se evalúan –para Sen– en función de las capacidades o libertades fundamentales que tiene una persona. Desde esta perspectiva, *la pobreza debe concebirse como la privación de capacidades básicas y no meramente como la falta de ingresos*, que es el criterio habitual con el que se identifica la pobreza.⁶⁶ No obstante, el autor no rechaza la idea razonable de que la falta de renta es una de las principales causas de la pobreza, pero quiere ir más allá.

En la visión de Amartya Sen, la pobreza como privación de capacidades tiene tres puntos a favor como enfoque: 1. la pobreza puede identificarse de forma razonable con la privación de capacidades, con atención a las privaciones que son *intrínsecamente* importantes –a diferencia de la renta que tiene carácter instrumental–; 2. hay otros factores que influyen en la privación de capacidades –y por tanto en la pobreza real– además de la falta de renta; 3. la relación instrumental entre la falta de renta y la falta de capacidades varía según las comunidades, las familias y los individuos. Sobre el tercer aspecto, el autor agrega otras puntualizaciones dada su relevancia para las medidas públicas:

1. la relación entre la renta y la capacidad depende de manera extraordinaria de la edad de la persona, del sexo y de los papeles sociales, del lugar, de la situación epidemiológica y de otros factores de difícil control por las personas;

⁶⁶ Sigo en este punto, el capítulo 4 de *Desarrollo y libertad*, 114-141.

2. la falta de renta y las dificultades para convertir la renta en funciones –como la edad, la incapacidad o enfermedad– pueden ir unidas, porque una persona de edad avanzada o discapacitada tiene problemas para conseguir una renta y requiere, a su vez, más renta;
3. la distribución en el seno de la familia plantea más complicaciones al enfoque de pobreza basado en la renta, ya que pueden darse casos en los que la renta familiar se emplea en forma desproporcionada en beneficio de algunos miembros:

Esta cuestión es fundamental en muchos contextos; parece que la discriminación sexual es un importante factor en la distribución de los recursos en el seno de la familia en muchos países de Asia y del norte de África. Las privaciones de las niñas se comprueban mejor observando la privación de capacidades (mayor mortalidad, morbilidad, desnutrición, desatención médica, etc.) que en el análisis basado en la renta. (Sen, 2000, 116)

4. la privación relativa desde el punto de vista de la renta puede provocar una privación absoluta desde el punto de vista de las capacidades; en otros términos, ser relativamente pobre en un país rico puede ser una gran desventaja desde el punto de vista de las capacidades, ya que se necesita más renta para comprar suficientes bienes que permitan lograr funciones sociales.

Las hambrunas y el reto del desarrollo

Otro de los temas que analiza Sen en sus escritos es la extensión del problema del hambre y la desnutrición, junto a las frecuentes hambrunas⁶⁷. Su mirada, muy lejos del pesimismo, alerta sobre la posibilidad de adoptar las medidas acertadas para erradicar los problemas del hambre en el mundo. El autor se concentra en la libertad fundamental del individuo y de la familia para conseguir la propiedad de una cantidad suficiente de alimentos, cosa que pueden hacer cultivándolos ellos mismos o comprándolos en el mercado. La relación del problema del hambre con el funcionamiento de la economía y de las instituciones económicas y sociales es directa:

Los alimentos no se distribuyen en la economía a través de instituciones benéficas o de algún sistema de reparto automático. La capacidad para adquirir alimentos hay que ganársela. En lo que tenemos que centrar la atención no es en las existencias totales de alimentos que hay en la economía, sino en el 'derecho económico' de que disfruta cada persona: los bienes sobre los que puede demostrar su propiedad y control. (Sen, 2000, 201)

Para Sen, el derecho económico de una familia depende de diversos factores: la dotación –de trabajo en la mayoría de los casos –, las posibilidades de producción y su uso, y las condiciones de intercambio como capacidad para vender y comprar bienes. Es precisamente la falta de estos derechos económicos lo que provoca las hambrunas y, de hecho, puede darse aunque el nivel general de existencias de alimentos sea alto y no disminuya en la economía en su conjunto. En este sentido, las hambrunas pueden prevenirse regenerando sistemáticamente un nivel mínimo de rentas y de derechos económicos para los que resultan afectados por los cambios económicos.

Por otro lado, en relación con la producción y el crecimiento, señala Sen que si bien es importante el crecimiento de la economía para prevención de las hambrunas, también es fundamental centrar la atención en los procesos reales a través de los cuales una persona o una familia dispone de alimentos:

⁶⁷ Las "hambrunas" u otras crisis pasajeras, que pueden comprender o no la inanición manifiesta, entrañan la aparición repentina de graves privaciones que afectan a un considerable sector de la población. Sigo en este punto el capítulo 7 de *Desarrollo y libertad*, 199-232.

La tendencia a pensar que el crecimiento de la producción de alimentos es la única manera de resolver el problema es grande y tentadora y a menudo está algo justificada. Pero la cuestión es algo más compleja y está relacionada con las oportunidades económicas alternativas y con las posibilidades de participar en el comercio internacional. (Sen, 2000, 218)

Por último, en los casos en los cuales no es posible participar del comercio internacional, puede ser fundamental la forma en la que se reparten las existencias totales de alimentos entre los diferentes grupos⁶⁸: “En la mayoría de los casos en los que ha habido hambrunas, un reparto más igualitario de los alimentos habría impedido la inanición” (Sen, 2000, 219). La vía del empleo, por su parte, permite que las posibles víctimas de las hambrunas sean tratadas como agentes activos y no como meros receptores pasivos del Estado. En síntesis, *el reto del desarrollo* comprende tanto la eliminación de las privaciones persistentes y endémicas como la prevención de la miseria repentina y grave.

4.2.2. *Pierre Bourdieu: la dominación masculina como asimetría fundamental*

Para presentar al autor, basten unas breves líneas de su conocida obra *La miseria del mundo*⁶⁹ que resumen su método en el arte de la entrevista: “diría de buen grado que la entrevista puede considerarse como una forma de *ejercicio espiritual* que apunta a obtener, mediante *el olvido de sí mismo*, una verdadera *conversión de la mirada* que dirigimos a los otros en las circunstancias corrientes de la vida.” (Bourdieu, 1993, 533). Para la finalidad de este apartado, sin dejar de considerar la consonancia fundamental del aporte metódico de Bourdieu con los planteos de Giddens y Vasilachis asumidos en este trabajo (Bourdieu, 1993, 9ss), se enfoca especialmente su contribución a la ampliación del concepto de la pobreza desde su comprensión de la dominación masculina como violencia simbólica y asimetría principal en el espacio social.

La dominación masculina

En su libro *La dominación masculina*⁷⁰, Bourdieu ha avanzado con el tema –tratado en otros de sus escritos– de la permanencia o del cambio del orden sexual. Mediante esta alternativa se propone llamar la atención sobre una “eternización de lo arbitrario”, es decir, sobre los mecanismos históricos que han deshistorizado el problema eternizando las estructuras de la división sexual y de los principios de división correspondientes. Su comprensión puede resumirse en las siguientes palabras:

siempre he visto en la dominación masculina, y en la manera como se ha impuesto y soportado, el mejor ejemplo de aquella sumisión paradójica, consecuencia de lo que llamo la violencia simbólica, violencia mortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento o, más exactamente, del descono-

⁶⁸ Indica Sen que es raro encontrar una hambruna que haya afectado a más de un 5 o 10% de la población; si las víctimas posibles de una hambruna representan, por ejemplo, un 10% de la población total de un país, la proporción de la renta total correspondiente a estas personas pobres no es superior, en circunstancias normales, a un 3% aproximadamente del PNB.

⁶⁹ P. Bourdieu, *La miseria del mundo*, 1993. Entre 1964 y 1980, fue director de estudios de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París y paralelamente dirigía la revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*.

⁷⁰ P. Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000. Con palabras del autor, su ejercicio de reflexión en esta obra “consistirá en tratar el análisis etnográfico de las estructuras objetivas y de las formas cognitivas de una sociedad histórica concreta, a la vez exótica e íntima, extraña y familiar, la de los bereberes de la Cabília, como el instrumento de un trabajo de socioanálisis del inconsciente androcéntrico capaz de operar la objetivación de las categorías de ese inconsciente.” (Bourdieu, 2000, 17-18). La elección del caso especial de la Cabília se justifica, para él, por tratarse de una tradición cultural paradigmática en el ámbito mediterráneo, que es común al área cultural europea. Me referiré, en este caso, a algunos núcleos conceptuales fundamentales del capítulo 1: “Una imagen aumentada”, y del capítulo 3: “Permanencias y cambios”.

cimiento, del reconocimiento o, en último término, del sentimiento. (Bourdieu, 2000, 11-12).

Para explicar la dominación masculina, Bourdieu recurre a una serie de aportes conceptuales que presento sintéticamente a continuación. En el punto de partida, el autor se concentra en la *construcción social de los cuerpos*. Como el mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada y como depositario de principios de visión y de división sexual, la diferencia biológica y anatómica puede aparecer como la justificación natural de la diferencia socialmente establecida entre los sexos y, en especial, de la división sexual del trabajo. El principio de división fundamental entre lo masculino, activo, y lo femenino, pasivo, hace que la relación sexual se construya como una relación social de dominación.⁷¹ La paradoja consiste en que las diferencias entre los cuerpos masculino y femenino, al ser percibidas y construidas de acuerdo a la visión androcéntrica, se convierten en el garante indiscutible de la misma y posibilitan una *asimilación de la dominación*, junto a la reproducción de sus hábitos. De este proceso surge, entonces, *la violencia simbólica*:

Así pues, la dominación masculina tiene todas las condiciones para su pleno ejercicio. La preeminencia universalmente reconocida a los hombres se afirma en la objetividad de las estructuras sociales y de las actividades productivas y reproductivas, y se basa en una división sexual del trabajo de producción y de reproducción biológico y social que confiere al hombre la mejor parte (...) En consecuencia, la representación androcéntrica de la reproducción biológica y de la reproducción social se ve investida por la objetividad de un sentido común, entendido como consenso práctico y dóxico, sobre el sentido de las prácticas. (Bourdieu, 2000, 49)

Son las mismas mujeres –como se ha señalado con frecuencia– quienes aplican, a las relaciones de poder en las que están entrapadas, unos esquemas mentales que son el producto de la asimilación de estas relaciones de poder y que se explican en las oposiciones fundadoras del orden simbólico.⁷² Esto plantea, evidentemente, la cuestión de *las mujeres en la economía de los bienes simbólicos*: “El principio de la inferioridad y de la exclusión de la mujer, que el sistema mítico ritual ratifica y amplifica hasta el punto de convertirlo en el principio de división de todo el universo, no es más que la asimetría fundamental, la *del sujeto y del objeto, del agente y del instrumento*, que se establece entre el hombre y la mujer en el terreno de los intercambios simbólicos, de las relaciones de producción y de reproducción del capital simbólico, cuyo dispositivo central es el mercado matrimonial, y que constituyen el fundamento de todo el orden social.” (Bourdieu, 2000, 59)

Según la visión del sociólogo francés, la división sexual está inscrita, por un lado, en la división de las actividades productivas a las que asociamos la idea de trabajo, y en un sentido más amplio, en la división del trabajo de mantenimiento del capital social y del capital simbólico monopolizada por los varones. Asimismo, esta división está inscrita en las disposiciones (hábitos) de los protagonistas de la economía de bienes simbólicos. Desde el punto de vista relacional, se completa la reflexión con el binomio *virilidad y violencia*. Si se tiene en cuenta que, tanto las tendencias a la sumisión como a la dominación no están inscritas en la naturaleza, la virilidad como diferenciación masculina –entendida como capacidad repro-

⁷¹ A partir de su análisis concluye el autor que: “Una sociología política del acto sexual revelaría que, como siempre ocurre en una relación de dominación, las prácticas y las representaciones de los dos sexos no son en absoluto simétricas.” (Bourdieu, 2000, 33)

⁷² En este sentido, el autor explicita al final de su obra: “hay que asumir el riesgo de parecer que se justifica el orden establecido develando las propiedades por las cuales los dominados (mujeres, obreros, etc.), tal como la dominación los ha hecho, pueden contribuir a su propia dominación.” Aunque lo que él intenta es, precisamente, “un análisis capaz de orientar de otra manera y la investigación sobre la condición femenina o, de manera más *relacional*, sobre las relaciones entre los sexos, y la acción destinada a transformarlos” (Bourdieu, 2000, 138.140).

ductora, sexual y social, pero también como aptitud para el combate y para el ejercicio de la violencia– es una carga: “la virilidad es un concepto eminentemente *relacional*, construido ante y para los restantes hombres y contra la feminidad” (Bourdieu, 2000, 71).

Como segundo momento, se introduce la cuestión de las *permanencias y cambios* de la dominación masculina. Lo eterno en la historia –para Bourdieu– evidencia un proceso de eternización; si de lo que se trata es de la dominación masculina, es preciso *reconstruir el trabajo histórico de deshistorización* que posibilita la (re)creación continuada de las estructuras androcéntricas y su permanencia. Para ello, es sin duda importante revisar la historia de los agentes y de las instituciones que concurren permanentemente a asegurar esas permanencias, y que pueden ser diferentes a lo largo de las épocas y conforme a sus funciones:

El trabajo de reproducción quedó asegurado, hasta una época reciente, por tres instancias principales, la Familia, la Iglesia y la Escuela, que, objetivamente orquestadas, tenían que actuar conjuntamente sobre las estructuras inconscientes. La Familia es la que asume sin duda el papel principal en la reproducción de la dominación y de la visión masculinas; en la Familia se impone la experiencia precoz de la visión sexual del trabajo y de la representación legítima de esa división, asegurada por el derecho e inscrita en el lenguaje. (Bourdieu, 2000, 107)

Entre los *factores de cambio*, el autor sostiene que el cambio principal consiste en que la dominación masculina no se haya impuesto con la evidencia de la obviedad y esto es así, en gran parte, gracias al inmenso trabajo crítico del movimiento feminista. Agrega, por otra parte, que: “De todos los factores de cambio, los más importantes son los que están vinculados a la transformación decisiva de la función de la institución escolar en la reproducción de la diferencia entre los sexos, como el aumento del acceso de las mujeres a la instrucción y, correlativamente, a la independencia económica, y la transformación de las estructuras familiares” (Bourdieu, 2000, 112).

Como contrapartida, se encuentran las estrategias de la reproducción social mediante *la economía de los bienes simbólicos* como factor determinante de la perpetuación de las diferencias y de la dominación masculina. Si se observa el conjunto de los *espacios y subespacios sociales*, se verifica la constancia transhistórica de la relación de dominación masculina y, en consecuencia, –lo que el autor llama– la fuerza de la estructura: “nos hemos esforzado aquí en referir el inconsciente que gobierna las relaciones sexuales y, más generalmente, las relaciones entre los sexos (...) en la larga historia parcialmente in móvil del inconsciente androcéntrico” (Bourdieu, 2000, 128).

Al cierre de su obra, en un *Post-scriptum sobre la dominación y el amor*, la mirada del sociólogo nos devuelve a la esperanza y a la utopía. El amor es la excepción, la única –pero de primera magnitud–, a la ley de la dominación masculina; el amor suspende la violencia simbólica o la forma suprema de esa violencia, por ser la más sutil y la más invisible. Lo pendiente es un trabajo ininterrumpido, incesantemente recommenzado: “el de la no-violencia, que hace posible la instauración de relaciones *basadas* en la plena *reciprocidad* y que autoriza el abandono y la entrega de uno mismo” (Bourdieu, 2000, 134). El camino es el reconocimiento mutuo, que permite sentirse justificado para existir, y el desinterés, que libera a las relaciones de toda posible instrumentalización. Quien ama (re)crea a la persona amada a través del poder que ésta le concede; en la fuerza casi divina del amor –concluye Bourdieu–, la violencia cede el paso al poder la confianza y la reciprocidad.

4.2.3. *Recuperación y síntesis de iluminación a partir de Enrique Cambón*

Tanto la visión de A. Sen sobre la pobreza como *privación de capacidades o libertades* como la comprensión de P. Bourdieu sobre la *dominación masculina como asimetría social fundamental*, con sus diferentes perspectivas y aportes confluyentes, ponen de relieve el aspecto

antropológico relacional deficitario inherente a las distintas formas de privación, opresión y dominación. En respuesta a esta desigualdad en las relaciones, existen valiosos aportes desde distintas disciplinas y corrientes de pensamiento; entre ellos, quisiera mencionar tres en este caso: los aportes filosóficos de P. Ricoeur sobre el obrar humano a través de un “*ordo amoris*” y una “*ec onomía del don*” (Ricoeur, 1986, 19ss; Eckholt, 2000, 217ss; Scannone, 2002, 250.256ss); las nuevas antropologías que subrayan, como criterios de relación, la *reciprocidad*, la *mutualidad* y el *partnership* (Porcile, 1995, 123ss); y los carismas cristianos que han desarrollado una *antropología de comunión* con inspiración trinitaria, entre las cuales destaco el Movimiento de los focolares⁷³, cuya reflexión en relación con la pobreza ha sido desarrollada, entre otros, por Enrique Cambón (Cambón, 2000, 55ss).

Para completar esta síntesis, me detengo en el aporte del carisma de la unidad. Con sus obras *Vivir la Trinidad. Pistas para una nueva sociedad* y *La Trinidad, modelo social*, Cambón se suma al grupo de teólogos que procura explicitar teológicamente el don recibido por Chiara Lubich y la fuerza transformadora de su experiencia cristiana. Tomar la Trinidad como “programa social” es, según el autor, iluminar con la vida trinitaria cada uno de los aspectos de la vida social y todas las relaciones sociales y, en especial, las “alteridades humilladas”, en vistas a una “trinitarización” de la humanidad (Cambón, 1998, 77ss). La pregunta, en el marco del presente trabajo, deviene evidente: ¿qué significa esta vida trinitaria? ¿cómo vivir trinitariamente?. Como intérprete de Chiara, Cambón indica que la clave de la vida trinitaria es la *kénosis* o vaciamiento:

La palabra viene de un verbo que expresa el gesto de *vaciar*, por ejemplo un recipiente lleno de agua. Pero su enorme importancia teológica es debida a que el Nuevo Testamento usó ese concepto aplicado a Jesucristo. La segunda persona de la Trinidad, el Hijo/Verbo, en Jesús de Nazaret se ‘vació’ de su divinidad para hacerse uno con nosotros, uno de nosotros. Se trató de un verdadero anonadamiento: (...) ‘Jesucristo, siendo rico se hizo pobre, a fin de enriquecernos con su pobreza’ (2Cor 8,9). (...) En estos textos se expresa tipológicamente la dinámica de la vida trinitaria; es decir, entregarse completamente por amor y, con ello, producir contemporáneamente un doble efecto: dar existencia a los demás y realizar la propia identidad. (...) Por lo tanto *kénosis* significa despojarse de lo propio por amor, darse totalmente para ‘hacerse uno’ con los demás, para ‘vivir el otro’, para permitirle al otro realizarse y de ese modo poner las condiciones para ser plenamente uno mismo. (Cambón, 2000, 20-1)

El camino de salida parece allanarse: en términos relacionales, se requiere salir de la “privación de capacidades” (Sen), para entrar en la dinámica del “vaciamiento o entrega para los otros puedan realizarse”, de la “dominación simbólica” (Bourdieu) al “despojarse de lo propio por amor. Volviendo a una antigua comprensión de la pobreza, se podría decir que la *pobreza material* (de unos), como mal o privación, se supera mediante la *pobreza de corazón* (de otros), como actitud de justicia y solidaridad, hacia quienes padecen la privación o dominación.

4.3. Recapitulación final y conclusiones programáticas sobre hermenéutica, pobreza y ética

En el tercer momento de este ensayo de integración del saber, situada desde la disciplina teológica, me propongo dibujar las líneas de una síntesis –difícil arte en este caso–, a

⁷³ Mis estudios sobre la vida y la intuición teológica de Chiara Lubich, así como el proyecto de Economía de Comunión impulsado por ella, me confirman en la riqueza social inextinguible del cristianismo. Para una presentación global de este tema, ver Anexo 2: “Economía de Comunión, una interpretación en la acción. El carisma de Chiara Lubich y su aporte al servicio de la unidad social”, en este mismo informe final.

modo de *condensación*. Es el tiempo de una conclusión, que, como nueva comprensión, funda a su vez un nuevo punto de partida o precomprensión –el círculo hermenéutico–. Por los límites del presente trabajo, que ha pretendido colaborar mediante la exploración de un recurso instrumental para la integración del saber, la mirada sólo podrá ser incompleta y fragmentaria, aunque se desafíe a *mostrar el todo en la parte*. Como toda piedra fundamental, quiere servir a los cimientos y ser de utilidad para la construcción posterior, de modo que queda expuesta a las críticas y rectificaciones que sean necesarias para su mejor aprovechamiento. En lo que se refiere al tema concreto de la pobreza, ha quedado pendiente la profundización de un panorama antropológico desde el aporte de distintas disciplinas; el curso de la investigación ha señalado la prioridad de la perspectiva hermenéutica como camino de entrada para la confluencia de perspectivas y así es como se ha definido. Con todo, en este último esfuerzo de síntesis y conclusión, se intenta recuperar la mirada abierta desde un eje antropológico, dado que él fundamenta e ilumina los presupuestos de una hermenéutica, el entramado de relaciones en la situación de la pobreza, y las exigencias éticas que devienen de ambas.

Por todo lo dicho antes, el estilo de esta parte será notablemente diferente del desarrollo anterior: en el modo de expresión, será más sintético que analítico; en la manera de formular temas y establecer relaciones, se hará más libre y personal; podría ser, incluso, que el lenguaje empleado perdiera de algún modo el ropaje académico y se volviera más fundamental, hasta llegar a hacerse –conscientemente– más espiritual.⁷⁴ Quizás todo esto tenga que ver con lo que los temas abiertos en la reflexión han desencadenado en mí misma; en todo caso, valgan estas aclaraciones para alertar al lector sobre lo que sigue a continuación. Para organizar las ideas de esta recapitulación, se sugiere una articulación en torno a los tres núcleos básicos que se investigaron en relación con la pobreza: cómo mirar (hermenéutica), cómo pensar (teología en diálogo con las ciencias sociales), y cómo actuar (ética). Las tres ópticas están relacionadas, de modo que los niveles se entrecruzan y entrelazan mutuamente, precisamente desde la antropología como ámbito privilegiado de la confluencia del saber. En este sentido, un matiz importante que se explicita y se incorpora en las conclusiones es el tema del “nosotros”⁷⁵, de modo que la propuesta ante la pobreza, mirar-la, pensar-la y actuar-la, se convierte en una provocadora invitación a mirar-nos, pensar-nos y actuar-nos.

4.3.1. *Primeros bosquejos para una hermenéutica dialógica y transformativa*

1. La propuesta del paradigma interpretativo (Ricoeur) como espacio de confluencia es, de alguna manera, una invitación a la *reconciliación* y a la *unidad en la diferencia dialéctica* del explicar y comprender, del sujeto y del objeto. La ilustración de esta confluencia ha sido mostrada en las perspectivas disciplinares, distintas y convergentes al mismo tiempo, de la “doble hermenéutica” de Giddens –luego prolongada en la propuesta epistemológica de Vasiliadis–, y de la aproximación a la verdad como “encuentro” de Balthasar, más tarde retomada y especificada en el contexto latinoamericano desde la reflexión metódica de Scannone. El paradigma hermenéutico se traduce, así, en la diversidad de estas consonancias, en una dinámica *dialógica*, que también podría pensarse como método de *conversación*, siguiendo a

⁷⁴ En otro contexto, el de la tarea filosófica en América Latina, Remolina recuerda la importancia del “lugar espiritual y social” en el que se sitúa el “lugar epistemológico” de la disciplina, ver G. REMOLINA (1999), “El quehacer filosófico en América Latina”, en: J.C. SCANNONE – G. REMOLINA (eds), *Filosofar en situación de indigencia*, Comillas, Madrid, 43-51, 51.

⁷⁵ Se trata, justamente, de una de las perspectivas centrales que ha quedado pendiente; la misma se retomará, de modo programático en conexión con las perspectivas relacional y ética en la última sección.

Tracy, o como *entreveramiento* de ámbitos, para emplear las palabras del filósofo A. López Quintás⁷⁶.

2. Como ocurre siempre que hay diálogo, acontece una *transformación*⁷⁷. A la percepción de la figura, sigue el drama de la libertad –recuerda Balthasar⁷⁸–; no se puede abrir los ojos y no quedar conmovido. Esta “conmoción” –que M. González aplica al caso argentino⁷⁹–, cuando surge al mirar la pobreza, es fruto de una “honestidad con lo real”⁸⁰, exige admitir la verdad de la realidad y asumirla, “cargarla y hacerse cargo” de ella⁸¹. Nada más interpelante para una fe en el Dios hecho carne: saber escuchar a ese Dios que nos habla en la injusticia y en la utopía de la historia al mismo tiempo. La integración, en este caso, significa reconciliar fe y justicia, y en consecuencia ética y ciencias.

3. Con la dinámica dialógica y transformativa –transformada y transformadora– nos situamos en el espacio de lo que Lonergan llama la explicitación de los fundamentos, porque nos acercamos al lugar de la *conversión*, como “transformación del sujeto cognoscente y de su mundo”. En el recorrido anterior, se ha visto que la *opción preferencial por los pobres* es un lugar hermenéutico privilegiado para la teología latinoamericana (Scannone) y que, como tal, influye en tanto precomprensión en los puntos de vista del sujeto que hace teología. En el ámbito de la interdisciplina, esta opción eclesial que expresa la opción de la fe cristiana en nuestros días –no sólo para nuestro contexto, sino en el ámbito de la Iglesia universal–, queda expuesta como criterio fundamental para todas las ciencias sociales y humanas que quieran discernir, asumir y/o explicitar su compromiso moral, religioso e intelectual en este sentido.⁸² En el presente trabajo, destacamos distintos aportes de otras disciplinas que podrían entenderse como expresión de esta confluencia, como la posición de Irene Vasilachis con su propuesta epistemológica, la de Bourdieu al describir el arte de la entrevista como “ejercicio espiritual”, y no en último lugar la visión ética de la pobreza del economista Sen.

4. Una hermenéutica dialógica y transformativa, abierta a la conversión, nos pone en un camino, se hace, en cierta manera, una hermenéutica *itinerante*. Lo nuevo a valorar es la dimensión procesual, de aprendizaje, que conlleva esta praxis de ampliar la mirada, estar dispuesto a purificarla y capacitarse para ensancharla. Si pienso en la teología, ante el reto de la pobreza y de una mirada interdisciplinaria, me sumo al sabio programa de Kart Barth: “la teo-

⁷⁶ Ver A. LÓPEZ QUINTÁS (1990), *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, Claretianas, Madrid, 53ss.

⁷⁷ Tomo esta categoría de la reflexión espiritual de Anselm Grün –más allá de su empleo en el ámbito de la eclesiología y otros tratados teológicos–; el contenido de la misma se entrelaza con las perspectivas abiertas por Lonergan acerca del lugar que tienen la decisión y la conversión en el sujeto del conocimiento. Ver A. GRÜN (1997), *Transformación. Una dimensión olvidada de la vida espiritual*, Lumen, Buenos Aires; A. GRÜN (1996), *Nuestras propias sombras. Tentaciones, complejos, limitaciones*, Narcea, Madrid; A. GRÜN – M. DUFNER (2000), *La salud como tarea espiritual. Actitudes para encontrar un nuevo gusto por la vida*, Narcea, Madrid.

⁷⁸ Ver H.U. VON BALTHASAR (1990), *Teodramática. 1. Prolegomenos*, Encuentro, Madrid, 19-26.

⁷⁹ Ver M. GONZÁLEZ (2002), *Conmoción, transición e interrupción. Tres metáforas para una lectura de la crisis argentina desde la simbólica judeocristiana*. Presentación en la Jornada Solidaria de Reflexión Teológica “El cristianismo ante los rostros actuales de la pobreza”, 30.10.02 (inédito). Ver también los artículos del mismo autor, de este año, en la revista “Vida Pastoral”.

⁸⁰ Ver J. SOBRINO (2001), “Teología desde la realidad”, en: J.J. TAMAYO – J. BOSCH (ed), *Panorama de teología latinoamericana*, Verbo Divino, Estella, 611-628.

⁸¹ La expresión, de resonancias cristológica salvíficas, es de Ignacio Ellacuría y se refiere al compromiso ético que se exige ante los pueblos crucificados; para una visión general de su pensamiento, ver I. ELLACURÍA (1983), voz “Pobres”, en: J.J. TAMAYO – FLORISTÁN (ed), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Cristiandad, Madrid, 786-802. En la perspectiva de las teologías latinoamericanas, ver Anexo 1, del presente informe.

⁸² Remito nuevamente, en este sentido, a las conclusiones del trabajo de O. Groppa sobre Epistemología, Ética e Integración del Saber, en este mismo informe final.

logía es una ciencia modesta⁸³. Ante Dios y el misterio de lo real sólo se puede ser modesto. En el círculo hermenéutico propuesto por Ricoeur, creo que esta modestia de la teología debe expresarse ya en la pre-comprensión, pero sobre todo –en nuestro ámbito de trabajo– en el segundo momento que corresponde al explicar y comprender, como *escucha receptiva y creativa* del aporte de las ciencias sociales y humanas. La teología está llamada a ser modesta para aprender de las otras disciplinas; la contrapartida viene sugerida por el acuerdo en caminar hacia una integración de saberes. Algo de esto se propuso en las propuestas para seguir caminando en la práctica interdisciplinaria; se trata, en definitiva, de lo que señala Donegani al proponer una “mutua sumisión” como condición de la conversación entre teología y sociología (Donegani, 2002, 424ss).

5. La modestia, sin duda, también se ha de expresar en la búsqueda sincera de aprendizaje desde el lugar de los pobres y “las víctimas”⁸⁴ de la historia –evitando las distorsiones de la idealización y la mitificación⁸⁵, pero sin renunciar a la mirada propia de la “fe que busca entender” y, sobre todo, *que se deja conmover a compasión*⁸⁶. ¿Qué se puede aprender de los pobres?⁸⁷ La figura del mal a redimir, la injusticia, la deuda: *los pobres son sacramento del pecado del mundo*⁸⁸. ¿Qué más se puede aprender? El “clamor” por una humanidad nueva, solidaria y equitativa⁸⁹. La exigencia ética de un nosotros colectivo, de un bien común largamente olvidado: *quienes sufren privaciones y dominaciones son narración de la Pasión del Señor y memorial permanente de la resistencia y la lucha cotidiana por la vida*. Por esto, sobre todo, la teología pide ser modesta, para aprender de ellos y ellas “cómo se hace teología” –con talante existencial, situado y biográfico⁹⁰–. Porque *los olvidados y excluidos*, “desde el reverso de la historia” y su “no tener donde dormir”⁹¹, *son una palabra sobre el pecado y la salvación dicha en la historia*, pecado que ellos comparten y padecen, salvación que ellos esperan y actualizan. ¿Y nosotros?...

4.3.2. Una comprensión de la pobreza desde las relaciones sociales

1. La pregunta *qué es la pobreza – quiénes son los pobres, las víctimas*, ha recibido muchas respuestas por parte de las teologías contextuales, así como también desde las voces de las ciencias sociales y humanas. La producción teológica de la última década parece indicar, de algún modo, que más allá de las nuevas publicaciones recientes se asiste a un cierto cansancio

⁸³ Ver K. BARTH (1986), *Introducción a la teología evangélica*, La Aurora, Buenos Aires, 43.76-79.

⁸⁴ Ver sobre este punto, J. SOBRINO (1999), *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid, 11-32; J.C. SCANNONE (2000), *Dios desde las víctimas*, Stromata 56, 27-47.

⁸⁵ Ver J.I. GONZÁLEZ FAUS (1984), *Los pobres como lugar teológico*, Revista Latinoamericana de Teología 3, 275-308.

⁸⁶ Para una teología de la compasión, en clave político social, además de los aportes de Jon Sobrino sobre el “principio-misericordia”, queda pendiente una conversación en profundidad con la teología política de J.B. Metz. Para una introducción, ver J.B. METZ (1971), *Teología política*, Selecciones de Teología 37-40, 98-103; J.B. METZ (1979), *La fe, en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid; J.B. METZ (1982), *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro del cristianismo*, Sígueme, Salamanca; J.B. METZ – T. RAINER PETERS (1991), *Gottespassion. Zur Ordenexistenz heute*, Herder, Freiburg – Basel – Wien.

⁸⁷ Distintos autores latinoamericanos han respondido una y otra vez a este interrogante; a modo de ejemplo, remito aquí a Lucio Gera y a Jon Sobrino, ver L. GERA (1998), *Entrevista al cumplir sus 50 años de sacerdocio*, Nuevo Mundo 55, 37-63, 50ss; J. SOBRINO (1997), *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid, 41-57.

⁸⁸ Ver J.-M.R. TILLARD (1968), *La salvación, misterio de pobreza*, Sígueme, Salamanca, 12ss.

⁸⁹ Ver V. CODINA (1994), *Creo en el Espíritu Santo. Pneumatología narrativa*, Sal Terrae, Santander, 75-120.

⁹⁰ En el sentido de Metz y Schneider, abriendo una nueva conversación con la sociología en esta perspectiva: ver M. SCHNEIDER (2000), *La teología como biografía*, Desclée, Bilbao; V.R. AZCUY (2002), “Teología y Biografías”, en: *Semillas del siglo XX 2*, Proyecto 41, 11-19; y, del lado de la sociología, C. WRIGHT MILLS (1964), *La imaginación sociológica*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires; E. GOFFMAN (1981), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.

⁹¹ Ver G. GUTIÉRREZ (1996), “Una teología de la liberación en el contexto del Tercer Milenio”, en: L. MENDES DE ALMEIDA – J. NOEMI – OTROS, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, CELAM, Santafé de Bogotá, 97-165, en especial 115ss.

o agotamiento en el intento de nuevas miradas y formulaciones. Pero los pobres o, en este caso mejor, *quienes viven en situación de pobreza en Argentina*, nos vuelven a convocar al lugar de la reflexión –no separadamente de la percepción y la acción–. Las ciencias sociales, por su parte, como lo muestran las investigaciones de esta presentación, no han perdido su capacidad crítica y creativa para seguir proponiendo categorizaciones, perfiles y rostros de la pobreza y los pobres. ¿Qué decir sobre esta compleja cuestión en tan acotado espacio? La propuesta es pensar *desde* una confluencia de miradas y, más concretamente, colaborar a desentrañar *un aspecto puntual* del núcleo antropológico del misterio de la pobreza. La óptica que elijo en esta ocasión para responder a la pregunta es *relacional*, es decir, me planteo *si* la pobreza es relación y *cómo* lo es.

2. En el marco de nuestra reflexión, una hermenéutica dialógica y transformativa es, a su vez, relacional –lo cual nos permite ir hilvanando los aspectos–. Por otro lado, los aportes del economista Amartya Sen y del sociólogo Pierre Bourdieu, como aportes al momento del explicar y comprender, iluminan y ensanchan la comprensión de la pobreza desde sus claves de “privación de capacidades” y “dominación masculina” en tanto asimetría fundamental. En el primer caso, al poner el acento en la *privación de capacidades* y destacar la injusticia de las relaciones económicas, no sólo en lo referido a los bienes económicos de renta y producción, sino, a su vez, en conexión con los derechos económicos para adquirirlos⁹². En el segundo, por la ampliación del concepto de pobreza, tanto hacia el plano del *intercambio de los bienes simbólicos* como hacia el plano de la construcción social de los sexos y su inherente violencia simbólica, que sólo puede revertirse en la diada amorosa como “unidad social elemental” (Bourdieu, 2000, 136). La óptica relacional, desde el punto de vista cristiano, se esclarece a partir del misterio trinitario como lo explica Enrique Cambón:

La unitrinitariedad asegura a las relaciones humanas, la superación de una dualidad cerrada egoístamente en sí misma o reducida a una dialéctica conflictual. Constituye un impulso continuo a superar tanto el individualismo egoísta como un comunitarismo masificante o uniformador. Al mismo tiempo, esa experiencia trinitaria a nivel de relaciones primarias interpersonales ofrece luces enormes para actuar en todos los niveles de la vida social e incluso para repensar las estructuras en que se organiza. (Cambón, 2000, 156)

3. Este enfoque antropológico y relacional de la pobreza, enriquecido en diálogo con Sen, Bourdieu, y desde otro ámbito Cambón, ha sido motivo, además, de una confluencia de miradas disciplinares en mis conversaciones con Irene Vasilachis. Se trata, para ella, de proponer *una definición relacional de las personas pobres y de las situaciones de pobreza*; relacional, porque quiere destacar el proceso y las causas de privación de los derechos fundamentales. La definición de Vasilachis resume, en gran medida, la orientación de mi propia mirada:

Las personas pobres son aquellas que se ven sometidas a un entramado de relaciones de privación de múltiples bienes materiales, simbólicos, espirituales y de trascendencia, imprescindibles para el desarrollo autónomo de su identidad esencial y existencial.⁹³

⁹² Comentando a Sen sobre el concepto de “realizaciones” posibilitadas por las “capacidades”, Salcedo afirma: “El centrarse en las realizaciones hace aparecer un cuadro de relaciones entre posesión de bienes, utilidad y bienestar bastante más sensible a las cuestiones distributivas en la medida en que permite detectar en qué y por qué una persona no ha logrado lo que otra o lo que en su sociedad se considera normal.”, D. SALCEDO (1998), “Introducción”, en: A. SEN, *Bienestar, justicia y mercado*, Paidós, Barcelona – Buenos Aires – México, 9-38, 24.

⁹³ El texto corresponde al capítulo II. *Pobres y situaciones de pobreza en la ciudad de Buenos Aires* de una obra en prensa: I. Vasilachis de Gialdino, *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*, Barcelona, Gedisa, 2003 (de próxima aparición). Según la explicación de la autora –cercana a la visión de Sen–, el concepto de “desarrollo autónomo” indica que no basta recibir bienes para salir de la pobreza, sino que es necesario tener el derecho, la libertad, de decidir sobre el sentido trascendente del propio destino.

Lo que más merece mi asentimiento en la comprensión de Vasilachis es su *fuera inclusiva*, es decir, su capacidad de incluirnos a todos al definir la pobreza, lo cual nos permite interrogarnos acerca de nuestro “lugar” –sobre todo hermenéutico y ético– en este entramado de la pobreza. Si la pobreza es uno de los aspectos más sensibles de la deuda social, la pregunta es cómo transformar *nuestras* relaciones de privación en relaciones al servicio del bien común. En coherencia con una hermenéutica dialógica y transformativa, comprender la pobreza nos lleva hacia una interpelación de nuestras relaciones interpersonales y sociales, impulsándonos hacia un proceso de “nostrificación”⁹⁴. Podría pensarse que esto no estaba previsto y puede ser así, porque la apertura del conocer impone las condiciones del desprendimiento y de la disponibilidad a la conmoción.

4. Para dar un paso más, que nos permita completar la comprensión de la pobreza desde el punto de vista de la deuda, de lo pendiente, y que nos permita pensar más a fondo la urgencia de (re)crear y articular el “nosotros”, vuelvo a cuestionar a la teología dejándome inspirar por otra enseñanza de Karl Barth: “la teología es una ciencia en crisis” (Barth, 1986, 38). A no extrañarse de esto, si se ha elegido una hermenéutica transformativa y con auténtica disposición a la conversión. Pero no voy a referirme al tema del “magisterio de los humildes”⁹⁵ –tal como se lo han hecho una y otra vez los teólogos de nuestro tiempo–; tampoco quiero exaltar la sabiduría y la cultura de los pobres, despertando la sospecha y la objeción de las miradas críticas de las ciencias sociales. El planteo es otro y tiene que ver con “incluirnos”⁹⁶ en el entramado de relaciones sociales: se puede hablar de la necesidad de incluir a quienes padecen privaciones y dominaciones, pero también es bueno plantearnos nuestra “inclusión” en el mundo de la pobreza. Este “reconocernos parte” del todo social, responsables por el bien común y cada una de las brechas a saldar, *nos introduce en la crisis* más allá de cómo ya estamos en ella. Esto significa profundizar el sentido de la crisis, descubrirla como oportunidad y dejarnos enseñar y transformar por ella⁹⁷.

5. Dicho con sencillez y claridad, la crisis que provoca comprender la pobreza como relaciones de privación y dominación, nos ubica ante el imperativo ético de la construcción de un nosotros entendido como *relaciones de gratuidad y reciprocidad*, tanto en lo relativo a las diferencias sociales y económicas como en lo pertinente a las asimetrías y violencias simbólicas, en particular la correspondiente a la división de los sexos. En este contexto, *aprender de la pobreza* quiere decir acelerar un proceso de recuperación de los vínculos, recomposición del tejido social, transformación de las formas de inequidad de diverso signo –incluyendo las de género, etnia y religión–, y refundar las relaciones en y entre las instituciones. Sin relaciones personales y sociales nuevas –más equitativas y conformes a la dignidad humana–, difícilmente habrá un mejoramiento para quienes se encuentran en situación de pobreza y miseria

⁹⁴ En este sentido, ver M. MANZANERA (1999), “Metafísica de la nostridad. Hacia una filosofía de la liberación como nostrificación”, en: J.C. SCANNONE – G. REMOLINA (eds), *Filosofar en situación de indigencia*, Comillas, Madrid, 129-161, en especial 154ss.

⁹⁵ Para ello, ver V.M. FERNÁNDEZ (1998), *El “sensus populi”. La legitimidad de una teología desde el pueblo*, Teología 72, 133-164; V.M. FERNÁNDEZ (2000), *Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello*, en: V.R. AZCUY (coord.), *Semillas del siglo XX. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas*, Proyecto 36, 187-205.

⁹⁶ Sobre la perspectiva “inclusiva” en la teología hecha por mujeres, ver M. NAVARRO (1999), “Desde la vida, inclusivamente”, en: J. BOSCH (ed), *Panorama de la teología española. Cuando vida y pensamiento son inseparables*, Verbo Divino, Estela, 479-498; V.R. AZCUY, *Mercedes Navarro Puerto. Hacer teología incluyendo y relacionando*, Proyecto 36, 148-168.

⁹⁷ En este punto, que merecería ser desarrollado en otra ocasión, se puede ver M. SCHNEIDER (1995), *Krisis. Zur theologischen Deutung von Glaubens- und Lebenskrisen. Ein Beitrag der theologischen Anthropologie*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main; E. BISER (1997), *Überwindung der Glaubenskrisen. Wege zur spirituellen Aneignung*, Don Bosco, München; G. KREPPOLD (2001), *Krisen – Wendezeiten im Leben*, Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach; J.-L. SOULETIE (2002), *La crise, une chance pour la foi*, Les Editions de l’Atelier, Paris; K. TEPPERWEIN (2002), *Krise als Chance. Wie man lost und zukünftig vermeidet*,

extrema. La reformulación, acierto y eficacia de las estrategias contra la pobreza, deben ir acompañadas de un aprendizaje más profundo que nos habilite para (re)crear un espacio social más habitable, solidario e inclusivo (Porcile, 1995).

4.3.3. *Interpelaciones éticas ante la cara de Dios en los pobres*

1. El último paso de esta reflexión centra su atención en la dimensión de aplicación y compromiso que brota del círculo hermenéutico. Desde una mirada dialógica y transformativa, profundizada mediante una comprensión en clave relacional, se llega al momento ético de la acción. Se podría decir que el camino es *de la comprensión a la acción* (hermenéutica ética)⁹⁸ y, al mismo tiempo *de la acción a la comprensión* (ética hermenéutica)⁹⁹. En la integración del comprender y el actuar, se juega la autenticidad y la credibilidad de la verdad: “sólo el amor es digno de fe”¹⁰⁰.

2. Vale la pena, en este contexto, establecer todavía un correlato y es el que se da entre el *comprender desde* los pobres y el *actuar desde* ellos y ellas, es decir, asumir el entramado de relaciones de privación y dominación como lugar desde el cual se plantean los desafíos de la ética social¹⁰¹. Esto significa que la opción preferencial por los pobres es, en tanto opción de fe cristiana, un lugar hermenéutico privilegiado para la reflexión y, al mismo tiempo, para la acción. El paralelismo con ese *dejarse comprender por los pobres*, en el sentido de permitir que ellos nos ayuden a *comprender-nos*, descubrir nuestras propias limitaciones y responsabilidades sociales, es el dejarnos mostrar por la situación de la pobreza los caminos del compromiso ético social. En este sentido, la *ética de solidaridad*¹⁰² y la doctrina social cristiana apoyan la consideración de los pobres como criterio ético de la realidad social.¹⁰³

3. Para prevenir de posibles malentendidos en este punto, resumo el significado principal de esta proposición mediante la apreciación sintética y clara de Marcelo Perine:

el pobre o la condición de pobre pueden ser presentados como *lugar* privilegiado de reflexión y de acción moral, pero no se los puede afirmar como *criterio* de acción, de reflexión y juicio moral, porque la condición de pobre no puede ser sustentada como algo que incondicionalmente deba ser reconocido como valor capaz de fundar, universal y argumentativamente, juicios morales que orienten la conducta de todo el que quiera ser reconocido como hombre. El criterio se refiere a la totalidad del problema moral y, por tanto, al fundamento del juicio, de la acción y de la reflexión moral.¹⁰⁴

⁹⁸ Ver L. VILA (1984), *Los estudios sobre pobreza bajo una perspectiva ética*, Escritos del Vedat XIV, 333-348.

⁹⁹ En este último sentido, para una introducción, se puede ver K. DEMMER (1993), voz “Hermenéutica”, en: H. ROTTER – G. VIRT (dir), *Nuevo Diccionario de Moral Cristiana*, Herder, Barcelona, 306-309; M. GARCÍA DURÁN (1997), *Teología moral y opción por los pobres. Anotaciones desde la perspectiva del método*, Theologica Xaveriana 47, 65-84.

¹⁰⁰ Ver H.U. VON BALTHASAR (1990), *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca.

¹⁰¹ Al respecto, son pioneros los trabajos de M. Vidal, aunque luego han sido retomados por otros autores. Para este punto, se puede ver M. VIDAL (1982), *La preferencia por el pobre, criterio de moral*, Studia Moralia 20, 277-305; M. VIDAL (1985), *La solidaridad: nueva frontera de la teología moral*, Studia Moralia 23, 99-126; M. VIDAL (1992), *Ética de la solidaridad*, Moralia 55-56, 347-362.

¹⁰² Ver M. T. MIFSUD (1996), *La cultura de la solidaridad como proyecto ético*, Theologica Xaveriana 46, 345-356; M. YAÑEZ (2000), *Jalones para fundamentar una ética de la solidaridad esperante*, Stromata 56, 1-26.

¹⁰³ En este sentido, R. Antoncich plantea el “criterio ético” y el “criterio de la opción por el pobre” como componentes fundamentales del problema hermenéutico de la doctrina social de la Iglesia, cf. R. Antoncich – J.M. Munárriz, *La doctrina social de la Iglesia*, Lima, Paulinas, 1986, 49-72.

¹⁰⁴ M. Perine, *Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y en la conciencia latinoamericanas*, en: J.C. Scannone – M. Perine (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Buenos Aires, Bonum, 1993, 95-104, 102.

En síntesis, ante la situación de la pobreza y del hambre sólo hay una respuesta ética, que es la construcción de una *nueva racionalidad*, comunicativa y solidaria¹⁰⁵. El desafío de “globalizar la solidaridad” y de una “nueva imaginación de la caridad” representa, en este sentido, la humanización y transformación de la racionalidad neoliberal de la globalización en sus efectos excluyentes.¹⁰⁶

4. Para concluir, quiero retomar el tema de la verdad y del compromiso ético que implica la *práctica de decir-la en el ámbito universitario*. Tan importante como practicar la verdad de lo comprendido –el imperativo ético ante la pobreza–, es la misión del decir la verdad, que equivale ante todo a no negarla ni falsearla y que se nutre de la permanente apertura y disposición para comprenderla y vivirla. La verdad que se debe decir desde la universidad, no puede desarraigarse de la vida concreta de quien la dice, para quien la dice y en qué momento de la historia lo hace. La verdad que ensayamos decir, no busca imponerse dogmáticamente, sino percibirse y construirse en la dinámica de un diálogo y un aprendizaje hecho de mutuas cooperaciones e intercambios. Esta verdad no puede ser la excusa para establecer nuevas privaciones y dominaciones, sino que se ofrece como fruto del encuentro y la condescendencia. La verdad nace de la relación y la unidad brota de la diferencia. El todo se hace de las partes y la riqueza consiste en dejarlo todo.

Que todo *lo que hemos visto y oído*, lo podamos anunciar desde la práctica de una ética solidaria y la inteligencia de una hermenéutica transformativa. Sólo si sacudimos los fundamentos, estaremos gestando el futuro. De la privación a la donación, de la dominación a la reciprocidad, en un in-interrumpido aprendizaje del nosotros.

5. EPÍLOGO: UNA INTERPRETACIÓN EN LA ACCIÓN

El fenómeno del Movimiento de los Focolares, cuya líder carismática es Chiara Lubich, demuestra, a través de aplicaciones prácticas, que es posible construir la unidad y la integración social sobre nuevos principios más profundos. La obra del Movimiento constituye un ejemplo viviente y real de la aplicación a las relaciones sociales del *paradigma de la unidad*, que es tan necesario a las ciencias sociales para que puedan adquirir una nueva “fuerza de aplicación”. (...) Su actividad social, que es intrínseca al carisma de anunciar una unidad evangélica, constituye una inspiración viviente y ejemplo de las ciencias sociales que se ven compelidas a crear un *paradigma interdisciplinario de unidad*, como fundamento metodológico para la construcción de modelos teóricos, de estrategias de investigación empírica y de esquemas de aplicación.¹⁰⁷

Al final este ensayo de integración del saber, que ha acentuado la clave interpretativa, dialógica, relacional y ética, parece oportuno concluir con el testimonio de una biografía –personal y colectiva– que demuestra *en la acción* la fuerza de la verdad. Éste, junto a tantos otros intentos conjugados en “nosotros”, nos anima a seguir esperando.

¹⁰⁵ Ver J.C. SCANNONE (1996), “El comunitarismo como alternativa viable”, en: L. MENDES DE ALMEIDA – J. NOEMI – OTROS, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, CELAM, Santafé de Bogotá, 195-241.

¹⁰⁶ Ver V.M. FERNÁNDEZ (1999), “El misterio del pobre en la economía globalizada”, en: R. FERRARA – C. GALLI (ed), *Nuestro Padre Misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, Paulinas, Buenos Aires, 143-174; E. LLUCH FRECHINA (2002), *La utopía global*, Moralia 25, 27-52.

¹⁰⁷ J. GALLAGHER (1997), *La obra de una mujer: Chiara Lubich. El movimiento de los Focolares y su fundadora*, Ciudad Nueva, Buenos Aires – Madrid – Santafé de Bogotá. Para una presentación global del carisma de la unidad y el proyecto de Economía de Comunión, ver Anexo 2, “Economía de comunión, una interpretación en la acción. El carisma de Chiara Lubich y su aporte social al servicio de la unidad”, en este mismo informe final.

6. BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

- BALTHASAR, Hans Urs von (1997), *Teológica 1. La verdad del mundo*, Encuentro, Madrid.
- BARTH, Karl (1986), *Introducción a la teología evangélica*. Introducción por J. Míguez Bonino, La Aurora, Buenos Aires.
- BORRERO, Alfonso (1998), *La interdiscipliniedad en la Universidad*, Theologica Xaveriana 48, 375-406.
- BOURDIEU, Pierre (1999), *La miseria del mundo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- BOURDIEU, Pierre (2000), *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
- BOURDIEU, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (1999), *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Siglo XXI, Madrid.
- CAMBÓN, Enrique (2000), *La Trinidad, modelo social*, Ciudad Nueva, Madrid.
- CHAPPIN, M. (1992), voz « Teologías. VI. En contexto », en: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA – S. PIÉ-NINOT (dir), *Diccionario de Teología fundamental*, Paulinas, Madrid, 1497-1503.
- DE ROUX, R.E. (1997), *En camino hacia "Método en teología". Presentación de los Ensayos Filosóficos y Teológicos 1958-1964 de Bernard Lonergan*, Theologica Xaveriana 47, 181-202.
- DE ROUX, R.E. (1997), *Aportes de Bernard Lonergan para una teología de la opción preferencial por el pobre*, Theologica Xaveriana 47, 381-414.
- ECKHOLT, Margit (2000), *Reflexión teológica con Paul Ricoeur. De la modernidad quebrada hacia una nueva comprensión de la cultura*, en: V.R. Azcuy (dir), *Semillas del siglo XX. Teología en la encrucijada de biografías, disciplinas y culturas*, Proyecto 36, 206-225.
- ECKHOLT, Margit (2002), *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Herder, Freiburg – Basel – Wien.
- FORTIN-MELKEVIK, Anne (1990), *Herméneutique et rationalité : L'apport des théories herméneutiques de Habermas et de Ricoeur á la théologie*, Le Supplément 174, 123-142.
- FORTIN-MELKEVIK, Anne (1991), *L'exigence universaliste en éthique: natures de l'homme et éthiques*, Le Supplément 179, 157-173.
- FORTIN-MELKEVIK, Anne (1993), *Deux paradigmes pour penser le rapport de la théologie aux sciences humaines : herméneutique et narratologie*, Laval Theologique et Philosophique 49/2, 223-231.
- FORTIN-MELKEVIK, Anne (1994), *Los métodos en teología. El pensamiento interdisciplinar en teología*, Concilium 256, 147-159.
- GALLAGHER, JIM (1998), *La obra de una mujer: Chiara Lubich. El movimiento de los focolares y su fundadora*, Ciudad Nueva, Buenos Aires.
- GEFFRÉ, Claude (1984), *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*, Cristiandad, Madrid.
- GIDDENS, Anthony (1995), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires.
- GIDDENS, Anthony (1997), *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Amorrortu, Buenos Aires, segunda edición corregida.

- GIBELLINI, René (1998), *Teología hermenéutica*, en: *La teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae, 1998.
- GRÜN, Anselm (1997), *Transformación. Una dimensión olvidada de la vida espiritual*, Buenos Aires, Lumen, 1997.
- LONERGAN, Bernard (1994), *Método en teología*, Sígueme, Salamanca.
- MANZANERA, Miguel (1999), *Metafísica de la nostridad. Hacia una filosofía de la liberación como nostrificación*, en: J.C. SCANNONE – G. REMOLINA (eds), *Filosofar en situación de indigencia*, Comillas, Madrid, 43-51.
- MARTÍNEZ, Ana Teresa (2001), *Las ciencias sociales. Problemática de un área epistémica específica*, en: FUNDACIÓN INSTITUTO PEDRO DE CÓRDOBA, *Globalización cultural y Consideraciones Interdisciplinarias. Pensamiento Cristiano (I)*, Universidad Arcis, Santiago de Chile, 41-69.
- PERINE, Marcelo (1993), *Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y en la conciencia latinoamericanas*, en: J.C. SCANNONE – M. PERINE (comp.), *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*, Bonum, Buenos Aires, 95-104.
- PORCILE, María Teresa (1995), *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Claretianas, Madrid.
- REMOLINA, Gerardo (1999), *El quehacer filosófico en América Latina*, en: J.C. SCANNONE, Juan Carlos – REMOLINA, Gerardo (1999), *Filosofar en situación de indigencia*, Comillas, Madrid, 43-51.
- RICOEUR, Paul (1986), *Ética y cultura*, Docencia, Buenos Aires.
- RICOEUR, Paul (1988), *Hermenéutica y acción*, Docencia, Buenos Aires.
- RICOEUR, Paul (2000), *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México – Argentina – Brasil.
- SCANNONE, Juan Carlos (1986), *El papel del análisis social en las teologías de la liberación contextualizadas*, Stromata 42, 137-158.
- SCANNONE, Juan Carlos (1987), “La teología de la liberación. Caracterización, corrientes y etapas”, en: NEUFELD (ed), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, 384-418.
- SCANNONE, Juan Carlos (1988), *Posibilidades de evangelización del pensamiento universitario*, Stromata 44, 139-152.
- SCANNONE, Juan Carlos (1990a), *Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la teología de la liberación*, Stromata 46, 293-336.
- SCANNONE, Juan Carlos (1990b), *Teología e interdisciplinariedad: Presencia del saber teológico en el ámbito de las ciencias*, Theologica Xaveriana 94, 63-79.
- SCANNONE, Juan Carlos (1994), *Situación de la problemática del método teológico en América Latina*, Medellín 78, 255-283.
- SCANNONE, Juan Carlos (1997), “Los aportes de Lucio Gera a la teología en perspectiva latinoamericana”, en: R. FERRARA – C. GALLI (ed), *Presente y futuro*

- de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Paulinas, Buenos Aires, 121-141.
- SCANNONE, Juan Carlos (2002), *Identidad personal, alteridad interpersonal y relación religiosa*, Stromata 58, 249-262.
- SEN, Amartya (1998), *Bienestar, justicia y mercado*. Introducción de Damián Salcedo, Paidós, Barcelona – Buenos Aires – México.
- SEN, Amartya (1999), *Sobre ética y economía*, Alianza, Madrid.
- SEN, Amartya (2000), *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona.
- SOULETIE, Jean-Louis (2002), *La crise, une chance pour la foi*, Les Éditions de l'Atelier, Paris.
- STROTMANN, Norbert (1987), *Método teológico. Reflexiones previas para un camino interdisciplinario*, Revista Teológica Limense 21, 259-301.
- STROTMANN, Norbert (1989), *Algunos criterios epistemológicos para la reflexión de las Ciencias Sociales en la Teología*, Revista Teológica Limense 23, 149-174.
- VASILACHIS DE GIALDINO, Irene (1999), *La pobreza y el trabajo a la luz de las nuevas formas de conocer*, en: M. FERNÁNDEZ Y M. SERRAFERO (ed), *El fin del siglo y los dilemas sociales*, Universidad de Belgrano, Serie de Posgrado – Facultad de Estudios para Graduados N 10, Buenos Aires, 25-31.
- VASILACHIS DE GIALDINO, Irene (2000), *Del sujeto cognoscente al sujeto conocido: una propuesta epistemológica y metodológica para el estudio de los pobres y la pobreza*, en: Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL-CONICET), *Pobres, pobreza y exclusión social*, Buenos Aires, Ceil, 217-245.
- VASILACHIS DE GIALDINO, Irene (2003), en prensa, *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*, Barcelona, Gedisa,
- VÉLEZ, O.C. (2000), *Método y teología latinoamericana*, Theologica Xaveriana 135, 415-434.
- VILANOVA, Evangelista (1992), *Historia de la teología cristiana III. Siglos XVIII, XIX, XX*, Herder, Barcelona.
- YAÑEZ, Humberto Miguel (1999), *Esperanza y Solidaridad. Una fundamentación antropológico-teológica de la moral cristiana en la obra de Juan Alfaro*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid.
- DE ZAN, J. (1978), *El trabajo interdisciplinario en las ciencias: significación y fundamentos*, Stromata 34, 195-229.

ANEXO 1

TEOLOGÍAS ANTE EL RETO DE LA POBREZA.

REFLEXIONES DESDE EL ITINERARIO LATINOAMERICANO Y LA PERSPECTIVA DE LAS MUJERES

Virginia R. Azcuy

En América Latina, se habla de la mujer pobre como "la oprimida entre los oprimidos". Cuando la "opresión sexual" se da en medio de las otras opresiones como la social, la económica, la racial, la cultural, entonces la opresión de la mujer es doble (...). La mujer

es conciente de la opresión mayor que ella sufre; sin embargo reacciona desde y en solidaridad.

María Teresa Porcile Santiso¹⁰⁸

1. ALGUNOS PUNTOS DE PARTIDA

Con frecuencia se cree que la teología latinoamericana se identifica con la “teología de la liberación” y, de modo semejante, que la teología hecha por mujeres latinoamericanas es, en todos los casos, “teología feminista de la liberación”. Sin embargo, más allá de la significatividad y difusión de estas corrientes, ellas no expresan de ningún modo la pluralidad y riqueza de matices desarrollada por los distintos autores, los diversos contextos culturales y las diferentes etapas –sin mencionar las particularidades derivadas de las mediaciones científicas empleadas en cada caso–. Por otra parte, si hay un país en el cual se ha desarrollado una orientación propia en el pensamiento teológico, es precisamente el caso argentino¹⁰⁹.

La teología latinoamericana ha recibido influencias decisivas, sobre todo europeas, en la fase de la recepción del acontecimiento del Concilio Vaticano II y de sus grandes referentes. Se ha hablado de “recepción creativa”¹¹⁰, porque, ante el desafío de una situación generalizada de *pobreza e injusticia* en nuestros pueblos, la renovación conciliar ha florecido en distintas corrientes de pensamiento teológico. A su vez, las teologías “de genitivo” del inmediato posconcilio han sido claramente inspiradoras en los autores pioneros de nuestro continente; en concreto, cabe mencionar el aporte de Jürgen Moltmann y de Johann Baptist Metz como representantes de la *teología política*.¹¹¹

En una segunda fase, que puede ubicarse en torno a la década del '80, ha tenido lugar en nuestro contexto la recepción de la “teología feminista” y de otras teologías “des de la perspectiva de las mujeres”. Esta *nueva “irrupción” en la teología*, que combina las orientaciones ya iniciadas por las teologías contextualizadas en la situación de la pobreza y los nuevos desafíos surgidos de las problemáticas y aspiraciones de las mujeres, marca una nueva inflexión en el pensamiento latinoamericano.¹¹² En este sentido, la teología hecha desde este horizonte hermenéutico

¹⁰⁸ La teóloga uruguaya M.T. Porcile Santiso ha fallecido el 18/06/01. Se encuentra entre las pioneras del pensamiento latinoamericano y cuenta con una importante recepción en la teología argentina. Me uno a otros homenajes, dedicando a su memoria el presente estudio.

¹⁰⁹ Se destacan los aportes de J.C. Scannone, C. Galli y M. González, en cuanto a: caracterizar la teología de la liberación latinoamericana en sus diversas vertientes, desarrollar nuevos aspectos de la corriente argentina, y recuperar actualizadamente sus nuevos “brotos”. Cf. J.C. Scannone, *La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas*, en: R. Neufeld (ed), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca, 1987, 384-418; C. Galli, *La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio*, en: L. Mendes de Almeida – J. Noemi – otros, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, Celam, 1996, 243-362; M. González, *Brotos teológicos en la Argentina al inicio del siglo XXI*, en: V.R. Azcuy (coord.), *Otras semillas del siglo XX*, Proyecto 42 (2002) en prensa.

¹¹⁰ Cf. G. Alberigo – J.P. Jossua, *La recepción del Vaticano II*, Madrid, Cristiandad, 1987; G. Gutiérrez, *Por el camino de la pobreza*, Páginas 58, Separata (1983) 2-16; J. Sobrino, *La Iglesia de los pobres, concreción latinoamericana del Vaticano II. Ante el próximo Sínodo extraordinario*, RLatT II, 5 (1985) 115-146.

¹¹¹ Cf. J.-B. Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979; J. Moltmann, *El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*, Salamanca, Sígueme, 1977, 400-469; R. Gibellini, *Teología política*, en: *La teología del siglo XX*, Santander, Sal Terrae, 1998, 321-343.

¹¹² Entre las obras pioneras, cf. M.P. Aquino (ed), *Aportes para una teología desde la mujer*, Madrid, Editorial “Biblia y Fe”, 1988; M.P. Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, Costa Rica, Editorial DEI, 1992; M.T. Porcile Santiso, *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Madrid, Claretianas, 1995.

debe sus impulsos tanto a la teología local como, sobre todo, a la teología feminista norteamericana y europea.

En el presente estudio, quisiera organizar mi reflexión en tres momentos: el primero se orienta a presentar la teología latinoamericana, particularmente en sus corrientes de “teología de la liberación” y de “teología del pueblo”, como una *tradición teológica que se deja desafiar por la realidad de los pobres* y, a partir de la cual, surgirá una teología articulada desde la vida de las mujeres en situación de desigualdad. En un segundo paso, me propongo señalar la novedad que la “teología feminista” y otros movimientos históricos de mujeres han provocado en el pensar teológico y en la praxis cristiana de nuestro contexto, y caracterizar la reflexión emergente como *teología hecha por las mujeres y en solidaridad con ellas*. En la tercera y última estación del itinerario, presento *algunos rostros de mujeres en situación de pobreza* en Argentina y una visión muy sintética de los retos que plantean a la reflexión teológica.

2. TEOLOGÍA ANTE EL DESAFÍO DE LOS POBRES

En esta sección, presentaré las dos vertientes principales del pensamiento latinoamericano, sus ideas fuerza y sus mediaciones científicas correspondientes; en la siguiente, mostraré su provecho o ampliación en vistas a una *teología desde las mujeres* o una *teología comprometida con las mujeres en situación de pobreza*. Las distintas reflexiones presentadas a continuación apuntan a explicar los conceptos de *pobreza* y *pobres* en los distintos autores, así como el método de estas teologías hechas ante este reto contextual.

2.1. La teología de la liberación y los pobres como lugar hermenéutico

La *teología de la liberación* se ha caracterizado por la incorporación metódica del recurso a las ciencias sociales. El motivo –como indica G. Gutiérrez– es que “nos permite conocer mejor la realidad social y dibujar con mayor precisión los desafíos que ella plantea al anuncio del Evangelio, y por consiguiente a la reflexión teológica.”¹¹³

La triple acepción de la pobreza y la fuerza histórica de los pobres

Ya en 1967, para superar la ambigüedad que entraña el término pobreza, Gustavo Gutiérrez distingue claramente sus dos significaciones más importantes: primero, *la pobreza como privación de bienes materiales*, fruto del pecado de injusticia, que constituye un “estado escandaloso” contrario a la voluntad de Dios y a la venida del Reino; y segundo, *la pobreza espiritual como virtud* tal como es ensalzada en la Biblia, en especial a partir de Sofonías. Esta acepción designa una actitud religiosa de radical apertura y disponibilidad con respecto a Dios y a su voluntad.

El aporte más original del teólogo peruano es la síntesis que elabora en la formulación de una tercera significación de la pobreza¹¹⁴: *la pobreza como solidaridad y protesta*, que tiene su fundamentación en la kénosis de Cristo¹¹⁵. Así como Cristo se hizo realmente pobre para solidarizarse con nosotros y enriquecernos con su pobreza (cf. 2Cor 8,9), así el cristiano debe sentir-

¹¹³ G. Gutiérrez, *Teología y ciencias sociales*, en: *La verdad los hará libres. Confrontaciones*, Lima, CEP, 1986, 75-112, 79.

¹¹⁴ Esta triple acepción de la pobreza, elaborada por Gutiérrez, se oficializa en el documento XIV de *Medellín* –dedicado a *La pobreza de la Iglesia*– y pone las bases conceptuales para la opción preferencial por los pobres.

¹¹⁵ En la fundamentación cristológica del tema, Gutiérrez asume los aportes de Congar y González Ruiz, quien señala que la kénosis de Cristo o “proceso de salvación por la encarnación” presenta en Pablo un ritmo ternario; en el tema de solidaridad y lucha contra la pobreza, además de Congar, recibe la influencia de Régamey.

se urgido a abrazar la pobreza real, no para bendecirla y canonizarla, sino para solidarizarse con los pobres y luchar contra la pobreza injusta que degrada: ‘Solo rechazando la pobreza y haciéndose pobre para protestar contra ella, podrá la Iglesia predicar algo que le es propio: ‘la pobreza espiritual’; es decir, la apertura del hombre y de la historia al futuro prometido por Dios’.¹¹⁶

Por otra parte, Gutiérrez habla desde sus primeras obras de *la fuerza histórica de los pobres*, de los pobres como *sujeto histórico*, y completa así la consideración subjetiva de la pobreza. En un trabajo de 1996, titulado *Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio*, él habla de los pobres a partir de la parábola de Lázaro y el rico. Ellos son los “destinados a la insignificancia”, porque, mientras que en el evangelio de Lucas el pobre tiene un nombre y el rico no, en la situación actual se da a la inversa: “los pobres son anónimos y parecen destinados a un anonimato aún mayor, nacen y mueren sin hacerse notar. Piezas desechables una historia que escapa a sus manos y los excluye de ella”.¹¹⁷ Aun así, cabe destacarse el protagonismo “de los insignificantes”:

los pobres, insignificantes y excluidos, no son personas pasivas esperando que se les tienda una mano. No tienen sólo carencias, en ellos bullen muchas posibilidades y riquezas humanas. El pobre y marginado de América Latina es muchas veces poseedor de una cultura con valores propios y elocuentes que vienen de su raza, de su historia, de su lengua. Tienen energías como las demostradas por las organizaciones de mujeres, a lo largo y ancho del continente, en lucha por la vida de su familia y del pueblo pobre, con una inventiva y una fuerza creadora impresionantes para enfrentar la crisis.¹¹⁸

Al respecto R. Murtagh, experto en el tema de las organizaciones no gubernamentales, habla de una “extraordinaria creatividad” y un “instinto de supervivencia potenciado” que desafía cualquier ley o racionalidad económica, y como criterio de gestión apunta: “En lo que respecta a estos modos de operar, no ya desde los mismos pobres cuanto de la actitud de quienes se acercan a ellos, creo que la primera enseñanza, el principio sobre el que hay que sustentar toda acción, es el reconocer el protagonismo de la gente.”¹¹⁹

El uso instrumental de las mediaciones científicas

Pasando al *modelo de diálogo con las ciencias sociales* que ofrece la teología de la liberación, retomo el aporte de Clodovis Boff¹²⁰ como autor representativo en las cuestiones de método. Sus tesis son las siguientes: 1. la teología de la liberación es una teología integral, pero desde la perspectiva del pobre y su liberación; 2. Su óptica primera y fundamental es la fe positiva –la palabra de Dios o la revelación–, y la segunda es la experiencia del oprimido; 3. Constituye una “nueva etapa” en la evolución de la reflexión teológica y es necesaria; 4. Articula globalmente la “liberación ético-política” –primacía de la urgencia y por eso metodológica–, con la “liberación

¹¹⁶ G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 385.

¹¹⁷ Gutiérrez, *Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio*, 127.

¹¹⁸ Gutiérrez, *Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio*, 133.

¹¹⁹ R. Murtagh, *La pobreza: también un problema de los no-pobres*, *Criterio* 2062 (1990) 699-710, 709. El mismo tema aparece en su trabajo de 1996, bajo la consigna “participación de los involucrados”, cf. R. Murtagh, *Pobreza ¿un problema de todos?*, *Communio* 3/4 (1996) 55-74, 74.

¹²⁰ A continuación sigo a C. Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, en: I. Ellacuría – J. Sobrino (ed), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de Teología de la Liberación*, Madrid, 1990, t1, 79-113.

soteriológica” –primacía de valor, sin discusiones–; 5. Se presenta frente a las otras teologías con su complementariedad crítica, por su novedad de encuentro con el pobre como sujeto histórico.

En cuanto al método, sigue los tres tiempos del conocido método pastoral “ver, juzgar y obrar”, y asume en consecuencia tres mediaciones principales –medios o instrumentos de construcción teológica–: la mediación socio-analítica, la mediación hermenéutica y la mediación práctica. “La mediación *socio-analítica* contempla el lado del mundo del oprimido. Procura entender por qué el oprimido es oprimido. La mediación *hermenéutica* contempla el lado del mundo de Dios. Procura ver cuál es el plan divino en relación con el pobre. La mediación *práctica*, a su vez, contempla el lado de la acción e intenta descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo con el plan de Dios.”¹²¹

El sentido del diálogo con las ciencias sociales queda a la vista: “conocer el mundo real del oprimido forma parte (material) del proceso teológico global. Es un momento o mediación indispensable aunque insuficiente, para un entendimiento ulterior y más profundo, que es el saber propio de la fe.”¹²² Pero, además, como indica J.C. Scannone, la mediación socio-analítica viene exigida por el mismo rigor científico del método: “si se trata de una lectura estrictamente *teológica* (y no sólo creyente) de esas realidades, la teología como ciencia deberá utilizar, para su conocimiento, la mediación de las *ciencias* humanas y sociales, es decir, la del análisis científico social (histórico y cultural): en una palabra, la *mediación analítica*”.¹²³

Dado el uso de esta mediación que hace la teología de la liberación en la aproximación a los pobres, se observa una particular atención a la realidad del *pobre socio-económico*. De todos modos, se observa en Clodovis Boff la conciencia de un posible reduccionismo en el planteo y el intento de una ampliación al considerar a los pobres reales:

La teología de la liberación lo es de la liberación del oprimido –del oprimido entero: cuerpo y alma– y de todos los oprimidos: el pobre, el sojuzgado, el discriminado, etc. Es imposible detenerse en el aspecto puramente socio-económico de la opresión, esto es, el aspecto “pobre”, por más fundamental y “determinante” que sea. Es preciso ver también otros planos de opresión social: la opresión de tipo racial: *el negro*; étnico: *el indio*; y la opresión de tipo sexual: *la mujer*. (...) hay que notar que las opresiones de tipo socio-económico agravan la opresión socio-económica preexistente. Un pobre es mucho más oprimido cuando, además de pobre, es negro, indio, mujer o anciano.¹²⁴

El “analogatum princeps” de la pobreza ¹²⁵

A diferencia de la triple acepción de la pobreza propuesta por Gustavo Gutiérrez, Ellacuría mantiene la consideración generalizada de *pobreza material y de espíritu*¹²⁶. Lo hace con

¹²¹ Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, 101.

¹²² Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, 101.

¹²³ J.C. Scannone, *El papel del análisis social en las teologías de la liberación contextualizadas*, *Stromata* 42 (1986) 137-158, 142. El teólogo argentino prefiere hablar de “mediación analítica” para expresar que no se trata sólo de un análisis socioestructural, sino también histórico y cultural.

¹²⁴ Boff, *Epistemología y método de la teología de la liberación*, 104.105. Esta ampliación ya había sido planteada en: L. Boff – C. Boff, *Cómo se hace teología de la liberación*, Madrid, Paulinas, 1986, 41-44.

¹²⁵ En lo que sigue retomo, con modificaciones, lo ya desarrollado en V.R. Azcuay, *Teología de los pobres en Ignacio Ellacuría*, Proyecto 33 (1999) 179-208, 187ss.

¹²⁶ L. Boff y C. Boff señalan que la teología de la liberación distingue fundamentalmente dos sentidos de pobre, el primero de ellos es el pobre socio-económico: “El pobre es todo aquel que carece o está privado

una formulación nueva: por una parte, distingue a los “pobres materiales o socio-económicos” y, por otra, a los “pobres evangélicos o *con espíritu*”. Esto no quiere decir que no asuma la dimensión de compromiso: la solidaridad está exigida al que es pobre con espíritu¹²⁷, porque es inaceptable la contradicción cristiana de “ser ricos materialmente y pobres espiritualmente”¹²⁸. De los pobres materiales, el autor afirma:

...Por mucho que se amplíe el concepto de pobre y oprimido como destinatario del Reino de Dios, tanto la tradición bíblica como la realidad sociológica muestran que el *analogatum princeps* es el que sufre realmente sobre sí los efectos del pecado del mundo (...); en definitiva, el pobre por antonomasia es el mismo Jesús desposeído de todo en la cruz precisamente por su lucha contra el pecado del mundo...¹²⁹.

Sobre el mismo tema vuelve en su artículo “Pobres” (1983) y explica que la ampliación del concepto de pobres a los enfermos, a los que sufren, puede estar justificada, pero no permite olvidar que el pobre socio-económico es el *analogatum princeps* de la pobreza:

Pobre es inicial y radicalmente un concepto socio-económico. Tiene después sus derivaciones, que pueden llegar hasta sublimes consideraciones espirituales, pero *primun et per se* es una realidad y un concepto socio-económico. Pobres son aquellos que carecen de bienes materiales, sea en referencia a las necesidades biológicas y culturales fundamentales, sea en referencia a lo que es un mínimo aceptable en una determinada sociedad, sea en referencia a otras personas o grupos sociales, que son considerados ricos.¹³⁰

Como se puede observar, la descripción de los pobres se realiza inicialmente en la línea de la pobreza material o de la pobreza como carencia. Para Ellacuría, el pobre socio-económico es quien sufre sobre sí los efectos del pecado del mundo y, al mismo tiempo, el *analogatum princeps* de la pobreza por su semejanza de destino con Cristo. Pienso que el valor de esta afirmación está en su razón de ser teológica y pastoral: más allá de la debida extensión del concepto “pobre” a todo aquel que se encuentra en situación de necesidad, marginación o sufrimiento, la prioridad del pobre material se entiende en relación directa con la *opción preferencial por los pobres* asumida por la Iglesia universal en el posconcilio.¹³¹ Por supuesto que esta opción no va contra la universalidad, sino que la hace posible, la garantiza; el desafío es integrar *universalidad y preferencia*.¹³²

Por otro lado, se comprende que se haya querido liberar al concepto “pobre” de una connotación meramente socio-económica y se haya intentado, en consecuencia, una extensión del mismo a otras realidades no necesariamente emparentadas con la situación social; pero esto,

de los medios necesarios para la subsistencia (comida, vestido, casa, salud básica, instrucción elemental y trabajo)”, cf. *Cómo hacer teología de la liberación*, 63.

¹²⁷ Cf. I. Ellacuría, *Iglesia que nace del pueblo por el Espíritu*, Misión Abierta 71 (1978) 150-158, 158.

¹²⁸ I. Ellacuría, *Los pobres, lugar teológico en América Latina*, Misión Abierta 74 (1981) 705-720, 709.

¹²⁹ I. Ellacuría, *Recuperar el Reino de Dios: desmundanización e historización*, en: AAVV, *La Iglesia de los pobres y las organizaciones populares*, San Salvador, 1978, 79-86, 85.

¹³⁰ I. Ellacuría, art. “Pobres”, en: J.J. Tama yo – Floristán (ed), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid, 1983, 786-802, 788.

¹³¹ Cf. Del magisterio latinoamericano: *Med.* XIV, n 7.9-11; DP 382.707.733.769.1134.1217; DSD 178-181. Y en el magisterio pontificio: *RM* 37; *SRS* 42; *RMi* 37b.58-59; *TMA* 51; *EIA* 12.16.55.58.

¹³² “Es tópico frecuente, comentando el sentido de la preferencia, decir que el gran desafío viene de la necesidad de mantener al mismo tiempo la universalidad del amor de Dios y su predilección por los últimos de la historia. Quedarse solamente con uno de estos extremos es mutilar el mensaje evangélico.”, Gutiérrez, *Una Teología de la Liberación en el Contexto del Tercer Milenio*, 111.

naturalmente, no debe provocar una relativización en lo referente a la opción de la Iglesia por los pobres materiales. La búsqueda de una visión integral se encuentra también en otros autores, al constatar que *el pueblo latinoamericano es al mismo tiempo pobre y religioso*¹³³.

2.2. La teología del pueblo: el primado del sujeto histórico cultural

En su caracterización de las corrientes de la teología latinoamericana, el filósofo argentino J.C. Scannone¹³⁴ asume la descripción que hace G. Gutiérrez de la *escuela argentina* como “una corriente con rasgos propios dentro de la teología de la liberación”¹³⁵; el teólogo Carlos Galli, por su parte, la llama “teología argentina del pueblo”, porque se trata de un momento y aporte original de nuestra teología aunque no la agota ni representa a todas sus figuras¹³⁶. Entre los exponentes principales de la “escuela argentina” se pueden mencionar: Lucio Gera¹³⁷ y Rafael Tello¹³⁸ en la primera generación, J.C. Scannone en la segunda, y Carlos Galli en la tercera, entre otros. Lo propio y peculiar del planteo argentino, asumido por Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi* (1974), es el enfoque *pastoral, sapiencial y cultural*.

Mediaciones histórico culturales y simbólicas

La peculiaridad de la teología del pueblo se hace notoria en la elección de las mediaciones científicas y del lugar hermenéutico privilegiado para hacer teología. Desde el punto de vista metodológico, Scannone caracteriza a la corriente argentina por lo siguiente¹³⁹: 1. Toma como *punto de partida general* a los pueblos latinoamericanos, en cuya sabiduría y religión populares está frecuentemente inculturado el pueblo de Dios; 2. Emplea preferentemente el *análisis histórico-cultural* como mediación para interpretar y juzgar la realidad histórica y social de los pobres a la luz de la fe; 3. Para ello recurre al *uso instrumental de ciencias humanas más sintéticas y hermenéuticas* como la historia, la antropología cultural o las ciencias de la religión, y también a los símbolos y narraciones –sin despreciar las ciencias más analíticas–; 4. Desde el comienzo, esta corriente criticó el uso no suficientemente crítico del instrumental marxista de análisis por parte de la teología de la liberación.

¹³³ Cf. J. Pixley – C. Boff, *Opción por los pobres*, Buenos Aires 1986, 166.

¹³⁴ El autor habla de cuatro vertientes: la “teología de la liberación evangélica” (1), presente y desarrollada en los Documentos Finales de Medellín; la “teología de la liberación desde la praxis de grupos revolucionarios” (2), que se separa de la Iglesia cristiana; la “teología de la liberación desde la praxis histórica” (3), que es la corriente más conocida y difundida como *teología de la liberación*; y la “teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos” (4), recuperada y dada a conocer como *escuela argentina o teología del pueblo*, en el contexto argentino.

¹³⁵ G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, CEP, 1979, 377.

¹³⁶ Cf. C. Galli, *La teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del Tercer Milenio*, en: L. Mendes de Almeida y otros, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1996, 243-362, 249.

¹³⁷ Lucio Gera es considerado como principal inspirador de toda esta corriente argentina. Sobre él, además de sus escritos, se puede ver R. Ferrara – C. Galli (ed), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997.

¹³⁸ Sigo aquí la contribución de V.M. Fernández en su recuperación: “Creo que nadie se acercó teológicamente al pobre como el padre Rafael Tello. Él es –junto con Lucio Gera– una de las grandes figuras de la ‘teología de la cultura popular’. Por eso me parece injusto, aun cuando a él pueda desagradarle todo homenaje, que casi nunca se lo mencione cuando se habla de la teología argentina”, cf. *Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello*, en: V.R. Azcuy (coord.), *Semillas del siglo XX*, Proyecto 36 (2000) 187-205, 187.

¹³⁹ En este punto sigo a J.C. Scannone, *Situación de la problemática del método teológico en América Latina*, Medellín 78 (1994) 255-283, 272s.

En cuanto a las categorías centrales de la escuela argentina –*pueblo, religión del pueblo, cultura*–, están en relación con el enfoque que se busca y son una manera de interpretación de la realidad de los pobres, si bien éstos tienen su lugar especial dentro del un pueblo:

Los puntos de vista metodológicos y hermenéuticos implícitos en dicha preferencia analítica por lo histórico-cultural presuponen privilegiar la comprensión previa de la unidad sobre el conflicto, sin negarlo a éste. Así es como tal enfoque metodológico se manifiesta en el uso de categorías básicas unitivas como las de pueblo-nación (entendido desde la unidad de pueblo y cultura); la de cultura, como estilo de vida común de un pueblo; las de religiosidad y sabiduría populares; la de “pueblo de Dios” inculcado en los pueblos, etc.; y aun de categorías conflictivas como la de “anti pueblo”, porque ésta supone la previa pertenencia al pueblo que se traiciona.¹⁴⁰

El misterio del pobre y la experiencia del límite

Ya en 1962, Lucio Gera escribe *Sobre el misterio del pobre*, en una reflexión que desplaza su atención desde la pobreza espiritual hacia la material o histórica: “Cristo en la cruz deja muy atrás la simple idea de un desposeído de bienes económicos”¹⁴¹. Su obra, de una peculiar conaturalidad afectiva con el mundo de los pobres, realiza una aproximación bíblica, sapiencial, fenomenológica y teológica, al mismo tiempo:

Riqueza y pobreza son situaciones que determinan al hombre en su carácter de poseedor o no poseedor de realidades. He aquí los dos polos entre los que ha de oscilar necesariamente toda reflexión sobre el pobre y el rico; el de los objetos de posesión, y el sujeto poseedor o des-poseedor. Entre ambos polos, aquello que ofrece más oscuridad, el acto posesivo, que se presenta como un misterioso ejercicio de *poder* sobre las realidades retenidas. (...) Hasta el momento estos conceptos aparecen circunscriptos a un ámbito de aplicación bien delimitado: el ámbito económico. Sin embargo el lenguaje en todos sus estratos –popular, poético, bíblico y aún filosófico, que cuida tanto de la precisión técnica– ha ampliado la significación nativa de estos vocablos, usándolos para designar la posesión o carencia no solamente de bienes materiales, sino también de otras realidades.¹⁴²

Uno de los aportes centrales del pensamiento de Lucio Gera ha sido el pensar a los pobres como pueblo, como *sujeto colectivo* de la historia, como *ethos religioso y cultural*. Pero hay otra dimensión, latente desde el comienzo –como aparece en las citas anteriores– y es la de *la interioridad de los pobres*, es decir, su corazón religioso, que quisiera retomar en esta ocasión:

Lo más característico de la esperanza del pobre es que ella surge de la experiencia del límite y se alimenta de esa experiencia. Por eso es esperanza en el sentido teológico de la palabra. La pobreza se convierte en actitud de esperanza. La carencia de bienes presenta el lado negativo de la pobreza; el lado positivo de la pobreza es la esperanza. Es pobre no solamente quien espera, porque ‘todo le va bien’, sino quien espera ‘a pesar de todo’ el acontecer negativo de este mundo.¹⁴³

Religiosidad popular y pastoral eclesial

En sorprendente consonancia con la visión de Gera, aunque con matices propios, se desarrolla la teología prácticamente desconocida de Rafael Tello. De él nos dice V. Fernández que: “llega hasta el fondo de lo que significa optar por el pobre; porque no se limita a invitar a la

¹⁴⁰ Scannone, *Situación de la problemática del método teológico en América Latina*, 273.

¹⁴¹ L. Gera, *Sobre el misterio del pobre*, en: P. Grelot – L. Gera – A. Dumas, *El pobre*, Buenos Aires, Editorial Heroica, 1962, 45-124, 48.

¹⁴² Gera, *Sobre el misterio del pobre*, 47-48.

¹⁴³ L. Gera, *Entrevista al cumplir sus 50 años de sacerdocio*, en: V.R. Azcuy – P. Scervino (coord.), *Ministerio peregrino y mendicante. Lucio Gera 50 años de sacerdocio*, Nuevo Mundo 55 (1998) 37-63, 51-52.

promoción social de los pobres, ni a promover una tarea evangelizadora entre ellos. Él convoca sobre todo a una identificación con el pobre en la riqueza de su cultura y de su religiosidad específica, para que, valorando su identidad propia, la evangelización del pueblo pobre consista más bien en permitir que esa cultura popular explye en la historia toda su potencialidad y su riqueza.”¹⁴⁴ Más recientemente, Fernández vuelve a sintetizar la visión profética y crítica de Tello:

Hoy los pobres suelen ser objeto de abusos de todo tipo, porque suena bien hablar de ellos. (...) La misma Iglesia es alabada por la opinión pública de los sectores medios y acomodados cuando asiste a los pobres, siempre que no cuestione las raíces de un orden establecido. Pero nada de esto oculta el desprecio y el miedo que se siente hacia el pobre, y la necesidad de excluirlo como sujeto, manteniéndolo en la situación de objeto.¹⁴⁵

En el planteo de Tello se destaca el optar por el pobre ‘desde’ el pobre, el buscar su liberación y su justicia ‘desde’ él y ‘a su manera’, es decir, la atención y el esfuerzo para *reconocer a los pobres afectiva y efectivamente como verdaderos sujetos*. Se podría pensar en una enseñanza fundamental para la práctica eclesial y social hacia los pobres, que no se debería perder de vista: la pobreza de los pobres oculta una riqueza de sabiduría y de cultura que debe promoverse, más aún, que debe aprovecharse como fermento social y religioso.

3. NUEVO RETO: LA “IRRUPCIÓN DE LAS MUJERES”

Hablar de la teología latinoamericana hecha por mujeres implica reconocer una confluencia: de una parte, la existencia de una tradición teológica “contextual” en nuestro ámbito, y por otra, el impacto y el despertar de las teólogas latinoamericanas ante la teología “feminista” y los movimientos de promoción de las mujeres. Como consecuencia de este entrecruzamiento, ha surgido una corriente de pensamiento dominante con el nombre de “teología feminista de la liberación” y, junto a ella, han ido germinando otras formulaciones que pueden caracterizarse como “teologías desde la perspectiva de las mujeres”.

Cabe destacar que la conexión entre liberación y situación de las mujeres la han sugerido, ya desde mediados de la década del ‘70, las teólogas americanas y europeas: Letty M. Russell habla de “teología de la liberación en perspectiva feminista”¹⁴⁶ y Elizabeth Schüssler Fiorenza ve la teología feminista como “teología crítica de liberación”¹⁴⁷. Para Catharina Halkes, por su parte,

La teología feminista es una teología crítica de la liberación que no se basa en la especificidad de la mujer en cuanto tal, sino en sus experiencias históricas de sufrimiento, de opresión psíquica y sexual, de infantilización e insignificancia estructural derivadas del sexismo imperante en las Iglesias y en la sociedad.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Fernández, *Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello* (abstract), 6.

¹⁴⁵ V.M. Fernández, *El Padre Tello: una interpelación todavía no escuchada*, Vida Pastoral (en prensa), 1.

¹⁴⁶ Cf. *Human Liberation in a Feminist perspective – A Theology*, Philadelphia 1974.

¹⁴⁷ *Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation*, Theological Studies 36 (1975) 605-626.

¹⁴⁸ C. Halkes, *Teología feminista. Balance provisional*, Concilium 154 (1980) 122-137, 125.

3.1. Teología, feminismo y pobreza

A la diversidad de teologías emergentes en nuestro contexto, se refiere la socióloga María José F. Rosado Nunes al plantear que “la clasificación como ‘feminista’ de la teología producida por las mujeres en América Latina suscita muchas reacciones”¹⁴⁹ entre las mismas teólogas. Por otro lado, es evidente que el concepto mismo de *feminismo* es controvertido y exige, al menos, una aclaración. Personalmente, aunque no hago teología desde una opción feminista, creo que el diálogo con el feminismo es ineludible y que, para las iglesias, constituye todavía una “materia pendiente”¹⁵⁰. Comparto con M. Teresa Porcile, que es necesario: “escuchar a la teología feminista y entenderla; entender históricamente el feminismo como un momento de concentración comprensible y necesario dentro de un proceso de humanización, que finalmente debe ser ‘superado’; cuando se llegue a la integración total e integral.”¹⁵¹

En las presentes reflexiones, asumo un sentido general de lo que se entiende por *feminismo* en las sociedades y en las iglesias, cuya positividad ilustro mediante las formulaciones claras y concisas de la benedictina Joan Chittister:

El feminismo es una visión del mundo que reflexiona sobre él desde la perspectiva de la igualdad, la humanidad y la dignidad de todo lo viviente. (...) El feminismo es, de hecho, un concepto muy simple: es un compromiso con la igualdad, la dignidad y la plena humanidad de todos los seres humanos, hasta el punto de dedicarnos a efectuar los cambios en las estructuras y las relaciones que hagan posible la plenitud humana para todos.¹⁵²

Desde otro ángulo, las *teologías feministas* se pueden entender en sentido general como encuentro de las teologías cristianas con los movimientos históricos de mujeres, como lo propone Marie-Theres Wacker¹⁵³. En cuanto a las fuentes y al método propio de estas teologías, sea que éstas se entiendan como teologías de genitivo, contextuales, o articuladas a partir de un instrumental categorial propio de otras disciplinas –como es el caso de las teorías de género–, se requiere un uso crítico en el uso de las mediaciones. A mi modo de ver, la prioridad de escucha

¹⁴⁹ M.J.F. Rosado Nunes, *La voz de las mujeres en la teología latinoamericana*, Concilium 263 (1996) 13-28, 17.

¹⁵⁰ Cf. V.R. Azcuy, *Hacia una Iglesia más solidaria con las mujeres*, Erasmus III/1 (2001) 77-95, 78ss; V.R. Azcuy, *El lugar teológico de las mujeres*, Proyecto 39 (2001) 11-34, 15ss.

¹⁵¹ *La mujer, espacio de salvación*, 24. Según esta visión, “superar el feminismo” supondría primero haberse acercado a él. Para la teología, desestimar, rechazar o superar la teología feminista, exigiría previamente haberse aproximado y confrontado seriamente con ella. También la teología hecha por varones postula la riqueza del diálogo, como es el caso del alemán Helmut Moll al presentar la teología feminista como desafío, cf. “Teología feminista: un desafío”, *SelTeol* 24 (1985) 343 -349, 349.

¹⁵² J. Chittister, *El fuego en estas cenizas. Espiritualidad de la vida religiosa hoy*, Santander, Sal Terrae, 1998, 196.198.

¹⁵³ M.-T. Wacker, *Teología feminista*, en: P. Eicher (dir), *Diccionario de conceptos teológicos*, Barcelona, Herder, 1990, t2, 506-512, 506: “Si la teología (cristiana) se entiende como una reflexión sobre el Dios de la revelación cristiana al servicio crítico de una comunidad creyente, reflexión metódicamente comprobable y consciente de que la fe ya supone una comprensión previa, y si el feminismo es un proceso que se orienta a la liberación universal de las mujeres de todas las violencias de que han sido víctimas, que las deforman psíquicamente y en el plano social las convierten en seres de segunda clase, quiere decirse que la teología feminista significa una confrontación entre la ciencia de la fe y el movimiento de liberación de las mujeres.”

a la teología de las mujeres no apunta en primer lugar a ella como posición teórica, sino fundamentalmente como expresión teórica de una realidad vivida, como *logos pronunciado desde la vida y la praxis histórico-eclesial de las mujeres*. La cuestión de fondo es qué nos pueden aportar los feminismos –o teorías que parten de la experiencia de las mujeres– para una vida eclesial más plena en el seguimiento de Cristo y para una sociedad más humana, participativa, igualitaria e inclusiva.

Ahora bien, ¿en qué se acercan y en qué se distinguen las teologías contextuales que se articulan como respuesta a la situación de pobreza e injusticia y las teologías feministas o aquellas otras que asumen los desafíos planteados desde las experiencias de las mujeres? Si en las primeras se trata, básicamente, de la liberación de los pobres, en las segundas se quiere responder a la discriminación sexista y se propone, para ello, la *liberación de las mujeres*. En este sentido, lo que tienen en común es que asumen el reto de una discriminación concreta, sea ésta social, de género o, incluso, de raza. Por otro lado, la convergencia se acentúa cuando los sujetos pobres son, además, mujeres –hecho que en nuestro contexto agrava, en general, la situación de pobreza–:

Las teólogas no desarrollan un método propio. Siguiendo la teología de la liberación, parten de la opción por los pobres y del compromiso de una praxis de liberación. Pero si al principio las mujeres parecían –o desaparecían– mezcladas con el ‘pueblo’, poco a poco el discurso de las teólogas pasó a trabajar sobre la especificidad de la situación de las mujeres pobres.¹⁵⁴

También el aporte de las ciencias sociales confluye con este despertar teológico y lo impulsa. De hecho, *el cruce entre pobreza y género* ha ocupado un lugar importante en el debate de las últimas décadas en Estados Unidos y ha dado lugar al concepto de *feminización de la pobreza*. Dicha conceptualización, surgida del aumento, entre los pobres, de las familias con jefatura femenina entre los ‘60 y la mitad de los ‘70, se reafirmó en el ‘80 con el crecimiento del fenómeno y se extendió a estudiosas de otros países.¹⁵⁵

Por otro lado, a partir de la Cumbre sobre el *Desarrollo económico de la mujer rural*, en Ginebra – 1992, la repercusión de la pobreza sobre la mujer ha oficializado la “feminización de la pobreza” como expresión. Los datos tomados de África muestran realmente una realidad dramática: de 400 millones de los más pobres de los pobres 260 millones son mujeres, el deterioro ecológico impacta sobre todo en la situación de escasez de agua y de analfabetismo –cuyo índice en mujeres adultas, en las zonas de mayor deterioro, supera el 80%.¹⁵⁶

3.2. Teología feminista de la liberación

Las primeras autoras representativas de nuestros países, que han planteado su preocupación por las mujeres en el ámbito de su compromiso cristiano, han situado su reflexión en la matriz de la teología de la liberación.¹⁵⁷ Asimismo, en su encuentro y recepción de los movimientos y teologías feministas, han desarrollado una vertiente particular de pensamiento como

¹⁵⁴ Rosado Nunes, *La voz de las mujeres en la teología latinoamericana*, 16.

¹⁵⁵ Cf. G. Di Marco, “Las madres solas”, en: B. Schmukler – G. Di Marco, *Madres y democratización de la familia en la Argentina Contemporánea*, Buenos Aires, Biblos, 1997, 84ss. Volveré sobre este tema en la última sección del trabajo.

¹⁵⁶ Cf. M. Rubio, *Pobreza y degradación ecológica*, *Moralía* 25 (2002) 163-218, 200ss.

¹⁵⁷ En este sentido, valen como paradigma de los comienzos las obras editadas por Elsa Tamez: *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer y Las mujeres toman la palabra*, San José de Costa Rica, 1989.

teología feminista de la liberación. Para Margarita M. Pintos, quien presenta la teología feminista como *teología crítica de la liberación*,

Las teologías de la liberación elaboradas por teólogos varones apenas se ocuparon de sistematizar e integrar las experiencias emancipatorias de la mujer; pasaron por alto las experiencias de opresión de las mujeres en cuanto mujeres; postergaron el análisis de los componentes sexistas de la sociedad, de la Iglesia y de la teología; tal postergación no respondió, obviamente, a un acto reflejo, pero sí a una actitud inconsciente de desinterés intelectual, por considerar la marginación de la mujer de menor relevancia que otro tipo de marginaciones. La incorporación de las mujeres a las teologías de la liberación ha supuesto un importante correctivo a los acentos androcéntricos observables en el discurso cristiano liberador.¹⁵⁸

La opción por el pobre como opción por la mujer

Ya en uno de sus primeros trabajos en 1985, la teóloga brasileña Ivone Gebara¹⁵⁹ se presenta como representante del quehacer teológico feminista en América Latina. A partir de su opción por la teología de la liberación y en contacto con la teología feminista europea y norteamericana, la autora descubre la orientación fundamental de su feminismo teológico:

Comencé a ver que más allá de la opresión de las clases sociales, más allá del conflicto de las etnias que imponía la superioridad de una sobre otra, existía un conflicto de poder más primitivo y sutil. Se trataba de las relaciones sociales entre hombres y mujeres, de la división sexual del trabajo, de la división política del poder, de la desigualdad salarial, de la desigualdad de oportunidades para la expresión pública del pensamiento, de la desigualdad teológica. Las opresiones se cruzaban y entrecruzaban.¹⁶⁰

A esta realidad se refiere cuando relee *la opción por los pobres como opción por la mujer*¹⁶¹: “el término pobre, aun cuando remite particularmente a un grupo social desprovisto de bienes materiales para vivir, puede también ser aplicado a una cultura empobrecida, a minorías sin derechos y sin palabras, a grupos que buscan un reconocimiento elemental en la sociedad. La mujer está incluida en esta ampliación del término.”¹⁶²

En su reflexión sobre este punto, Gebara se propone considerar *la opción por la mujer pobre como una forma concreta de la opción por los pobres* y lo hace en tres pasos: 1) *la opción de la mujer por sí misma*, que quiere impulsar una búsqueda y un reconocimiento de la propia identidad: “volver a entrar en el seno de la madre para retomar, desde el interior, el ser mujer venido a la luz del mundo”, “trabajarse desde el interior, combatir desde dentro las falsas imágenes que hemos adquirido de nosotras mismas”, “reconstruir la unidad del propio ser”. 2) *La opción por el otro*, que traduce el mandato de amor evangélico al prójimo entendiendo a éste como grupo

¹⁵⁸ M.M. Pintos, “Teología Feminista”, en: C. Floristán – J.J. Tamayo (ed), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 1327-1336, 1331.

¹⁵⁹ Entre sus obras principales, cf. I. Gebara, *Teología a ritmo de mujer*, Madrid, San Pablo, 1995; I. Gebara, *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Montevideo, Doble clic, 1998.

¹⁶⁰ I. Gebara, *Itinerario teológico. Una breve introducción*, en: J.J. Tamayo – J. Bosch (ed), *Panorama de Teología latinoamericana*, Estella, Verbo Divino, 2001, 229-239, 233.

¹⁶¹ Al respecto, vale como texto orientativo el artículo de I. Gebara, “La opción por el pobre como opción por la mujer pobre”, *Concilium* 214 (1987) 212-214. El mismo planteo, desde la óptica concreta de Puebla, ha sido desarrollado por M.T. Porcile en su obra ya citada *Puebla: la hora de María, la hora de la mujer*, y desde una clave más general, por M.P. Aquino, cf. “Mujer e Iglesia. Participación de la mujer en la nueva presencia de la Iglesia”, en: M.P. Aquino (ed), *Aportes para una teología desde la mujer*, Madrid, Biblia y Fe, 1988, 95ss. y *Nuestro clamor por la vida*, 193ss.

¹⁶² Gebara, *La opción por el pobre como opción por la mujer pobre*, *Concilium* 214 (1987) 212-214.

humano: "Se trata, en efecto, de la opción por un grupo humano en la miseria, un grupo disminuido en su dignidad humana en nuestra sociedad o en nuestra Iglesia". 3) La *opción por un futuro nuevo de justicia y amor*, que está presente en los momentos anteriores y es fruto de ellos: "El amor a sí mismas y el amor a los demás construyen un presente y un futuro nuevos. (...) El anhelo de un mundo mejor, nuevo, forma parte de lo humano. Es una sed que no se calma nunca. Y en el mantenimiento de esta sed desempeñan las mujeres de América Latina un papel de gran importancia."¹⁶³

En consonancia con esta opción hermenéutica, la opción por el pobre como opción por la mujer, Gebara caracteriza la teología feminista latinoamericana: "En la labor teológica de las mujeres se delinea una capacidad de mirar la vida como lugar de la experiencia simultánea de la opresión y de la liberación, de la gracia y de la desgracia. Es una percepción que incluye el plural, lo diferente, lo otro. Aunque esta forma de mirar no sea un fenómeno exclusivamente femenino, es preciso decir que ella se verifica de forma sorprendente en medio de las mujeres."¹⁶⁴

Clamor por la vida, entre la indignación y la esperanza

Ya en 1988, en su contribución *Mujer e iglesia*¹⁶⁵, María Pilar Aquino reflexiona sobre la presencia activa, dinámica y militante de las mujeres en comunidades populares y círculos bíblicos, tanto mediante los diversos ministerios pastorales como por su expresión teológica. En 1992, la teóloga mexicana publica un trabajo pionero con el título *Nuestro clamor por la vida*, en el cual desarrolla el tema de la mujer como *sujeto de reflexión teológica* y caracteriza la teología del siguiente modo:

Aun cuando la reflexión teológica desde la perspectiva de la mujer en América Latina no se auto-denomina *teología feminista*, como es identificada en el Primer Mundo, existen importantes convergencias con los trabajos de teólogas norteamericanas y europeas significativas que no conviene desestimar. (...) Por otra parte, en nuestra opinión, no existen motivos serios para no hablar de una *Teología Feminista de la Liberación desde América Latina*.¹⁶⁶

De hecho, la autora se ha posicionado en escritos posteriores como representante de la *teología feminista de la liberación*, sin que haya variado la premisa fundamental de su construcción teológica liberadora: "la realidad histórica es el punto de partida y el punto de llegada de la teología, y ambas están conectadas por el principio dinámico de la transformación".¹⁶⁷ Dicha premisa liberadora se ha especificado a favor de las mujeres: "Mi orientación hacia la teoría y la teología feministas se debe principalmente a mi preocupación incesante por contribuir, con

¹⁶³ "La opción por el pobre como opción por la mujer pobre", 465.467.471.

¹⁶⁴ I. Gebara, *La mujer hace teología. Ensayo para la reflexión*, en: M.P. Aquino (ed), *Aportes para una teología desde la mujer*, Madrid, Biblia y Fe, 1988, 9-19, 17.

¹⁶⁵ Cf. Aquino, "Mujer e Iglesia. Participación de la mujer en la presencia de la Iglesia", 94 -101.

¹⁶⁶ M.P. Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*, Costa Rica, Editorial DEI, 1992, 112 nota 14. La obra recopila aportes diversos del contexto latinoamericano y, por lo mismo, es programática para trabajos posteriores. En ella se hacen sentir la proximidad a los planteos de la teología de la liberación y de la teología feminista, aunque frente a ambas posiciones se intenta perfilar lo propio *desde la perspectiva de la mujer y desde América Latina*.

¹⁶⁷ *La teología feminista*, 97.

el lenguaje teológico, a la eliminación de la grave y masiva exclusión socio-económica, política, eclesial y teológica de las mujeres.”¹⁶⁸

Entre los presupuestos metodológicos de su teología, quisiera destacar el de *la lógica de la vida* y, entre sus características, la *solidaridad entrañable* como parte del *ethos* latinoamericano y en particular de las mujeres:

Esta actitud no se entiende sólo como disposición objetiva para aliviar el dolor y el sufrimiento de otros, sino como genuina inclinación compasiva hacia quienes les es arrebatada la vida concreta, hace propio su dolor, y carga sobre sí, su suerte y su destino. Combina el hecho –el alivio a la miseria–, con la fuente de donde brota la actitud compasiva: las entrañas, condensando en un solo acto la realidad y la fuente, el hecho y el sentimiento, la compasión y la pasión por el otro.¹⁶⁹

La *praxis del cariño* humaniza al discurso teológico y lo vuelve significativo para la existencia cotidiana de los oprimidos, pero además, permite incorporar en él la experiencia unitaria e integral de las mujeres. (...) es un valor central del humanismo original de los pueblos latinoamericanos que emana del sentido de la convivencia. Indica la capacidad de formar comunidades no excluyentes y expresa, al mismo tiempo, la fuerza espiritual que une a las mujeres y a los pueblos entre sí: son relaciones empapadas de solidaridad humana.¹⁷⁰

Esta teología hecha por mujeres, *desde la compasión y el cariño*, puede sin duda enriquecer a toda la teología del Pueblo de Dios haciéndola más atenta a las necesidades humanas, más propicia para alentar el crecimiento de la vida en todas sus dimensiones. Esta contribución podría sumar esfuerzos, incluso, para la recuperación de las dimensiones espiritual, existencial y relacional, en el espacio teológico.

Con ocasión del *Segundo Encuentro Latinoamericano de Mujeres Teólogas*, M. Pilar Aquino edita una obra con Ana M. Tepedino en 1998, cuyo título, *Entre la indignación y la esperanza*, se presenta como emblemático de una toma de posición. El mismo “ha sido elegido con toda intención (...) porque expresa bien la experiencia de tantas mujeres ante las situaciones de violencia que vivimos, tanto en la casa como en la sociedad y en las iglesias.”¹⁷¹ En el *Documento Final* del Encuentro, aparece una afirmación que indica una diferenciación de la teología hecha por mujeres con respecto a la teología de la liberación, y que parece indicar una nueva fase para la primera:

hicimos memoria de la teología de la liberación, que con su opción por los pobres, nos abrió un camino donde las mujeres encontramos un espacio para caminar y para hablar. Finalmente, reconocimos que progresivamente nos hemos hecho visibles actuando como protagonistas de una manera nueva y distinta de hacer teología en la que hemos llegado a ser críticas de la teología de la liberación. Debido a su énfasis unilateral en las categorías analíticas del mundo socio-económico macro estructural, esta teología no ha inclui-

¹⁶⁸ *La teología feminista*, 98.

¹⁶⁹ Aquino, *Nuestro clamor por la vida*, 183.184.

¹⁷⁰ Aquino, *Nuestro clamor por la vida*, 198.184.

¹⁷¹ M.P. Aquino – A.M. Tepedino (ed), *Entre la indignación y la esperanza. Teología Feminista Latinoamericana*, Bogotá, Indo-American Press, 1998, 7-8.

do suficientemente el análisis cultural, no ha abordado adecuadamente el tejido de la vida cotidiana y ha descuidado el análisis sistemático de las relaciones de género.¹⁷²

3.3. Teología desde la perspectiva de las mujeres

Además de la corriente feminista, se presentan otras posiciones en el ámbito de la teología latinoamericana hecha por mujeres que, con sus matices, se podrían agrupar en una corriente denominada “teología desde la perspectiva de las mujeres”. El aporte de Marí a Teresa Porcile (Uruguay) se revela, en este sentido, pionero y original al no encuadrarse expresamente ni dentro del feminismo ni dentro de la teología de la liberación, aunque sí en diálogo con éstas y otras posiciones:

“Lo que aquí concentra la atención es otra matiz: la perspectiva femenina de toda la teología y de toda la Iglesia. En cierto modo es una perspectiva totalizante (...) De hecho, se identifica sobre todo con una postura: la de *la teología con rostro de mujer* o la teología desde la óptica de la mujer.”¹⁷³

Los horizontes teológicos que se abren a partir de la “escuela argentina” –tanto el de una “teología popular desde la perspectiva de las mujeres”, como aquel otro que se empieza a esbozar como “teología desde la biografía de las mujeres”¹⁷⁴– se inscriben, también, en esta corriente.

Teología desde la perspectiva de las mujeres

La obra principal de Porcile, *La mujer espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, se propone la búsqueda de una antropología específica del ser femenino y, a la vez, delinear el aporte que pueden hacer las mujeres a la Iglesia y a la sociedad. Como punto de partida, la autora dedica la primera parte a unos *Jalones para una comprensión de la evolución del tema de la mujer*¹⁷⁵. Su intento, según interpreta Catalina Della Rolle (Argentina), es desarrollar una teología contextual y concreta, desde la experiencia histórica y existencial de la mujer: “La sumisión y la pasividad de la mujer, la limitación de su realización personal a lo biológico (maternidad), ser especial sujeto de violencia, un entorno cultural que le inculca una situación de inferioridad, debilidad y hasta culpa, que la hace sentir causa y motivo de la agresión del varón, y hasta la justifica y disculpa, es una situación frecuente de la mujer en Latinoamérica.”¹⁷⁶

Para desplegar una teología en respuesta a esta situación, Porcile se hace eco de iniciativas anteriores que han ido marcando una tradición latinoamericana en diálogo con otros contextos; entre otras, destacamos una del ámbito ecuménico, otra en la confluencia de las teólogas

¹⁷² Segundo Encuentro Latinoamericano de Mujeres Teólogas, *Documento Final: Entre la indignación y la esperanza*, en: Tepedino – Aquino (ed), *Entre la indignación y la esperanza*, 197-211, 199.

¹⁷³ M.T. Porcile, *La mujer espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Madrid, Claretianas, 1995, 23. Sobre el límite de la *teología de la mujer*, afirma Porcile: “La ‘Teología de la Femenidad’ generalmente otorga la misma dignidad y vocación profunda al hombre y a la mujer. Sin embargo atribuye a unos y a otros ‘roles’ y tareas diferentes. (...) No se trata de que la perspectiva simbólica sea desechable, sino de abordarla con una adecuada hermenéutica”, cf. 63-64. La crítica de la autora a la teología feminista se sintetiza así: “La realidad no es simple: ni la teología tradicional está tan ‘contaminada’ por el ‘demonio patriarcal’ como dice la corriente más radical de la teología feminista, ni tampoco en la historia de la teología tradicional se encuentran todas las respuestas ni todas las virtudes”, cf. 80.

¹⁷⁴ Me he referido a estas perspectivas en Azcuy, *El lugar teológico de las mujeres*, 23ss.

¹⁷⁵ Cf. *La mujer, espacio de salvación*, 31-119.

¹⁷⁶ C. Della Rolle, *Mujer y salvación. Comentario a M. Teresa Porcile, La mujer, espacio de salvación*, Proyecto 39 (2001) 277-292, 280.

mujeres, y una tercera desde la perspectiva pancultural e interreligiosa. La *Asociación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo*, con ocasión del diálogo entre teólogos del Primer y Tercer Mundo en Ginebra (1983), decide organizar un comité encargado de estudiar la teología desde el punto de vista de la mujer del Tercer Mundo. Las metas acordadas en estas reuniones son: 1) compartir las experiencias de opresión y/o liberación vividas por las mujeres; 2) hacer el análisis crítico de las estructuras sociales que afectan a las mujeres; 3) proponer un análisis hermenéutico desde el punto de vista de las mujeres; 4) buscar una renovación de la espiritualidad y una reformulación de la teología a partir del nuevo enfoque del ser humano varón-mujer, teniendo en cuenta específicamente la diferencia y la novedad que aporta la mujer. En la propuesta de Porcile, encontramos estas coordenadas como orientadoras de su propia reflexión.

Al presentar la teología desde la perspectiva de la mujeres en América Latina, la teóloga uruguaya se inscribe, además, en el programa formulado en la *Primera Reunión Continental de Mujeres Teólogas*¹⁷⁷, cuyas directrices centrales para la “nueva síntesis teológica” son: 1) *integradora* de las diferentes dimensiones humanas; 2) *comunitaria y relacional* para recoger las experiencias vividas y desafiar la reflexión; 3) *contextual y concreta* al partir de la realidad geográfica, social, cultural y eclesial, percibir los interrogantes, y asumir la vida cotidiana como lugar de manifestación de Dios; 4) *reconstructora de la historia de la mujer*, tanto en los textos bíblicos como en las figuras de las mujeres –con sus luchas y esperanzas–. En cuanto al método, se sigue el horizonte contextual de las teologías latinoamericanas, pero se asume un diálogo con un abanico de mediaciones: ciencias sociales, psicología, lingüística, filosofía, sociología de la religión, ecología, etc.

Por último, merece mencionarse la investigación impulsada en 1985 por el *Consejo Ecuménico de las Iglesias* con ocasión del “Decenio de la Mujer”, que convocara a un grupo de mujeres representativas en su diversidad cultural y confesional, para indagar en las grandes religiones mundiales y en las iglesias cristianas mayoritarias. Bajo el tema de estudio “Sexualidad femenina y funciones corporales en las diferentes tradiciones religiosas”, se constató que, “prácticamente en todo el mundo, en todas las culturas, en todas las religiones, en todas las iglesias, la mujer tiene un estatuto secundario.”¹⁷⁸ Lo más importante es la razón que emerge del estudio:

¿De dónde proviene la universalidad de esta situación de la mujer? ¿Qué es lo que tienen en común todas las mujeres del mundo? La pregunta es demasiado amplia; parece inabarcable y sin embargo la respuesta es muy simple: el cuerpo; un cuerpo de mujer, sexuado. Esta es la identidad primera del ser femenino; una corporeidad femenina, que implica una manera de estar en el mundo, de situarse (de allí, situación); que supone una manera de ser y de percibirse.¹⁷⁹

El cuerpo de las mujeres como espacio vulnerable, habitable y solidario

El abordaje antropológico que plantea Porcile concentra su atención, de modo fenomenológico, en el cuerpo femenino como indicativo de la especificidad del ser mujer. “El cuerpo femenino, con capacidad de albergar y alimentar la vida, que da vida con riesgo de la propia, susceptible de sufrir violencia pero no de ejercerla, son características que imprimen a la mujer un rasgo peculiar y que sería enriquecedor para todo el ser humano (...) Reflexionar a partir del

¹⁷⁷ El proyecto fue una iniciativa surgida en Europa, en enero de 1983, y que se realizó como encuentro ecuménico en Buenos Aires – Argentina del 30/10 al 3/11, con la participación de 28 mujeres teólogas.

¹⁷⁸ Porcile, *La mujer, espacio de salvación*, 99.

¹⁷⁹ Porcile, *La mujer, espacio de salvación*, 99.

cuerpo de la mujer, que concentra en sí espacio y tiempo, lugar y ciclo de vida, desencadena consecuencias sociales y teológicas, que la autora anima a desarrollar.”¹⁸⁰

Desde esta comprensión, en el capítulo conclusivo de su obra *La mujer, espacio de salvación*, Porcile propone algunas sugerencias para la misión de las mujeres cristianas de acuerdo a una antropología del espacio, pensada desde la dimensión corporal. La autora enfoca su planteo, sobre todo en clave eclesiológica, pero puede amplificarse hacia la dimensión social; de hecho, destaca dos aspectos: la misión de las mujeres en las iglesias y la misión femenina de toda la Iglesia, que podría extenderse a la función de las mujeres en la sociedad, sus instituciones y organizaciones, y a la dimensión femenina de éstas últimas.

Según Porcile, “La gran tarea femenina de nuestro tiempo es la de *lograr la convergencia entre lo concreto de las mujeres y lo metafórico del ser femenino de la Iglesia*. Si las mujeres conocen antropológica y existencialmente lo que significa ese lenguaje, lo fundamental es que pueden aportar su ser específico a toda la Iglesia para ‘feminizarla’; es decir, *para hacerla ‘habitable’*.”¹⁸¹ De este modo, desde la experiencia concreta de las mujeres, puede pensarse y revisarse el sentido del espacio eclesial –y, en consecuencia, el social–, sea de fecundidad virginal o esterilidad, de maternidad y sponsalidad o prostitución:

En esta tarea de ‘inclusión espacial’ de toda la comunidad, las *mujeres concretas* tienen un ser ‘secreto’ pedagógico *insustituible* por estar ligado al lenguaje de su cuerpo. (...) Sin ‘mujeres reales’ dando su ser concreto ‘real’ y su experiencia de mujeres –generosamente– ¿cómo podría la Iglesia encarnar su ser femenino de Virgen, Esposa y Madre?.¹⁸²

Para la teóloga uruguaya, lo femenino en el ámbito de la misión se expresa como un *ser vulnerable ante los sufrimientos y necesidades del otro*; en el espacio de la teología latinoamericana asume características de *un punto de vista inclusivo*; en el contexto de la liturgia se presenta como contribución a la *ambientación de la dimensión celebrativa*; y en la espiritualidad surge como *ministerio pneumático* que realiza las funciones de recrear, inhabitar y ser don de la vida. En el ámbito social y en especial en situaciones de pobreza, han de revisarse los “modos errados de vivir lo femenino”¹⁸³ –aquellos que provocan marginación y privación–, así como se han de aprovechar los “modos acertados de encarnar lo femenino”.

Teología desde la biografía de las mujeres

En continuidad y diálogo con la “escuela argentina” de teología, que ha definido su lugar hermenéutico desde el pueblo y su ethos cultural, se puede plantear una especificación *desde el ethos cultural y social de las mujeres* con la ayuda de las ciencias sociales: cuáles son las características generales de la “cultura de las mujeres argentinas” –sus valores, estilos de vida y posiciones de género–; cuáles son las asignaciones funcionales que se prescriben para las mujeres –desde la familia, la sociedad, el Estado y la Iglesia– y cómo se va dando un cambio en la comprensión de los roles tradicionales; cuáles son los indicadores sociales de su promoción en la dignidad y la participación familiar, social y pública, y cuáles los de su marginación, privación, o degradación. En este sentido, los estudios realizados por Beatriz Schmukler y Graciela Di

¹⁸⁰ Della Role, *Mujer y salvación*, 282-283.

¹⁸¹ Cf. Porcile, *La mujer, espacio de salvación*, 344.

¹⁸² *La mujer, espacio de salvación*, 346.348.

¹⁸³ Cf. *La mujer, espacio de salvación*, 87ss.

Marco sobre *Madres y democratización de la familia en la Argentina Contemporánea*¹⁸⁴ –entre otras publicaciones– ofrecen aportes importantes para observar “la transformación de los modelos de género y la democratización de las familias”.

Si en la teología del pueblo ha interesado desarrollar una “pastoral popular”, en una *teología del pueblo desde la perspectiva de las mujeres* se ha de preguntar acerca de una “pastoral de las mujeres”, es decir, cómo las iglesias deben acompañar a las mujeres en su proceso de identidad y participación y, a la vez, cómo las mujeres pueden aportar en la renovación y transformación de las mismas comunidades cristianas.

Desde el punto de vista del método, como parte de la tradición latinoamericana y desde una filiación particular a la teología del pueblo, creo que vale la pena ensayar una *recuperación de las experiencias de las mujeres en clave biográfica*. La biografía de las mujeres latinoamericanas y argentinas como “lugar hermenéutico” y la biografía de las mujeres cristianas como “lugar teológico” pueden ofrecer un singular punto de partida para una especificación contextual de la teología en estas latitudes, a la vez que una manera de reconstrucción orientada a la totalidad de la vida y no sólo a los aspectos de discriminación y privación.

¿Cuáles serían los aportes y las tareas de una investigación histórico teológica desde la biografía individual y colectiva de las mujeres?. En general, procura una contribución para la “visibilización” e “inclusión” del colectivo mujeres en los distintos escenarios de la vida social y religiosa; de allí que su estudio requiere hacerse tomando a la familia, la sociedad y sus instituciones, como unidades de análisis. En particular, siguiendo el aporte inspirador de Elizabeth Johnson¹⁸⁵ –quien a su vez relee a J.-B. Metz–, se propone: a) recuperar la *memoria de la historia de las mujeres*, mediante una lectura teológica de su biografía individual y colectiva –con la ayuda instrumental de las ciencias sociales–, para dar cuenta de su ethos cultural y de su agencia histórica, tanto en su situación de invisibilidad y segregación, como en su participación, sus luchas y sus aspiraciones; b) construir una *narrativa teológica* a partir de la biografía de las mujeres, sea asumiendo el relato de estas vidas como lugar hermenéutico –de interpretación e interpretación–, sea planteando el colectivo de mujeres cristianas como lugar teológico, es decir, discernir los elementos de profecía y renovación presentes en la “biografía teológica” de las mujeres; c) orientar hacia una *práctica de solidaridad* desde y hacia las mujeres, inclusivamente, que asuma las notas de mutualidad, reciprocidad y aquellas otras practicadas por la agencia de ellas, para dar respuesta a las situaciones de desigualdad, subordinación y privación que sufren ellas y otros actores sociales –individuales y colectivos–.

4. ROSTROS DE MUJERES EN SITUACIÓN DE POBREZA

En esta última sección, mi intención es acercar algunos rostros de mujeres en situación de pobreza mediante la introducción de un breve marco conceptual y una descripción de tres situaciones representativas en la realidad de la pobreza latinoamericana: las “jefas de hogar”, las mujeres en los “clubes de trueque”, y la “segregación laboral por género” en la situación de pobreza rural. Para la ejemplificación, emplearé como recurso algunas de las monografías pre-

¹⁸⁴ B. Schmukler – G. Di Marco, *Madres y democratización de la familia en la Argentina Contemporánea*, Madrid, Biblos, 1997.

¹⁸⁵ Cf. E. Johnson, *Friends of God and Prophets. A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints*, New York, Crossroad, 2000, 164ss.

sentadas en el concurso “Las Caras de la Pobreza” que se ha realizado recientemente en Argentina.¹⁸⁶

A modo de conclusión, mencionaré muy brevemente los principales retos emergentes, para la teología, a partir del panorama presentado en este ensayo.

4.1. Pobreza y agencia de las mujeres

En un panorama mundial de la pobreza, se destaca –según Amartya Sen– la situación de *desigualdad sexual* y de “*mujeres desaparecidas*”: “Nos referimos al terrible fenómeno de la excesiva mortalidad y de las tasas de supervivencia artificialmente más bajas de las mujeres de muchas partes del mundo. Se trata de un descarnado aspecto muy visible de la desigualdad sexual, que suele manifestarse de formas más sutiles y menos horribles. Pero a pesar de su crudeza, las tasas femeninas de mortalidad artificialmente más altas reflejan una importantísima privación de capacidades de las mujeres.”¹⁸⁷ Otra serie de diagnósticos del autor, pueden servir de orientación:

Las mujeres han dejado de ser receptores pasivos de la ayuda destinada a mejorar su bienestar y son vistas, tanto por los hombres como por ellas mismas, como agentes activos de cambio: como promotores dinámicos de transformaciones sociales que pueden alterar *tanto* la vida de las mujeres *como* la de los hombres. (...) La agencia activa de las mujeres no puede pasar por alto la acuciante necesidad de rectificar muchas desigualdades que arruinan el bienestar de las mujeres y las someten a un trato desigual (...)

Sin embargo, eso no es todo. También hay otras vidas, a saber, la de los hombres y los niños. Incluso dentro de la familia, las vidas afectadas pueden ser la de los hijos, ya que existen abundantes pruebas de que el aumento del poder de las mujeres dentro de la familia puede reducir significativamente la mortalidad. (...)

También existen abundantes pruebas de que las tasas de fecundidad tienden a disminuir cuando aumenta el poder económico de las mujeres, lo cual no es sorprendente, ya que las vidas más maltratadas por la frecuente procreación y crianza de los hijos son las de las mujeres jóvenes, y todo lo que aumente el poder de decisión de las mujeres jóvenes y la atención que se presta a sus intereses tiende, en general, a evitar la excesiva procreación.¹⁸⁸

Éstas y otras observaciones del autor sobre *la agencia de las mujeres*, lo conducen a afirmar que: “A lo mejor nada sea tan importante hoy en la economía política del desarrollo como se reconozca como es debido la participación y el liderazgo en el terreno político, económico y social de las mujeres.”¹⁸⁹ Me animo a decir, que algo semejante puede afirmarse en el terreno de las instituciones religiosas y comunidades cristianas.

¹⁸⁶ El concurso se ha realizado durante el primer semestre de 2002 y ha finalizado con la realización de un seminario. La iniciativa ha sido promovida en el marco del Departamento de Investigación Institucional de la UCA, en el Programa “La Deuda Social Argentina”, Área Sociológica –en la que participo actualmente como investigadora–.

¹⁸⁷ A. Sen, *Desarrollo y Libertad*, Barcelona, Planeta, 2000, 134. El caso latinoamericano y del sureste asiático ofrecen cocientes de población femenina y masculina muy parejos, a favor de las mujeres; mientras que en el extremo de mayor población femenina se encuentran Europa y Norteamérica, en el extremo de menor población femenina se ubican Pakistán, India y China.

¹⁸⁸ Sen, *Desarrollo y Libertad*, 233.234.238.239-240. Sobre el tema de las tasas de fecundidad en Argentina, sobre todo en los segmentos sociales pobres, merece una mención especial el trabajo de Susana Torrado, *Procreación en la Argentina. Hechos e ideas*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1993.

¹⁸⁹ Sen, *Desarrollo y Libertad*, 249.

Desde otra perspectiva, al definir la *pobreza como privación de capacidades*, Sen muestra la utilidad de esta visión a la hora de considerar la discriminación sexual en contextos de pobreza como factor importante en la distribución de los bienes –tanto en el ámbito familiar como social–: “Las privaciones de las niñas se comprueban mejor observando la privación de capacidades (mayor mortalidad, morbilidad, desnutrición, desatención médica, etc.) que en el análisis basado en la renta.”¹⁹⁰ Desde esta misma óptica, el autor abre a temas como “el fenómeno de la excesiva mortalidad y de las tasas de supervivencia artificialmente más bajas de las mujeres”; los “más de 100 millones de mujeres desaparecidas” en distintos lugares del mundo, causados por sus desventajas de género, sobre todo en salud, nutrición, y abortos según el sexo –el caso más notorio es el de los 40 millones de ‘mujeres desaparecidas’ en China–; las “pruebas de que el aumento del poder de las mujeres dentro de la familia puede reducir significativamente la mortalidad [de los niños]”, etc.¹⁹¹.

4.2. Algunos rostros de mujeres argentinas en situación de pobreza

La desocupación –como el indicador más claro del malestar observado en el mercado de trabajo argentino– ha afectado a grandes sectores sociales. En América Latina, de hecho, la tasa de desempleo de los hogares pobres duplica y hasta triplica la de hogares no pobres. La *feminización de la pobreza* es una tendencia creciente en la región, que se expresa –entre otros aspectos– en el aumento de la población de mujeres que han quedado solas al frente del hogar y deben enfrentar la subsistencia y el cuidado de las familias al mismo tiempo.

Aportes conceptuales de las ciencias sociales

En cuanto a la conceptualización referida a la *jefatura de hogar*, Graciela Di Marco indica que ya al final de los años 70 comenzó a cuestionarse, entre las académicas y feministas dedicadas a estudios sobre América Latina, la concepción patriarcal –el padre y compañero como la autoridad máxima en la familia–. En la cultura popular argentina, la concepción del hombre como autoridad máxima de la familia es todavía la representación social predominante. Sin embargo, han comenzado a generarse procesos políticos, económicos y emocionales, que ponen en cuestión la relación tradicional “natural” entre jerarquías de autoridad y género.

El concepto de jefatura de hogar encubre por lo menos dos situaciones: el establecimiento de un orden jerárquico entre la pareja parental; otra, la delimitación a partir de la provisión de los recursos del hogar, dejando afuera otras dimensiones: quién lidera la toma de decisiones y en qué ámbitos, quién realiza el cuidado de los niños y jóvenes.

La jefatura femenina es el resultado de un extenso proceso a lo largo del ciclo vital de las mujeres, especialmente para las separadas o para las que no han formado una pareja de convivencia con el padre biológico de sus hijos.¹⁹²

Otro tema que merece la atención es el de la *segregación laboral por género*.¹⁹³ Sostiene la socióloga Catalina Wainerman que: “En la Argentina, como en la mayor parte del mundo, la fuerza de trabajo está segregada por género. Mientras los varones encuentran espacio en una amplia gama de actividades, las mujeres se concentran en unas pocas, especialmente en los ser-

¹⁹⁰ Sen, *Desarrollo y libertad*, 116.

¹⁹¹ Cf. *Desarrollo y libertad*, 134.135.238.

¹⁹² Di Marco, “Las mujeres solas”, en: Schmuckler – Di Marco, *Madres y democratización de la familia*, 79-114, 80.81.

¹⁹³ Para un estudio en profundidad, cf. H. Hirata – D. Kergoat – en colaboración con M.-H. Zylberberg-Hocquard, *La división sexual del trabajo. Permanencia y cambio*, Buenos Aires, Asociación Trabajo y Sociedad, 1997.

vicios de salud, educación, y en los personales, especialmente en los de tipo doméstico. Las razones son dobles, económicas y culturales.”¹⁹⁴ En lo económico, las mujeres asumen ocupaciones menos calificadas y peor remuneradas –por su falta de educación y ser trabajadoras secundarias, que ayudan al varón–, y en lo cultural, porque se las orienta a ocuparse de actividades que se parecen al rol de madre –amas de casa, maestras, enfermeras, sirvientas–.

La misma autora indica que, entre 1980 y 1990, creció la presencia de mujeres en el mercado laboral, pero se aumentó la “segmentación genérica” del mismo. ¹⁹⁵ Wainerman distingue entre una *segregación horizontal*, referida al tipo de trabajo, y en este sentido habla de una “feminización del tercer sector”, lo cual confirma la existencia de “ocupaciones de género”; y una *segregación vertical*, relacionada con el tipo de puestos de trabajo, que indica que las mujeres reciben mayoritariamente los puestos inferiores ubicándose en la base de la pirámide.

Las mujeres como jefas de hogar

En su análisis sobre *Los roles del género en la crisis*, la socióloga Rosa N. Geldstein¹⁹⁶ plantea la situación de la mujer como “principal proveedora económica”¹⁹⁷, dado el incremento de su participación en el mercado laboral y el creciente deterioro de la situación laboral de los varones jefas de hogar. Debido tanto a las normas y a los valores culturales prevalecientes como a la limitada oferta de servicios sociales, en América Latina –y Argentina no es la excepción– la unidad doméstica debe asumir la responsabilidad primaria por el cumplimiento de las funciones relativas a la reproducción cotidiana y generacional de sus miembros. De hecho, a la mujer argentina –sobre todo si es casada– se le asigna la exclusiva responsabilidad por el cumplimiento de las tareas reproductivas; para la mujer que, además, desempeña una tarea remunerada, ello significa una *doble carga de trabajo* –variable según la ayuda doméstica de la que pueda disponer y de la duración de su jornada laboral–.

En el campo de la investigación, además de esta línea de reflexión, que trata sobre las mujeres de los sectores pobres de la población como principales víctimas del “ajuste” económico, se abre otra línea que focaliza los problemas suscitados por la pobreza: en los países en desarrollo, el tema central es el de las mujeres jefas de hogar que son consideradas como “las más pobres entre las pobres” (Buvinic 1978). Di Marco aporta que luego se invierte el planteamiento y se fundamenta el hecho de que haya más jefas de hogar entre las pobres en que muchas de estas mujeres, más que las mujeres de sectores medios y altos, pueden enfrentar los problemas de la supervivencia económica y de la crianza de los hijos sin un marido proveedor (Blumberg 1993). En nuevas investigaciones se habla, incluso, de la economía familiar en relación con otros

¹⁹⁴ C. Wainerman, *División del trabajo en las familias de dos proveedores. Relato desde ambos géneros y dos generaciones*, Estudios demográficos y urbanos 15, 1 (2000) 149-184, 158.

¹⁹⁵ Cf. C. Wainerman, *¿Segregación o discriminación? El mito de la igualdad de oportunidades*, Separata “Boletín Informativo Techint” 285 (1996) 57-75.

¹⁹⁶ Cf. R.N. Gedstein, *Los roles de género en la crisis. Mujeres como principal sostén económico del hogar*, Buenos Aires, Centro de Estudios de Población – CENEP, 1999.

¹⁹⁷ Se trata de mujeres cuyo ingreso personal constituye el mayor componente individual de los ingresos totales del grupo doméstico y que no necesariamente se constituyen en “jefas de hogar”, sobre todo cuando el compañero varón o un varón mayor permanece presente en el hogar. Metodológicamente, para la autora, es más fácil censar a las mujeres que son “principal sostén económico” que registrar a las que son “jefas de hogar”, ya que aquí intervienen los aspectos de presencia regular en el hogar y máxima autoridad sobre los miembros –aspectos que no siempre se dan unidos al ingreso económico y que pueden ser vistos de distinto modo según quien responda–.

recursos y estrategias que las mujeres son capaces de implementar como alternativas de vida. Las preguntas principales para Di Marco son:

¿las mujeres corren un riesgo [al convertirse en jefas de hogar]?, ¿o es que prefieren situaciones en las cuales se encuentran solas al frente de la familia, antes que soportar el maltrato o la falta de dinero, lo que puede suceder aunque el marido gane más que ellas? ¿Es la jefatura femenina la causante de la pobreza de los hogares, o es la posición subordinada de las mujeres en el mercado de trabajo lo que incide en que sena más pobres? ¿Es la falta de un hombre en la casa, a la que provee con un salario, lo que modifica las condiciones de vida de las mujeres y los niños? O, más bien, ¿es la falta de políticas de protección de la mujer trabajadora lo que influye en las jornadas agotadoras por sueldos mínimos de éstas y la carencia de centros de cuidado infantil adecuados para los hijos de madres que trabajan? ¿Las mujeres jefas de hogar empobrecen sólo porque ganan menos que los varones o porque la legislación no obliga lo suficiente al padre para que continúe manteniendo a sus hijos?¹⁹⁸

En la visión de Di Marco, la denominación de *feminización de la pobreza* aplicada al fenómeno del incremento de jefas de hogar dentro del total de jefes pobres y de población femenina en el total de población en situación de pobreza, debe ser revisada de acuerdo con los datos censales. De hecho, la información disponible para el período 1980-1991 muestra un panorama de aumento de las jefaturas femeninas, pero no de incremento relativo de la pobreza por necesidades básicas insatisfechas en esta categoría.¹⁹⁹

Las mujeres en los clubes de trueque

Los *clubes de trueque*²⁰⁰ ofrecen un escenario singular para detectar las estrategias de sobrevivencia, reinserción social y laboral de las mujeres pobres y empobrecidas. Una pregunta relevante para hacerse es si los mercados de trueque son una mera adaptación a la crisis o si contienen el germen de una transformación social más profunda. En lo relativo a la situación de las mujeres, los interrogantes son: qué lugar ocupa el trueque en la trayectoria de vida de estas mujeres; en qué cambia su situación personal actual; y qué importancia adquiere su participación en el trueque para sus hogares.

Los datos obtenidos de una muestra de entrevistas en un nodo de trueque del Gran Buenos Aires, muestran aspectos diversos: la profundización de la desafiliación social; aspectos reconstitutivos del tejido social; el acceso a bienes y servicios; la posibilitación de rituales familiares; la dignidad de producir y ofrecer algo propio; la refundación de los vínculos tanto interpersonales como sociales; y la alternativa a la depresión y el aislamiento. Sin caer en una lectura ingenua, se pueden reconocer algunos efectos positivos del intercambio económico y social

¹⁹⁸ Di Marco, "Las madres solas", en: Schmukler – Di Marco, *Madres y democratización de la familia*, 85-86.

¹⁹⁹ Cf. Di Marco, "Las madres solas", en: Schmukler – Di Marco, *Madres y democratización de la familia*, 86-90.

²⁰⁰ El primer Club de Trueque surge hacia mediados de la década del '90 como respuesta y alternativa al empeoramiento de la crisis económica y social. En su sentido primigenio, el trueque era un intercambio económico simultáneo en el cual se intercambiaba directamente, sin el uso del dinero, un bien o servicio; el funcionamiento del trueque hoy no está restringido a un intercambio de persona a persona, sino que adquirió un carácter multi-recíproco: los intercambios está mediados por la inclusión de un tipo especial de moneda, el *crédito*, reconocida por todos los consumidores y productores integrantes de la comunidad. En la Argentina, se encuentran funcionando cerca de 1.000 sitios (o nodos) en los que se practica el trueque y, en cada uno, participan alrededor de 300.000 personas (pertenecientes a 100.000 familias aproximadamente). Existen, además, eventos especiales de intercambio denominados "megaferias" que crecen mes a mes, en los que se cuentan por miles el número de participantes y transacciones. En este tema, sigo las contribuciones del Concurso "Las Caras de la Pobreza" (UCA 2002): PARYSOW, Javier y Javier BOGANI, *Perspectivas de desarrollo económico y social para las mujeres pobres y empobrecidas en los Clubes de Trueque. Estudio de caso: 'La Bernalesa'*.

desarrollados en el trueque, como el fortalecimiento de los lazos sociales y la promoción de un ambiente igualitario:

Acá es como una familia. Lo ideal sería tener trabajo pero ante esta situación, es como que todos estamos en la misma. Muchos pertenecemos a la clase media, hay profesionales de clase más alta e igual acá somos todos iguales. Diferencias yo pienso que igual siempre hay. No es como en otros lados, en trabajos en donde yo he estado y siempre hay como una distancia con el personal jerárquico, en cambio acá somos todos iguales, así el que vende muchos créditos como los que venden pocos créditos.²⁰¹

Las mujeres en el trabajo citrícola

Otra realidad es la que se presenta en las nuevas situaciones y formas en que se expresa *la pobreza en el mundo rural*.²⁰² En este apartado, se tienen en cuenta las historias laborales y los horizontes de vida de las mujeres asalariadas.²⁰³ Se trata de una de las caras de la pobreza, que surge como consecuencia de una *inserción laboral precaria* de los/as trabajadores/as y sus familias. En estos grupos sociales vulnerables, las mujeres asalariadas citrícolas²⁰⁴ se encuentran en un mundo social que les ofrece un panorama laboral muy limitado, no sólo por causas socio-económicas, sino también aquellas vinculadas a su condición de género.

En la producción del limón, el trabajo femenino se encuentra, en menor medida, en el proceso de la actividad primaria que es la cosecha –sólo se da un 20% de mujeres cosecheras– y, en mayor medida, en la etapa de selección-packing. Lo notorio es que la incorporación de la mano de obra femenina en la citricultura no ha demostrado características más ventajosas para las mujeres, sino que ha evidenciado la *segregación ocupacional* –dado que las trabajadoras sólo pueden acceder a ciertos puestos de trabajo “femeninos” y a otros no – y una *precarización de las condiciones laborales*, que puede observarse a través de las trayectorias laborales de las mujeres. Con respecto a la situación de pobreza asociada con estas ocupaciones precarias y discontinuas, los indicadores dan cuenta de situaciones de carencia: “En el caso de las trabajadoras del limón encuestadas, el 90% son asalariadas transitorias, el 60% no goza de seguridad social y el otro 40% tiene alguno de los beneficios sociales, y el 70% mantiene una relación de trabajo informal, sin contrato laboral.”²⁰⁵

²⁰¹ Concurso “Caras de la Pobreza”, PARYSOW, Javier y Javier BOGANI, *Perspectivas de desarrollo económico y social para las mujeres pobres y empobrecidas en los Clubes de Trueque; estudio de caso: La Bernalesa*, 13.

²⁰² Las tres situaciones básicas de la pobreza rural son: 1) la pobreza por *limitación de recursos productivos*, donde se ubicaría fundamentalmente el sector de productores minifundistas y sus familias (escasez de tierra, déficit tecnológicos, educativos, etc.); 2) la pobreza por *inserción laboral precaria*, que correspondería fundamentalmente a los trabajadores asalariados, incluidos los “temporarios” que participan en más de una rama de actividad en su ciclo anual o mensual, y sus familias, sin garantía de estabilidad y con bajo nivel de ingresos; 3) la pobreza asociada a *condiciones de aislamiento, marginalidad geográfica, social*, etc., que incluye también población residente en pequeñas localidades y grupos dispersos ocupados en actividades no agropecuarias. Cf. G. Neiman, *Empobrecimiento y exclusión. Nuevas y viejas formas de pobreza rural en la Argentina*, en: CEIL – CONICET, *Pobres, pobreza y exclusión social*, Buenos Aires, Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, 2000, 73-91.

²⁰³ En este caso, tomo los aportes del Concurso “Caras de la Pobreza” (UCA 2002), VÁZQUEZ LABA, Vanesa *Mujeres asalariadas rurales: trayectorias rurales y horizontes de vida en el mundo social citrícola*. Las citas de entrevistas están tomadas de este trabajo y se indican con la sigla MAR seguida de la página de la monografía.

²⁰⁴ La *citricultura*, específicamente la producción del limón en la provincia de Tucumán, es una actividad que requiere una fuerte inversión de capital, encontrándose en manos de un sector empresarial local que invierte en tecnología y se orienta a la exportación. Como complejo agroindustrial, consolida un mercado de trabajo particular y, por la incorporación de algunos cambios tecnológicos, ha impactado en la disminución de la demanda de mano de obra.

²⁰⁵ Cf. Concurso “Caras de la Pobreza” (UCA 2002), VÁZQUEZ LABA, Vanesa *Mujeres asalariadas rurales: trayectorias rurales y horizontes de vida en el mundo social citrícola*, 5.

La situación de pobreza no se expresa solamente en lo referente a la precariedad laboral que conduce al estado de “necesidades básicas insatisfechas”, sino también en lo referente a otras posibilidades laborales, sus proyectos de vida, y sus aspiraciones personales, de capacitación u ocupación:

A mí me gustaría estudiar pero el trabajo no me deja. Capaz que dos veces por semana te dejan salir temprano. Pero no más. Desde que yo entré a trabajar, a los diecisiete años, que no puedo estudiar. (...) Cuando trabajás de mañana después a la tarde sie mpre te necesitan. Un día me vinieron a buscar; fui a las cuatro de la tarde y eran las once de la noche y no me largaban...(Entrevista realizada a seleccionadora de un empaque, mayo 2001, en MAR 10).

Con respecto a las posibilidades futuras, a las aspiraciones de vida y a los proyectos más concretos sobre los horizontes laborales, se evidencia que las trabajadoras del limón se encuentran restringidas por su condición de género y por las oportunidades que les brinda el mundo social en el que viven. En cuanto a sus horizontes de futuro, las asalariadas del limón se encuentran más empobrecidas que sus experiencias laborales concretas.

4.3. Algunos retos emergentes para la reflexión teológica

Para concluir estas reflexiones, sólo quisiera dejar enunciados algunos retos concretos que se plantean a la teología del futuro a la luz de la realidad presente, ante las *mujeres en situación de pobreza*:

1. Valorar *el recurso a las ciencias sociales y hacer un uso instrumental de sus aportes*, en vistas a *conocer* los rostros concretos de las mujeres en situación de pobreza y escuchar sus voces; *percibir* sus estrategias de lucha y de vida; y *discernir* la realidad de la feminización de la pobreza en sus aspectos centrales referidos a familia, educación, salud y trabajo.
2. Desarrollar *una teología “desde la perspectiva de las mujeres”*, entre cuyas orientaciones se busque: *promover* la agencia de las mujeres en toda situación, pero sobre todo en contextos de pobreza e indigencia; *valorar* su ethos cultural y su conciencia social, con atención a la actual transformación de los modelos de género y al proceso de democratización de las familias; e *inspirarse* en los aportes y valores de la biografía de las mujeres, en orden a una revitalización de las comunidades cristianas.
3. Alentar *una pastoral eclesial que se haga eco del imperativo ético que supone la discriminación de género*, mediante acciones prioritarias ordenadas a: *sostener, acoger y orientar* a las mujeres en situaciones de mayor vulnerabilidad y desprotección social; *responder* con espíritu evangélico a las necesidades y aspiraciones de las mujeres, sobre todo en lo relativo a su dignidad y sus derechos; y *acompañar* sus procesos de participación, inserción y agencia familiar y social.

5. BIBLIOGRAFÍA DE ORIENTACIÓN

- AQUINO, M. P. Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer, Costa Rica, Editorial DEI, 1992.
- AZCUY, V.R. (coord.), El lugar teológico de las mujeres. Un punto de partida, Proyecto 39 (2001) 445p.

Departamento de Investigación Institucional
– Área Sociológica –

- AZCUY, V.R. Hacia una Iglesia más solidaria con las mujeres, *Erasmus III*, 1 (2001) 77-95.
- AZCUY, V.R. La contemplación del pobre que sufre, *Proyecto II/ 5-6* (1990) 165-183.
- AZCUY, V.R. Teología de los pobres en Ignacio Ellacuría, *Proyecto 33* (1999) 179-208.
- BOFF, C. Epistemología y método de la teología de la liberación, en: I. Ellacuría – J. Sobrino (ed), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de Teología de la Liberación*, Madrid, 1990, t1, 79-113.
- CEIL – CONICET, *Pobres, pobreza y exclusión social*, Buenos Aires, Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, 2000.
- ELLACURÍA, I. art. "Pobres", en: Floristán – Tamayo (ed), *Conceptos fundamentales de pastoral*, 1983, 786-802.
- ELLACURÍA, I. Los pobres, lugar teológico en América Latina, *Misión Abierta* 74 (1981) 705-720.
- FERNÁNDEZ, V.M. Con los pobres hasta el fondo. El pensamiento teológico de Rafael Tello, *Proyecto 36* (2000) 187-205.
- GALLI, C. Teología latinoamericana de la cultura en las vísperas del tercer milenio, en: L. Mendes de Almeida – J. Noemí – otros, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1996, 243-262.
- GEBARA, I. La opción por el pobre como opción por la mujer, *Concilium* 214 (1987) 212-214.
- GEDSTEIN, R.N. Los roles de género en la crisis. Mujeres como principal sostén económico del hogar, Buenos Aires, Centro de Estudios de Población – CENEP, 1999.
- GERA, L. El misterio del pobre, en: Grelot – Gera – Dumas, *El pobre*, Buenos Aires, 1962.
- GONZÁLEZ FAUS, J.I. Los pobres como lugar teológico, *Relat* 3 (1984) 275-308.
- GUTIÉRREZ, G. Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio, en: L. Mendes de Almeida – J. Noemí – otros, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, 97-165.
- LOIS, J. Teología de la liberación. Opción por los pobres, Madrid, Iepala, 1986.
- MURTAGH, R. La deuda social argentina bajo análisis y debate: un proceso, *Revista CIAS*, Año LI – N° 514, julio de 2002 págs. 307-316.
- MURTAGH, R. La pobreza: también un problema de los no-pobres, *Criterio* 2062 (1990) 699-710.
- MURTAGH, R. Pobreza ¿un problema de todos?, *Communio* 3/4 (1996) 55-74.
- PORCILE, M.T. Puebla: La hora de María, la hora de la mujer, Buenos Aires, Paulinas, 1980.
- PORCILE, M.T. La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica, Madrid, Claretianas, 1995.
- RUBIO, M. Pobreza y degradación ecológica, *Moralía* 25 (2002) 163-218.
- SCANNONE, J.C. Teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas, en: Neufeld (ed), *Problemas y perspectivas de teología dogmática*, Salamanca, 1987, 384-418.
- SCANNONE, J.C. Cuestiones actuales de epistemología teológica, *Stromata* 46 (1990) 293-336.

Departamento de Investigación Institucional

- Área Sociológica -

SCANNONE, J.C. Religiosidad popular, sabiduría del pueblo y teología popular, en: Evangelización, cultura y teología, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, 263-277.

SCANNONE, J.C. Situación de la problemática del método teológico en América Latina, Medellín 78 (1994) 255-283.

SCHMUKLER, B. y G. DI MARCO, Madres y democratización de la familia en la Argentina Contemporánea, Buenos Aires, Biblos, 1997.

Sen, A. Desarrollo y libertad, Barcelona, Planeta, 2000.

TEPEDINO, A.M. y M.P. AQUINO (ed), Entre la Indignación y la Esperanza. Teología Feminista Latinoamericana, Bogotá, Indo - American Press, 1998.

WAINERMAN, C. ¿Segregación o discriminación?, Separata "Boletín Informativo Techint" 285 (1996) 57-75.

WAINERMAN, C. División del trabajo en las familias de dos proveedores. Relato desde ambos géneros y dos generaciones, Estudios demográficos y urbanos 15, 1 (2000) 149-184.

ANEXO 2

ECONOMÍA DE COMUNIÓN, UNA INTERPRETACIÓN EN LA ACCIÓN. EL CARISMA DE CHIARA LUBICH Y SU APORTE SOCIAL AL SERVICIO DE LA UNIDAD

El verdadero motivo de interés de estas empresas [de Economía de Comunión] se da en cuanto son expresión de un *comportamiento económico* caracterizado por la ‘cultura del dar’ y la comunión que muchos, en todo el mundo, tratan de hacer realidad en la vida de cada día: tanto en las opciones de consumo o de ahorro e inversión, como en las productivas y de empresa.

Luigino Bruni²⁰⁶

Chiara Lubich, fundadora y presidente del movimiento de los Focolares, es una figura contemporánea muy conocida por la incidencia creciente de su espiritualidad, tanto en el ámbito de la Iglesia como en el camino ecuménico y en el diálogo interreligioso. La aportación de su carisma al campo de las ciencias no es menor y se puede hablar –siguiendo a Adam Biela– de un *paradigma interdisciplinario de la unidad* aplicado a las relaciones sociales. De hecho, los desarrollos que se van realizando –desde diversas disciplinas– para la renovación de la filosofía, la política, el arte, la ciencia, la educación y todas las expresiones de la vida humana, son innumerables y prometedores.

En lo que se refiere al proyecto de la “Economía de Comunión”, se observa una aportación teórica y práctica hacia una *nueva racionalidad económica*, cuyas características principales son la confianza, la reciprocidad y la comunión. Dicho emprendimiento, de raíces explícitamente cristianas, ofrece un caso de ejemplificación extraordinario de cómo puede ponerse en marcha la construcción de una “nueva humanidad”, basada en la búsqueda del bien común y atenta especialmente a los más abandonados de la historia.

En el presente ensayo introductorio, quisiera presentar la figura de Chiara Lubich y del Movimiento de los focolares, desde una perspectiva de biografía teológica, para mostrar la génesis y los presupuestos del proyecto económico; en un segundo momento, me interesa ahondar teológicamente el centro del carisma de la unidad, mostrando la íntima conexión que existe entre las dimensiones trinitaria, eclesiológica y antropológica²⁰⁷; en la tercera sección, me propongo presentar la dimensión social del carisma focolarino y el aporte concreto de la “Economía de Comunión” en sus características fundamentales; para concluir, haré una breve referencia a la actualidad de la espiritualidad de la Obra de María, sobre todo en relación con la creciente situación de pobreza en la Argentina.

1. CHIARA LUBICH Y LA OBRA DE MARÍA

Chiara es una mujer que irradia a Jesús. Lo que dice es fruto de una profunda contemplación. Ella ama a la Iglesia y quiere vivir la esencia de la Iglesia como un misterio de comunión. Ha hecho propia la pasión que tiene la Iglesia por la unidad –ésta es la raíz

²⁰⁶ L. BRUNI (COMP.), *Humanizar la economía. Reflexiones sobre la “economía de comunión”*, Buenos Aires 2000, 5.

²⁰⁷ Las mismas están en consonancia con *mis perspectivas de interés*, mencionadas en mi programa de investigación del 02.03.02 y reformuladas en mi *Prólogo y Epílogo* del 25.06.02.

Departamento de Investigación Institucional
– Área Sociológica –

de su genuina actividad ecuménica– y se ha consagrado a la causa de la paz mundial. Es una mujer que ha aceptado el sufrimiento de la unidad; ha vivido la pasión de Cristo que se extiende en el tiempo.

Eduardo Card. Pironio²⁰⁸

1.1. La misión de Chiara Lubich

Como todo gran carisma en la Iglesia, la misión dada por Dios a una persona para toda la humanidad tiene un contenido *teológico* que puede ser profundizado. La luz y la fuerza que irradia su figura, junto al acontecimiento que se despliega en torno a ella, pueden ayudar a comprender por qué algunos la perciben –aún entre los focolarinos– como “una segunda Santa Catalina”, “la Santa Catalina del siglo XX”, “una gran reformadora de la Iglesia”²⁰⁹. Quizás, la comprensión que la misma Chiara tiene de la doctora de Siena nos dice mucho de sí:

¿qué es lo que tiene de especial esta figura de mujer? ¿qué es lo que hace que a pesar de los siglos siga viviendo más que nunca en la conciencia cristiana y se vuelva a presentar a cada época como aquella que siempre tiene una palabra que decir, un encanto que atrae, una belleza sobrenatural que fascina y, sobre todo, un espíritu tan moderno y tan actual? (...) lo que ocurre es que Catalina es un *alma-Iglesia*.

Entonces, así como la Iglesia no pasa nunca y, a pesar de las inevitables luchas que la deben caracterizar, nunca verá el ocaso, así también Catalina, siendo una sola cosa con la Iglesia tiene, podríamos decir, un destino semejante. (...) Alma -Iglesia, Catalina nos enseña que la Iglesia es lo que debe ser si es *una* en la fe y en el amor.²¹⁰

Los hechos y los hitos dicen más que muchas palabras. En 1943, fecha en que nace el movimiento, sólo algunas compañeras compartían con Chiara el Ideal –como llamaban su vocación–; hoy está difundido en el mundo entero y cuenta con más de 90.000 miembros y casi dos millones de personas son adherentes. En 1964 es recibida en audiencia privada por Pablo VI, con quien compartió una gran estima mutua. Es convocada ocho veces a Estambul por el Patriarca Atenágoras; y, en 1984, el Patriarca ecuménico Dimitrios I le entrega la Cruz Bizantina. En 1982, Juan Pablo II concelebra con 7.000 sacerdotes y religiosos del Movimiento en el Aula Pablo VI –en el Vaticano– y ofrece a los Focolares el Salón de Audiencias de la propiedad Papal en Castel-gandolfo. Entre los numerosos premios y reconocimientos que ha recibido²¹¹, se pueden mencionar algunos más significativos: en 1977 se le otorgó el prestigioso Premio Templeton para el progreso en la Religión, junto a la Madre Teresa de Calcuta, el Hermano Roger de Taizé, entre otros. En 1981 se dirigió a 12.000 dirigentes budistas y, en 1985, realizó un discurso de honor –con motivo de los 80 años de Nikkyo Niwano²¹² – ante 30.000 miembros del

²⁰⁸ Texto tomado de: J. GALLAGHER, *La obra de una mujer: Chiara Lubich. El Movimiento de los Focolares y su fundadora*, Buenos Aires – Madrid 1997, 202-203. Me remitiré especialmente a esta publicación para los aspectos histórico biográficos, así como para la transcripción de diversos escritos de Chiara o testimonios sobre ella. Para otros datos del movimiento, sigo EL MOVIMIENTO DE LOS FOCOLARES, *La unidad es nuestra aventura*, Buenos Aires 1993.

²⁰⁹ Cf. GALLAGHER, *La obra de una mujer*, 97-98.128-129.257-258.

²¹⁰ GALLAGHER, *La obra de una mujer*, 131.132.135.

²¹¹ Gallagher indica que todos los meses llegan cientos de ofrecimientos de premio al Centro Internacional del Movimiento y que, en parte por falta de tiempo, Chiara sólo acepta algunos de ellos –sobre todo aquellos que pueden significar un bien para el Movimiento o la Iglesia–, cf. *La obra de una mujer*, 202ss.

²¹² Fue el primero y único invitado no cristiano a participar en la Tercera Sesión del Concilio, que se llevó a cabo entre el 14 de septiembre y el 21 de noviembre de 1964. Nikkyo Niwano (Japón) había fundado el movimiento budista Rishso Kosei-kai en 1938, de naturaleza laica y de gran apertura internacional e interreligiosa. Pocos años después del Concilio fundó la Conferencia Mundial de las religiones por la paz, y llegó a recibir el premio Templeton en 1979.

movimiento budista fundado por él. En 1995 se convierte en presidenta honoraria de la Conferencia Mundial de las religiones por la paz. En 1996, la Universidad de Lublin le otorgó un doctorado honoris causa en Ciencias Sociales y, en su discurso de aceptación, anunciaba la existencia de 600 empresas participando de la Economía de Comunión –cinco años después de haber sido puesta en marcha ésta–. En el mismo año, por su actividad cultural, además de espiritual, recibe el premio UNESCO por la Educación a la Paz. En enero de 1997, se le recomendó aceptar el doctorado honoris causa en Sagrada Teología de la Universidad Santo Tomás de Manila.

Nació en Trento el 22 de enero de 1920; era la segunda de cuatro hijos –Gino, Liliana, y Carla–, de Luigi Lubich y Luigia Marinconz. Mientras su padre era capataz en la imprenta del diario *Il Popolo*, vocero de los socialistas trentinos, su madre era tipógrafa y una católica practicante tradicional. Fue bautizada al día siguiente de nacer, con el nombre de Silvia, en la iglesia Santa María la Mayor de la ciudad. A los diez años de edad, se enfermó gravemente de apendicitis y luego de peritonitis, experiencia que la abrió al conocimiento del sufrimiento. En 1939, a los 19 años, Chiara aprobaba sus exámenes finales de magisterio con notas altas; su sueño era ir a la Universidad Católica de Milán para aprender la sabiduría y la verdad, pero no obtuvo la vacante. En cambio, sintió una voz interior que le decía “Yo mismo seré tu maestro”²¹³ y, sin saber cómo, se dejó llevar por Dios: “La lapicera no sabe qué es lo que va a escribir, tampoco el pincel sabe qué es lo que va a pintar...hasta que el escritor o el pintor lo toma y comienza a utilizarlo”²¹⁴. Con motivo de un congreso estudiantil, Chiara viajó a Loreto –región central de Las Marcas–, donde recibió una gracia importante en una casa que se veneraba como perteneciente a la Sagrada Familia:

de alguna forma, durante esa misa solemne, mientras todos iban siguiendo atentamente el desarrollo en sus misales, yo supe que había encontrado ‘mi camino’. Era el ‘cuarto camino’. Luego me vino la imagen de un cortejo de vírgenes vestidas de blanco que me seguían en este camino. No sabía lo que podía significar, pero eso es lo que experimenté.²¹⁵

Ésta fue la primera intuición del *focolar*²¹⁶, al contemplar la vida de Nazaret: una “familia” normal y excepcional al mismo tiempo, una simple familia de trabajadores que no se distingue en nada de las demás, pero donde vive Dios mismo. A su regreso, siguió trabajando como maestra en distintas aldeas: en Castello d’ Osanna, en el Val di Sole, luego también como suplente en Verollo di Livo. A los 20 años, obtuvo un nombramiento como maestra en una escuela de Trento dirigida por los Padres Capuchinos, y en 1943 uno de ellos la invitó a unirse a Tercera Orden de los franciscanos –la rama laical–. A pesar de no sentirse profundamente atraída por esta espiritualidad, acepta y aclara: “era lo que hacían otras chicas del vecindario, y

²¹³ Cf. GALLAGHER, *La obra de una mujer*, 29.

²¹⁴ Texto tomado de: GALLAGHER, *La obra de una mujer*, 21.

²¹⁵ Texto tomado de: GALLAGHER, *La obra de una mujer*, 31. Vocacionalmente se le ofrecen tres posibilidades: la vida religiosa, el matrimonio y la consagración individual permaneciendo en el mundo. En la vida religiosa, tal como se presenta y de la que aprecia sobre todo la radicalidad, no encuentra la espontaneidad y la simplicidad del amor natural, ese amor que atrae en la familia. Por otro lado, el matrimonio no es una consagración total y por eso no la convence. Lo que Chiara quisiera es permanecer en medio del mundo, pero dejando padre y madre...como quiere Jesús, y con toda su alma en Dios para llevar esa contemplación a toda la gente. En Loreto, descubre el misterio de la Sagrada Familia y su vida en común como el “cuarto camino”, que no es el matrimonio, ni la vida religiosa clásica, ni la consagración individual en el mundo. La vocación del focolarino es, en cierta manera, no tener una vocación, para poder comprender y servir a todas las demás, cf. EL MOVIMIENTO DE LOS FOCOLARES, *La unidad es nuestra aventura*, 13.

²¹⁶ La palabra italiana *focolare* se traduce normalmente como “hogar” –en el sentido de lugar donde se enciende el fuego– por lo que a las focolarinas –*focolarine*– se las veía como aquellas que “mantenían el fuego del hogar”.

yo también lo hice”.²¹⁷ El ingreso a esta rama de la Orden franciscana le dio el nuevo nombre de Chiara, la forma italiana de Clara. Era una gran admiradora de San Francisco de Asís y le simpatizaba Clara de Asís porque, cuando Francisco le había preguntado *¿qué deseas?*, ella contestaba *Dios*.²¹⁸ El 7 de diciembre de 1943, sintió el llamado interior a la consagración ‘Ofrécete a mí’; y a los pocos días su confesor le daba permiso para consagrarse a Dios para siempre.

1.2. La Obra de María

Desde su consagración a Dios en 1943 y mientras realiza su tarea de maestra, empieza a ejercer fascinación entre quienes la rodean, contagia a otras jóvenes el Ideal que la movía. Las primeras son: Dori Zamboni, una de sus alumnas, actualmente en el Centro Internacional del Movimiento; Natalia Dallapiccola, quien la conoció en un retiro, también residente en el Centro; y Gaziella De Luca, otra de las compañeras que la siguieron en los inicios, quien se sintió impulsada a hacer una confesión general luego de su primer encuentro con Chiara.

El 13 de mayo de 1944, la ciudad de Trento sufría uno de los bombardeos más grandes de la guerra y Chiara decidía quedarse allí para continuar el camino que había comenzado con sus amigas, a pesar del traslado de su familia a otra ciudad:

A medida que la guerra avanzaba, muchas cosas fueron destruidas. Muchos ideales que habían ocupado nuestras mentes jóvenes se habían derrumbado. (...) Una pregunta nos inquietaba. Seguramente debe haber un ideal que no muera. Un ideal que valga la pena ser seguido y que no pueda destruir ninguna bomba. La respuesta llegó inmediatamente: *Sí, Dios*. Entonces –dije– que Dios sea nuestro ideal.²¹⁹

Dios pues y nada más, porque cualquier otra persona o cosa habría deslucido la llamada divina. Dios que para nosotras fue enseñada, desde el primer instante, sinónimo de amor: el Amor. (...) Dios, Dios, Dios dondequiera que sea y siempre, para llenar el vacío dejado por el pecado y sobreabundantemente llenado por la sangre de Jesús. Dios que es amor: este ideal es el propósito y la finalidad de nuestra vida de focolarinos.²²⁰

Al principio, Chiara y sus seguidoras no tenían ninguna intención de fundar un “movimiento”; sólo eran un grupo de amigas que intentaban vivir el Evangelio y se ayudaban mutuamente. Tras el bombardeo de 1944, había perdido su hogar y le ofrecieron un pequeño departamento junto a la Iglesia capuchina; allí, en “la casita” –el primer focolar– se fue a vivir junto con otras de sus primeras seguidoras. Vivían la pobreza evangélica y buscaban vivir en unidad en todo momento, porque habían descubierto las palabras de Jesús: *Que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti* (cf. Jn 17,21). También querían vivir estas otras palabras: *No hay mayor amor que dar la vida por los amigos* (cf. Jn 15,13). A principios de 1944, con ocasión de una enfermedad de Dori, un sacerdote las visita y les dice que, el momento en que Jesús había sufrido más, había sido al exclamar *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* (cf. Mt 27,47).²²¹

²¹⁷ Texto tomado de: GALLAGHER, *La obra de una mujer*, 33.

²¹⁸ Cf. GALLAGHER, *La obra de una mujer*, 33.

²¹⁹ GALLAGHER, *La obra de una mujer*, 19-20.

²²⁰ C. LUBICH, *El movimiento de los Focolares*, Buenos Aires 1966, 9.13.

²²¹ “Un día, escuchando a un sacerdote que hablaba de los dolores de Cristo le oímos decir que, a lo mejor, el momento en el cual Él había sufrido más era cuando en el Calvario había exclamado: ‘Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?’. Comentando estas palabras al volver a casa, movidas por el gran deseo de emplear bien la única vida que teníamos, decidimos elegir a ‘Jesús Abandonado’ –así lo llamamos en ese dolor– como nuestro modelo. Desde entonces Él, su rostro, su misterioso grito, parecieron dar color a cada instante doloroso de nuestra vida.”, LUBICH, *El movimiento de los Focolares*, 31.

Departamento de Investigación Institucional
– Área Sociológica –

Desde entonces, ellas decidieron seguir a Jesús Abandonado: lo veían en toda persona y situación, y era él mismo a quien servían en esas personas y situaciones:

Señor, dame a todos los que se encuentran solos... He sentido en mi corazón la pal abra que invade al Tuyo por el abandono en que está sumergido el mundo entero. Amo a todo ser enfermo y solo. ¿Quién consuela su llanto? ¿Quién llora con él su muerte lenta? ¿Y quien estrecha contra su propio corazón el corazón desesperado? Haz, Dios mío, que pueda ser en el mundo el sacramento tangible de Tu amor: ser Tus brazos, que atraen y llegan a convertir en amor toda la soledad del mundo.²²²

Luego, todo se sucede de modo imprevisible y vertiginoso. En 1947, el primer reconocimiento diocesano por el arzobispo de Trento, Mons. Carlo De Ferrari. En 1948, el encuentro con el diputado Iginio Giordani –considerado como un co-fundador–, que será el primer focolarino casado, y el surgimiento del primer focolarino masculino en Trento. En 1949, se realiza el primer encuentro de verano en las montañas Dolomitas al norte de Italia, que –como se indicará después– constituye un momento de gracias singulares. En 1952, comienza la difusión del movimiento en Europa y, en 1953, se constituyen los focolarinos casados. En 1954, se ordena Pascual Foresi como primer focolarino sacerdote; nace la “liga” de los sacerdotes diocesanos y de los religiosos que adhieren al movimiento. En 1956, tiene lugar la primera Mariápolis y se edita, a mimeógrafo, el primer número de *Cittá Nuova*, que actualmente cuenta con veinticinco ediciones en el mundo –en quince idiomas–. En 1958, se realizan los primeros viajes a Brasil, Argentina, y a los países del Este europeo; en 1960, el primer viaje a Norteamérica. En 1961, acontece el primer encuentro de Chiara Lubich con pastores evangélicos en Alemania; comienzan los contactos con la Iglesia anglicana en Gran Bretaña; y se funda, en Roma, el “Centro Uno” para las actividades ecuménicas, confiado a Giordani.

En 1962, Juan XXIII aprueba, “ad experimentum”, los Estatutos de la Obra de María. En 1964, se abre en Rocca di Papa (Roma) el primer centro “Mariápolis”, para la formación de los miembros de la Obra, y nace la ciudadela de Loppiano (Florencia, Italia); en 1966, nace la ciudadela de Fontem (Camerún), el primer focolarino en Manila (Filipinas) y en Tlemcen (Argelia); Chiara funda el “Movimiento Gen” (la segunda generación de los focolares). En 1967, Chiara se encuentra por primera vez con el Patriarca Atenágoras I, en Estambul (Turquía), y con exponentes del Consejo Mundial de las Iglesias, en Ginebra (Suiza). En 1968, se inaugura el “Centro ecuménico de vida” en Ottmaring (Alemania) y la ciudadela de O’Higgins en Argentina. En 1981, se realiza el Primer congreso internacional de “Familias Nuevas” en Roma; se funda la “Escuela para el diálogo con las grandes religiones” en Tagaytay (Manila, Filipinas); y, en 1984, la “Escuela para el diálogo con la cultura contemporánea” en el marco de las relaciones con los no creyentes. En 1992, tiene lugar el “Supercongreso” mundial con más de ocho mil “Chicos por un mundo unido” en Marino (Roma) y se lanza la propuesta de vivir y difundir una cultura del “dar”.

Éstos son sólo algunos de los hitos principales, junto a muchos otros, que hablan de la fecundidad espiritual del carisma y su importante testimonio de la unidad. La última aprobación de la Obra de María y de sus Estatutos generales, revisados y actualizados, se da el 29 de junio de 1990 por manos del Cardenal Pironio, presidente del Pontificio Consejo para Laicos.

²²² C. LUBICH, *Meditaciones*, Buenos Aires 1990, 22.

2. LA INTUICIÓN TEOLÓGICA

me detendré en la experiencia de Chiara Lubich, ya que me parece que encierra una originalidad particular, típicamente trinitaria y típicamente moderna al mismo tiempo, rica en muchas e importantes implicaciones teológicas, así como existenciales y eclesiales. En efecto, ha sido ella la que ha definido a Jesús abandonado como “el Dios de nuestro tiempo” y la que ha recordado la centralidad –para la vida de la Iglesia– del “donde dos o más” (Mt 18,20).

Piero Coda²²³

2.1. Jesús Abandonado

*¡Qué hermoso eres en ese dolor infinito, Jesús abandonado!*²²⁴

El Espíritu ha abierto a Chiara Lubich la misteriosa llaga del abandono, en la que Jesús es crucificado; en esta cima del sufrimiento y del anonadamiento, Él se revela completamente a sí mismo: *Jesús es Jesús Abandonado. Jesús Abandonado es Jesús*. Como ha indicado Coda, en la comprensión de Chiara se conjugan la dimensión revelativa-trinitaria y la soteriológica: en el abandono de la cruz, Dios se revela como Amor trinitario y salvador a la vez.²²⁵ Para ella, Jesús Abandonado, que es el Verbo hecho carne, nos revela que el ser de Dios es Amor, en cuanto que Él, “perdiendo” precisamente la unión con el Padre que lo hace Dios, es él mismo. Jesús vive en el abandono la ley de vida propuesta a sus discípulos: “El que pierda su vida por mí y por la buena noticia, la salvará” (Mc 8,35). Por otra parte, Jesús padece el abandono porque se priva de su condición divina para dársela a la humanidad. Sólo “vaciándose” de Dios (cf. Fil 2,7), lo puede dar de verdad. En Él, se nos muestra nuestro estilo de amor, para hacernos “uno” con Dios y “uno” con los otros; esto explica que los focolarinos se consagren a Jesús Abandonado como expresión de su consagración al amor.

Recientemente, la fundadora de los Focolares ha escrito un libro con el título *El grito*.²²⁶ En este texto, como en otra serie de publicaciones, se resume este primer núcleo principal del carisma que Chiara ya expresa en sus primeros escritos:

Les envió un pensamiento que sintetiza toda nuestra vida espiritual: ¡Jesús crucificado! Aquí está todo. Es el libro de los libros. Es el compendio de todo saber. Es el amor más ardiente. Es el modelo perfecto. Tengámoslo como único ideal de nuestra vida. El es el que arrastró a San Pablo a tal santidad...Que nuestra alma, necesitada de amor, lo tenga delante siempre en cada momento presente. Que nuestro amor no sea sentimentalismo. Que no sea compasión externa. Que sea conformidad (a él). (G 39-40)

La experiencia del verano de 1949²²⁷, que marcará el futuro del movimiento, y la oración escrita por Chiara en este momento son, sin lugar a dudas, una expresión singular del carisma.

²²³ P. CODA, *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Salamanca 1993, 273.

²²⁴ LUBICH, *Meditaciones*, 31.

²²⁵ Cf. CODA, *Dios Uno y Trino*, 273ss.

²²⁶ C. LUBICH, *El grito. Jesús crucificado y abandonado en la historia y en la vida del Movimiento de los focolarinos, desde su nacimiento en 1943, hasta el alba del tercer milenio*, Buenos Aires – Madrid 2000; a continuación se cita en texto con la letra G, seguida del número de página. Este libro –escribe Chiara– quiere ser “un canto, un himno de alegría y de gratitud” a “Jesús crucificado en su grito de abandono” (cf. G 15-16); así también se puede entender el carisma del Movimiento en el seno de la Iglesia, para decirlo con las palabras del Card. Paul Poupard: *el encuentro con el amado, el crucificado, que sobre la cruz grita “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?; el amor creando espacios de comunión en la ciudad, como forma de testimonio de la propia fe y de la propia adhesión a Cristo abandonado* (cf. G 8.9).

Departamento de Investigación Institucional
– Área Sociológica –

Los relatos sobre estos días hacen pensar en un “Tabor”, que Chiara aceptará dejar gracias a las palabras de Iginio Giordani y que expresará en una nueva entrega, una “segunda elección de Jesús abandonado”²²⁸:

Tengo un solo Esposo en la tierra: Jesús abandonado. No tengo otro Dios fuera de él. En él está todo el Paraíso con la Trinidad y toda la tierra con la humanidad.

Por eso, lo *suyo* es mío y nada más.

Y suyo es el dolor universal y, por lo tanto, mío.

Iré por el mundo buscándolo en cada instante de mi vida.

Lo que me hace mal es *mío*.

Mío el dolor que me roza en el presente. Mío el dolor de las almas a mi lado (ése es mi Jesús). *Mío* todo lo que no es paz, gozo, bello, amable, sereno.., en una palabra: lo que no es Paraíso, pero es ése que está en el corazón de mi Esposo. No conozco otros. Así, por los años que me quedan: sedienta de dolores, de angustias, de desesperaciones, de melancolías, de desapegos, de exilio, de abandonos, de desgarros, de...todo lo que es él, y él es el Pecado, el Infierno.

Así *enjuagaré* el agua de la tribulación en muchos corazones cercanos y –por la comunión con mi Esposo omnipotente– también lejanos.

Pasaré como fuego que consume todo lo que debe caer y *deja en pie* sólo la Verdad.

Pero hay que ser *como* él: ser él en el momento presente de la vida. (G 68-69)

Sigo los comentarios de K. Hemmerle²²⁹, junto al de otros intérpretes, para explicar los aspectos principales de esta oración:

1) *Tengo un solo Esposo sobre la tierra*. El Dios de la Alianza se revela, en Jesús, como el Esposo Divino, en la entrega de la divinidad y en la adopción de la humanidad; en la encarnación y al derramar su sangre, se apropia de todo lo que es de la esposa –todo el peso de la humanidad y sus pecados, toda la soledad, todo el alejamiento de Dios–. El grito de abandono se presenta, así, como acceso a Dios: “No tengo otro Dios fuera de él”. 2) *En Él está todo el Paraíso... y toda la tierra...* Para Giuseppe María Zanghí²³⁰, el Amor, tal como se revela en la cruz de Jesús, es la Trinidad como ser totalmente donado: Jesús Abandonado y abandonándose, experimenta la lejanía y ausencia del Padre, con quien es perfectamente uno, y al mismo tiempo participa hasta el fondo de la condición humana separada de Dios por el pecado. El Padre, resucitando al Hijo y el Hijo infundiendo el Espíritu que el Padre le da, vencen de una vez para siempre el pecado y la muerte. La gracia de entrar en el misterio de Jesús Abandonado nos ofrece la clave de la unidad con la Trinidad y de la irradiación de esta unidad en la historia. A modo de síntesis, añade Hemmerle que, en el grito de Jesús, está la Trinidad y la humanidad: “Jesús cla-

²²⁷ En esta ocasión, Chiara, sus primeras compañeras y sus primeros seguidores, tuvieron una experiencia formativa mientras estaban juntos de vacaciones en Tonadico, en los Dolomitas. Fue un momento de experiencias espirituales extraordinarias y se recuerdan como el “Paraíso del ‘49”, cf. GALLAGHER, *La obra de una mujer*, 96-104.

²²⁸ “En el brusco despertar que significó –podríamos decir– encontrarnos todavía en la tierra, sólo alguien pudo darnos la fuerza de seguir viviendo: Jesús abandonado, presente en el mundo que debíamos amar, ese mundo que es como es precisamente porque no es Cielo. Entonces, en una segunda elección de aquél que nos había llamado a seguirlo, más consciente, más madurada, brotó de mi alma aquella *conocida* decisión”, cf. G 68.

²²⁹ Cf. K. HEMMERLE, *Caminos para la unidad. Huellas de un camino teológico y espiritual*, Madrid – Buenos Aires 1986, 40-54. Hemmerle, bajo la influencia del carisma de Chiara Lubich, ha desarrollado como aporte una nueva ontología basada en el misterio de la Trinidad, cf. K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria*, Roma 1986; CODA, *Dios Uno y Trino*, 280-284.

²³⁰ Cf. G.M. ZANGHÍ, “Algunas referencias a Jesús Abandonado”, en: C. LUBICH, *Teología y comunión*, Buenos Aires 1998, 37-45, 38.

ma a mi distanciamiento de Dios y a mi abandono de Dios en su grito al Padre; con ese mismo grito al Padre, llama al tuyo y al de cada hombre. (...) en Jesús abandonado en la cruz por nosotros, somos todos uno”.²³¹

3) *Por eso lo Suyo es mío y nada más.* Para Hemmerle, quiere decir que así como Jesús me ha amado sin medida, ahora yo quiero hacer mío lo suyo, quiero abrazar su nada y su vacío. Si la vida divina es mía, es mía también la totalidad del dolor humano. El autor se detiene, luego, en la expresión *Suyo es el dolor universal y, por tanto mío*; explica que dolor es, generalmente, lo que separa, lo que impide la comunicación, y que el asumir el dolor por parte de Jesús ha transformado el aislamiento en comunión. Por eso, vivir con Jesús Abandonado significa vivir con todos.

4) Iré por el mundo buscándolo en cada instante de mi vida..sedienta de dolores... de..todo lo que es Él y Él es el Pecado, el Infierno.²³² Que Jesús Abandonado es el Pecado y el Infierno, se ha de entender en el marco de la teología de la sustitución: Jesús asume, padece, la separación y la distancia del Padre, sin llegar a la negación del Padre; por ese anonadamiento, de una profundidad y una oscuridad propias de las relaciones divinas, somos redimidos (cf. G 69-70). Para Jesús Castellano, Chiara –libre de todo prejuicio o preocupación exegético y teológico– ha profundizado vitalmente el misterio del abandono y ha comprendido que el dolor espiritual de Jesús era el límite de su experiencia humana, la identificación abismal con el pecado y con los pecados de la humanidad²³³. Hemmerle, por su parte, prefiere la expresión Él es el Dolor y la explica diciendo que, para una perpetua comunión con él, es preciso reconocerle en todo lugar, llamarle en todo lugar, y amarle en todo lugar.

5) *Así enjugaré el agua de la tribulación en muchos corazones cercanos...* Como lo Suyo es mío, también es mío hacer su obra; vivir con el Abandonado no es una mera devoción, sino la libre disposición a la gracia de la unidad.

6) *Pasaré como fuego que consume lo que ha de caer...* Una correcta reflexión –indica Hemmerle– muestra cómo está de presente la unidad en el trasfondo de este texto. La unidad no existe fuera de Jesús Abandonado; el fruto de una vida unida a él sólo depende de Dios y es la que puede liberar al hombre de su soledad y de su encierro.

El misterio de Jesús Abandonado ilumina la búsqueda de sentido y de intercambio solidario que la humanidad de nuestro tiempo está exigiendo sin demora. Ante la sed de misterio, por un lado, y el clamor que brota de la exclusión, por otro, el mandato del amor sigue siendo la palabra definitiva:

Jesús es Jesús abandonado. Porque Jesús es el Salvador, el Redentor, y redime cuando vierte sobre la humanidad lo Divino, a través de la Herida del Abandono, que es la *pupila* de Dios sobre el mundo: un vacío infinito a través del cual Dios nos mira a nosotros: la

²³¹ HEMMERLE, *Caminos para la unidad*, 48.

²³² El texto de Hemmerle no reproduce ‘Él es el Pecado, el Infierno’ –como aparece en G 69–, sino que introduce la fórmula ‘Él es el Dolor’; se comprende, ya que se trata de una expresión teológicamente difícil. En este punto, Chiara apela a autores como O. Clément, P. Evdokimov y H.U. von Balthasar, para explicar el sentido de su expresión. Sin duda, quiere expresar lo asumido –los pecados de la humanidad– por Jesús en su experiencia de abandono, el *se hizo pecado por nosotros* de San Pablo (cf. Gál 3,13). Presentaré, en texto, primero la explicación de Chiara y luego las de Castellano y Hemmerle.

²³³ Cf. J. CASTELLANO CERVERA, “Prólogo”, en C. LUBICH, *La unidad y Jesús Abandonado*, Madrid 1992, 7-21, 14s.

ventana de Dios abierta de par en par sobre el mundo y la ventana de la humanidad a través de la cual (se) ve a Dios. (G 149)

2.2. La unidad

La participación del creyente en el misterio de Jesús Abandonado es una “introducción” en la vida trinitaria y un camino para realizar la unidad entre los seres humanos. Al explicar la evolución del carisma focolarino, Marisa Cerini²³⁴ señala que la respuesta a Dios Amor manifestado en Jesús Abandonado y el compromiso radical de vivir el amor recíproco pronto da paso a una vida de unidad cada vez más ardiente. La propuesta de Chiara es *amarnos bajo el impulso del Espíritu hasta consumarnos en uno; como Dios, que siendo Amor, es Uno y Trino*:

Es la vida de la Santísima Trinidad que debemos tratar de imitar, amándonos recíprocamente, con la gracia de Dios, así como las Personas de la Santísima Trinidad se aman. El dinamismo de la vida intratrinitaria es incondicional y recíproca donación de sí (“Todo lo mío es tuyo y todo lo tuyo es mío” – Jn 17,10), es total y eterna comunión entre el Padre y el Hijo, en el Espíritu. Análoga realidad debíamos –y debemos– vivir también nosotros.²³⁵

Se trata de una unidad sobrenatural –comenta Cerini– que tiene como fuente, modelo y fin, la Trinidad, en la que espontáneamente los focolares se fijan para comprender o para explicar a los demás cómo proceder en la vida emprendida. Pero, a su vez, la experiencia que van haciendo les abre el corazón y la mente a aspectos nuevos de este misterio cristiano primordial: la Unidad y Trinidad de Dios.

¡La Trinidad dentro de mí!
¡El abismo dentro de mí!
¡Lo inmenso dentro de mí!
¡La vorágine de amor dentro de mí!
¡El Padre, que Jesús nos ha anunciado, dentro de mí!
¡El Verbo!
¡El Espíritu Santo, que quiero poseer siempre
para servir a la Obra, dentro de mí!
No pido nada mejor.
Quiero vivir en este abismo,
perderme en este sol,
convivir con la Vida Eterna...²³⁶

En el pensamiento de Chiara Lubich la experiencia comunitaria de la unidad se expresa con un nuevo nombre de Cristo: “Jesús en medio”. Ésta es una de las ideas centrales que dan fundamento al movimiento y se refiere a aquella presencia de Jesucristo resucitado en la colectividad que él mismo prometió: “Cuando dos o tres estén reunidos en mi nombre, allí estaré yo en medio de ellos” (Mt 18,20).

La referencia explícita de este pasaje bíblico en los escritos de la fundadora recién aparece en una carta de 1947 –aunque la gracia de la unidad comienza a vivirse ya en los años previos–; en esta ocasión, señala que María desea que estemos unidos: “Ella sabe que ‘donde dos o

²³⁴ Cf. M. CERINI, *Dios amor en la experiencia y en el pensamiento de Chiara Lubich*, Madrid 1992, 57ss.

²³⁵ C. LUBICH, *La espiritualidad colectiva 2*, Buenos Aires 1996, 29.

²³⁶ C. LUBICH, *Diario*, 22.5.1972 (ESCR), texto citado en: CERINI, *Dios Amor en la experiencia y el pensamiento de Chiara Lubich*, 69.

más' se unen en el Santo Nombre de su Hijo ¡*El está en medio de ellos!* Y donde está Jesús desaparecen todos los peligros, se esfuman los obstáculos... ¡El lo vence todo, porque es Amor!"²³⁷.

Según lo propone en su estudio Judith M. Povilus²³⁸, "Jesús en medio" es una presencia espiritual, personal y real de Jesús resucitado en el mundo; es una de las formas de su presencia que se caracteriza por estar ligada a la relación de unidad entre los seres humanos y cuya peculiaridad comunitaria, colectiva y dinámica, no se pone de manifiesto de modo tan primordial ni en la presencia eucarística, ni en la Palabra, ni en cada alma. El aspecto dinámico de esta presencia se manifiesta en la extensión de la comunión y la caridad a muchos; su alcance es universal: "es preciso dilatar el Cristo, acrecentarlo en otros miembros; hacerse como Él portadores de Fuego. ¡Hacer uno de todos y en todos, el Uno! Vivamos así la vida que Él nos da instante por instante."²³⁹

Evidentemente, la dimensión ecuménica está claramente inscrita en el carisma de la unidad. En su relato sobre el movimiento, Chiara señala que a través de distintas circunstancias diversos miembros focolares habían entrado en contacto con comunidades de otras iglesias cristianas –luterana, anglicana, ortodoxa, etc.– y agrega: "el sabor evangélico de nuestra Obra, así como su deseo de unidad, hacía surgir en millares de ellos una extraordinaria simpatía hacia el Movimiento, hacia su espiritualidad y, en consecuencia, un interés nuevo por la Iglesia católica"²⁴⁰.

Muy importante a este respecto es el descubrimiento que hace Chiara, al encontrarse con una comunidad evangélica en Alemania, sobre la posibilidad de tener a "Jesús en medio" entre católicos y no católicos. Su pensamiento, confirmado entonces por el obispo Vanni, es que si ambos están dispuestos a dar la vida por los otros, Jesús debería estar allí presente. Desde ese momento, Chiara Lubich ha repetido que "*Jesús en medio*" es la clave para el ecumenismo y es la contribución ecuménica del movimiento.²⁴¹

3. LA "ECONOMÍA DE COMUNIÓN"

El camino espiritual de los Focolares, iniciado en 1943 por Chiara Lubich, en Trento, y tras cuarenta años, ha encontrado por todo el mundo una ilimitada vía cooperativa, que muchos han seguido y que tiene como *leit-motiv* la última voluntad de Jesús, el *leit-motiv* de la unidad. (...) Allí donde la experiencia del mundo, la experiencia espiritual y la ciencia teológica se divorcian, las tres llegan a perder el elemento decisivo. ¿Acaso no le corresponde al camino hacia la unidad la misión de devolver la armonía a esas tres notas?

Klaus Hemmerle²⁴²

Según Povilus, "Hablando de los efectos que produce la presencia de 'Jesús en medio', Chiara Lubich menciona también éste: 'La clarificación de todas las cosas humanas', refiriéndose

²³⁷ C. LUBICH, Carta 6.9.1947, texto citado en: J. POVILUS, *Jesús en medio. En el pensamiento de Chiara Lubich*, Madrid 1989, 16.

²³⁸ Cf. POVILUS, *Jesús en medio*, 25-69.

²³⁹ LUBICH, *Meditaciones*, 42-43.

²⁴⁰ LUBICH, *El movimiento de Focolares*, 36-37.

²⁴¹ Cf. POVILUS, *Jesús en medio*, 110ss. Para ampliar, cf. P. CODA, "Il carisma dell' unità di Chiara Lubich e la sua incidenza ecumenica. Alcune riflessioni teologiche": *StEc* 12 (1994) 29-60.

²⁴² HEMMERLE, *Caminos para la unidad*, 6.8.

a una renovación ‘de la filosofía, la política, el arte, la ciencia, la educación y todas las expresiones de la vida humana.’”²⁴³. En esta sección, presentaré la fecundidad del carisma de la unidad y su fuerza transformadora en el ámbito de las ciencias sociales y económicas.

3.1. La dimensión social del carisma de la unidad

*En realidad, en lugar de tener una casa central, deberíamos tener una ciudad central.*²⁴⁴

Para 1996, había diecinueve Mariápolis permanentes en todo el mundo, que contaban con miles de habitantes y muchos miles más que viven alrededor de ellas o están vinculados a través de obras y proyectos comunitarios. Los focolarinos han puesto sus bienes en común desde un principio, aunque nunca hubo una regla que exigiera esta práctica: sucedía naturalmente y, si alguno no lo hacía, esto sólo demostraba que no había captado el espíritu de la familia focolar. En 1991, Chiara y el Padre Foresi pasaron varias semanas en la ciudadela de Araceli, cerca de San Pablo (Brasil), y advirtieron la gran extensión de *favelas* miserables habitadas por pobres, en contraste con la riqueza de la ciudad. Hacia fines de mayo de ese mismo año, en consonancia con el magisterio social de la Iglesia al afirmar el “destino universal de los bienes”, Chiara anuncia un proyecto nuevo, el de la “Economía de Comunión”. La idea era extender la práctica de las ciudadelas a las áreas de su alrededor: instalar pequeñas empresas, incluyendo cooperativas, e invitar a otros empresarios a colaborar –serían propietarios y compartirían capital, pero las ganancias serían puestas en común y utilizadas, en parte para obras solidarias, nuevas inversiones, y el desarrollo de las ciudadelas–.²⁴⁵

Habíamos comprendido que nuestro Ideal es un carisma, pero en nuestro carisma también hay un aspecto social; es un carisma que también tiene un trasfondo social. Es un carisma que conduce a la santidad; es un carisma que conduce a actividades ecuménicas; es un carisma que conduce a la evangelización; es un carisma que puede ayudar a resolver problemas sociales.²⁴⁶

Como Chiara había previsto, muchas personas de distintos continentes –sobre todo economistas– se interesaron en el proyecto y se acercaron a Araceli a estudiarlo. En 1995, la socióloga brasileña Vera Araujo era invitada a hablar acerca de *Economía de Comunión* ante una conferencia de cuarenta expertos en la universidad de Lublin, en la III Conferencia sobre “Cambios de mentalidad y perspectivas de integración social en Europa”, lo cual ha impulsado el otor-

²⁴³ POVILUS, *Jesús en medio*, 122.

²⁴⁴ Texto y explicación tomados de: GALLAGHER, *La obra de una mujer*, 187. Durante las vacaciones del verano de 1961, Chiara, Giulia y otros, habían tenido una poderosa intuición mientras contemplaban la abadía de Einsiedeln (Suiza): era *el sueño de una moderna “ciudadela” con casas, talleres, centros de artesanía e industrias donde pudiésemos dar testimonio de nuestro ideal de unidad*. La herencia de una granja y una propiedad en Loppiano (Florencia) por parte de Vincenzo Folonari en 1952 –prevista para la ciudadela soñada– y su muerte accidental en el lago del mismo lugar en 1964, condujeron a Chiara a interpretar que se trataba de una “piedra fundamental”. De hecho, Loppiano es la primera y la más desarrollada de las ciudadelas: tiene su propio municipio, iglesia, escuela, fábricas y granjas, su propia industria vitivinícola e incluso su propia estación de radio. Se la reconoce como “Mariápolis permanente” y su propósito es vivir con Jesús en medio y darlo, como María, al mundo.

²⁴⁵ Para 1999, la Economía de Comunión (en adelante EC) era una realidad que abarcaba alrededor de 700 empresas, en todos los continentes. Se contaban casi 100 tesis de licenciatura y doctorado que habían sido presentadas o estaban en preparación. La EC no presenta novedades importantes en cuanto a una forma de empresa “distinta” o “alternativa”, sino en tanto son expresión de un *comportamiento económico* caracterizado por la “cultura del dar” y la comunión.

²⁴⁶ Texto tomado de: GALLAGHER, *La obra de una mujer*, 197.

gamiento del doctorado honoris causa en Ciencias Sociales para la fundadora del Movimiento – la primera mujer en recibirlo–. El Decano de la Facultad de Ciencias Sociales, Adam Biela, pronunció un discurso en esta ocasión, que merece ser citado:

Para que a un candidato se le reconozca especialmente para este título, es costumbre tener en cuenta su patrimonio literario y su contribución al desarrollo de una disciplina en particular. (...)

Las ciencias sociales están buscando a toda costa un paradigma que les permita en el umbral del siglo veintiuno, superar la cultura del crecimiento de las ambiciones individuales, del exceso de autonomía de los individuos y grupos elitistas que no tienen en cuenta el bien de las otras personas; de superar la rivalidad crónica que a menudo es motivo de conductas agresivas; y también de la creciente desproporción entre un estrato de gente que se enriquece de manera injusta y gente que es marginada en la miseria, el desempleo y la falta de vivienda. (...)

La única alternativa a la desintegración social es la integración; la única alternativa a la rivalidad y el egocentrismo es la solidaridad humana. (...)

El fenómeno del Movimiento de los Foculares, cuya líder carismática es Chiara Lubich, demuestra, a través de aplicaciones prácticas, que es posible construir la unidad y la integración social sobre nuevos principios más profundos. La obra del Movimiento constituye un ejemplo viviente y real de la aplicación a las relaciones sociales del *paradigma de la unidad*, que es tan necesario a las ciencias sociales para que puedan adquirir una nueva “fuerza de aplicación”. (...)

Chiara Lubich es autora de muchos libros reconocidos a nivel internacional. (...) Su actividad social, que es intrínseca al carisma de anunciar una unidad evangélica, constituye una inspiración viviente y ejemplo de las ciencias sociales que se ven compelidas a crear un *paradigma interdisciplinario de unidad*, como fundamento metodológico para la construcción de modelos teóricos, de estrategias de investigación empírica y de esquemas de aplicación.²⁴⁷

Sobre el aporte de este nuevo paradigma para las ciencias sociales, la referencia a la visión de Vera Araujo²⁴⁸ es insoslayable. Ella ha señalado que en la doctrina del carisma de la unidad está contenida una dimensión sociológica y que desde ella puede tomar cuerpo una teoría sociológica nueva –entendida como conjunto de conceptos y presupuestos de contenido relacionados entre sí–. La autora indica que este intento es posible porque la experiencia, formulación y encarnación de un carisma se da necesariamente en la vida cotidiana y se expresa siempre en una dimensión social. ¿En qué estaría lo original de esta nueva teoría sociológica general?. En que el motivo del estar juntos se ha encontrado en el conflicto, en el interés económico, en la integración social o cultural, en la solidaridad, pero ninguna teoría ‘ha centrado en el amor trinitario, por lo tanto comunional, la clave de acceso del conocimiento y de interpretación de la realidad social. Por lo tanto –afirma Araujo– osaría decir que aquí emerge la sociología del ‘hombre nuevo’, en camino hacia la plena realización.”²⁴⁹

²⁴⁷ Texto tomado de: GALLAGHER, *La obra de una mujer*, 199-200.

²⁴⁸ Cf. V. ARAUJO, “El carisma de la unidad y la sociología”, en: C. LUBICH – OTROS, *Teología y comunión. A la luz de una espiritualidad trinitaria*, Buenos Aires 1998, 65-76.

²⁴⁹ ARAUJO, “El carisma de la unidad y la sociología”, 71.

3.2. El proyecto de la “Economía de Comunión”

Al prologar la obra de compilación de Luigino Bruni con el título *Humanizar la economía*²⁵⁰, Chiara Lubich presenta este ensayo como “una propuesta de gestión económica que nace de la espiritualidad de la unidad” y explica:

en el Movimiento de los Focolares es típica la ‘cultura del dar’ que, desde el inicio, se concreta en una comunión de bienes entre todos los miembros y en obras sociales incluso consistentes.

El amor (o la benevolencia) vivido por muchas personas, se vuelve recíproco, y florece la solidaridad que se puede mantener siempre activa sólo haciendo callar al propio egoísmo, afrontando las dificultades y sabiéndolas superar.

Y es esta solidaridad, puesta como base de cada acción humana, también económica, lo que caracteriza el estilo de vida de cuatro millones y medio de personas que practican diariamente en el Movimiento de los Focolares, y ya se difunde fuera del mismo.(..)

La experiencia de la ‘Economía de Comunión’, con las características que provienen del estilo de vida del cual nace, camina paralelamente a las numerosas iniciativas individuales y colectivas, que han tratado y tratan de “humanizar la economía”.²⁵¹

Según la investigación de Paola Santoro²⁵², las características de la EC pueden resumirse en cuatro:

- 1) *Aspecto antropológico*: en tanto la EC actúa la valorización máxima de la persona, de toda persona, al interior de la empresa –cualquiera sea su rol o su función–; busca la “realización” plena de la persona en sus dimensiones individual, social y espiritual.
- 2) *Aspecto laboral*: en cuanto se considera el trabajo en su máxima dignidad, independientemente de los otros aspectos ligados a lo técnico y lo funcional.
- 3) *Aspecto económico*: porque la empresa es concebida propiamente como una “comunidad” de trabajo y de servicio, no cerrada en sí misma y replegada sobre su propio crecimiento, sino como unidad productiva orientada a la creación de bienes, servicios y trabajos en función del bien común; se trata, de este modo, de una comunidad que estimula la participación de todos los sujetos en la actividad productiva.
- 4) *Aspecto cultural*: en cuanto que, realizándose el proyecto al interior de una economía de mercado, los sujetos productivos son inspirados por una cultura diversa de la que promueve el capitalismo; se trata, en concreto, de la *cultura del dar* en contraposición a una *cultura del tener*.

Para entender esta *cultura del dar* –sostiene Santoro–, hay que poner en cuestión la tradicional separación entre el momento de la producción de la riqueza y el de la distribución de la misma. Precisamente, el aspecto inhumano del sistema económico actual está en relación con la destinación y distribución desigual de la riqueza. La EC da justamente mucha importancia a la dimensión de la *distribución de los bienes*, en conformidad con el ideal de la comunión:

²⁵⁰ Cf. L. BRUNI (comp.), *Humanizar la economía. Reflexiones sobre la “Economía de Comunión”*, Buenos Aires 2000.

²⁵¹ C. LUBICH, “La experiencia ‘Economía de Comunión’: una propuesta de gestión económica que nace de la espiritualidad de la unidad”, en: BRUNI, *Humanizar la economía*, 10-11.13.

²⁵² P. SANTORO, *Crisi del welfare state ed economia civile: alla ricerca di nuove soluzioni*. Tesi in Política Económica, Istituto Universitario Navale di Napole 1998-1999, cf. sobre todo el capítulo IV.

Las empresas que adhieren al proyecto 'Economía de Comunión', si bien operan en el mercado se proponen, como propia razón de ser, hacer de la actividad económica un lugar de encuentro en el sentido más profundo del término, un lugar de 'comunión'. Una comunión entre los que tienen bienes y oportunidades económicas y quien no las tiene; comunión entre todos los sujetos que participan en diferentes modos en la misma actividad. (...) estas empresas se comprometen en cambio:

- a destinar parte de las utilidades para aliviar directamente las necesidades más urgentes de personas que atraviesan situaciones de dificultad económica;
- a promover dentro de la empresa y con los clientes, los proveedores, la competencia, la comunidad local e internacional, la administración pública, relaciones leales y de confianza, con la mirada puesta en el interés general;
- a vivir y difundir una cultura del *dar*, de la *paz* y de la *legalidad*, de atención al *ambiente* (hay que ser solidarios también con la creación), dentro y fuera de la empresa.²⁵³

Por otra parte, esta *cultura del dar* se relaciona directamente con el aspecto antropológico antes señalado. La EC propone un comportamiento inspirado en la gratuidad, la solidaridad y la atención a la persona; no busca presentarse como una nueva forma de empresa alternativa a la que ya existe, sino que intenta una transformación dentro de la estructura actual de la misma. Para el movimiento de los focos, *el dar* no significa "regalar" o "hacer donaciones" en el sentido de un humanismo caritativo y asistencial; la idea de fondo es que el "dar caritativamente" no contribuye a resolver el problema de la pobreza y del desequilibrio social, no implica un cambio en la cultura dominante, sino que *el dar* se pone en el centro de los valores y del dinamismo social fundamental incidiendo sobre la vida social total. Incluso, se puede decir que el dar no es sólo una modalidad del comportamiento humano, sino su ser mismo.

3.3. Hacia una nueva "racionalidad económica"

Un aporte significativo, en este marco, es la reflexión crítica de Luigino Bruni²⁵⁴ acerca de la idea corriente de "acción racional" en economía –que expresa la idea de "comportamiento óptimo" que los economistas tienen en su mente cuando construyen los modelos para describir e interpretar el mundo–, sobre todo analizada en sus características principales de instrumentalidad e individualismo. Como contrapunto, el autor comienza a delinear algunos elementos de una "racionalidad capaz de comunión", a partir de dos intentos recientes para enriquecer el concepto de racionalidad: la "Teoría de los Juegos", considerada por sus fundadores como un camino para eliminar cierto individualismo de la ciencia económica, pero no llega a lograrlo; y la "racionalidad del nosotros", en la versión del filósofo inglés Martín Hollis y el economista Robert Sugden, que pretende ir más allá del individualismo en economía pasando de una racionalidad del *yo* a una del *nosotros*. La idea de esta *we-rationality* es desarrollar una concepción de la racionalidad en la cual el motivo para decidir las acciones a emprender no sean las "buenas consecuencias para mí", sino que "esta acción es *mi parte* de una acción *nuestra* que tiene buenas consecuencias para *nosotros*."

²⁵³ LUBICH, "La experiencia 'Economía de Comunión': una propuesta de gestión económica que nace de la espiritualidad de la unidad", 13-14.

²⁵⁴ Sigo, en adelante, su estudio "Hacia una racionalidad económica 'capaz de comunión'", en BRUNI, *Humanizar la economía*, 41-70.

Según Bruni, la propuesta de Hollis es replantear la naturaleza misma de la racionalidad, de manera que *la confianza tenga un sentido, dada una idea distinta de razón*, que no destruya sino que cultive la socialidad: “Trust *within reason*” –confianza *dentro* de la razón–. Una racionalidad en la cual se inserte la noción de *socialidad*, que logre comprender los comportamientos, constitutivamente relacionales, tales como la confianza y la reciprocidad. La propuesta es un intento de conjugar el valor de la individualidad (libertad de acción) con la socialidad.

Para el filósofo inglés, la *confianza es una relación de reciprocidad*. Y lo que él entiende con la expresión ‘reciprocidad’ es algo más profundo que la simple cooperación para satisfacer los propios intereses (...). Por lo tanto Hollis aspira a escribir una teoría de la racionalidad que vuelva racional restituir la confianza, aún cuando ese comportamiento fuera contrario al propio interés personal.²⁵⁵

Dando un paso más, Bruni ensaya vincular la *we-rationality* con las experiencias de la EC. En ella, descubre el economista una *racionalidad de comunión* que se podría caracterizar mediante cuatro aspectos: 1. *universalismo*: supera la lógica de grupo del “nosotros” y “ellos”, para abrirse a una apertura universalista; el “nosotros” de la comunión se extiende hasta abarcar toda la humanidad, como se expresa en la “tercera parte de las ganancias” que las empresas de EC donan para la formación de una cultura del dar. 2. *relacionalidad*: la persona es siempre vista en relación constitutiva con el otro; se trata de una antropología original que se basa en la convicción de que *la persona es ella misma sólo cuando se da y acoge al otro*, de la cual nace una idea distinta de comportamiento racional. 3. una *racionalidad expresiva*: capaz de comunión, que va más allá de la simple lógica instrumental y busca “expresar” con el comportamiento algo de la propia personalidad y de los propios valores. 4. la *no-condicionalidad*: a diferencia de la *we-rationality* que plantea una racionalidad condicional –realizo una acción, coopero, con la “condición” de que tú hagas otro tanto–, la racionalidad de comunión va más allá de la condicionalidad e introduce un elemento de gratuidad:

La apertura al otro tiene un elemento de gratuidad ex-ante, sin condiciones, pero para que la relación continúe en el tiempo, dado que está en juego el éxito de la EC, es necesario que también el otro haga algo, poniéndose en actitud de respuesta, de reciprocidad. La gratuidad inicial tiene, sin embargo, un gran valor en las relaciones humanas, también en las económicas.²⁵⁶

De todo lo dicho anteriormente, queda en evidencia que la experiencia trinitaria como fundamento y motor de relaciones de comunión tiene su fruto, también, en el ámbito de las relaciones sociales y económicas. Como señala Piero Coda, “la dinámica de la vida del amor trinitario entre los hombres tiene que tener por sí misma repercusiones a nivel social, político y económico: lo esencial es que el principio trinitario se convierta en su criterio de inspiración y que, a su luz, se señalen sus necesarias y adecuadas mediaciones estructurales”²⁵⁷.

4. UN CARISMA PARA NUESTRO TIEMPO

La conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres con Cristo, “hijos en el Hijo”, de la presencia y acción vivificante del Espíritu Santo, conferirá a nuestra mirada sobre el mundo un nuevo criterio para interpretarlo. Por encima de los vínculos humanos y naturales, tan fuertes y profundos, se percibe a la luz de la fe

²⁵⁵ Texto citado en: BRUNI, “Hacia una racionalidad económica ‘capaz de comunión’”, 55.

²⁵⁶ BRUNI, “Hacia una racionalidad económica ‘capaz de comunión’”, 68 -69.

²⁵⁷ CODA, *Dios Uno y Trino*, 285.

un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, uno en tres Personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra “comunión”. Esta comunión, específicamente cristiana, celosamente custodiada, extendida y enriquecida con la ayuda del Señor, es el alma de la vocación de la Iglesia a ser “sacramento”, en el sentido ya indicado. Por eso, la solidaridad debe colaborar en la realización de este designio divino, tanto a nivel individual como a nivel nacional e internacional.

Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis* (n 40)

Si los grandes carismas son “sorpresas y regalos del Espíritu a la Iglesia” y “aquella verdad que tenga importancia básica para una época” –como sostiene H. U. von Balthasar²⁵⁸, podemos pensar que la gracia de la unidad constituye una respuesta para nuestro tiempo. En este sentido, Chiara Lubich se puede caracterizar como *alma-Iglesia*, con las mismas palabras que ella escribe sobre Santa Catalina:

es una criatura en cuyo corazón la caridad arde tan dilatada que la hace semejante a la del corazón de Cristo, con un amor que se convierte en verdadera y santa pasión por la Iglesia. (...) Porque en su corazón arde el fuego de Cristo, siente fuertemente el sentido de la Iglesia como familia. (...) Sin duda, todo lo que desgarraría la red de relaciones pacíficas que tendrían que hacer de la Iglesia la ciudad-luz para el mundo, se convierte en su propio e íntimo desgarramiento. (...) Esto es significativo: Catalina siente la necesidad de ir, incluso físicamente, hasta el centro de la cristiandad, haciendo de San Pedro su iglesia.²⁵⁹

Quizás la diferencia entre Catalina y Chiara es que ésta última ha desarrollado su carisma de unidad de un modo específicamente laical, en diálogo ecuménico, interreligioso, intercultural e interdisciplinario. Durante cincuenta años, los miembros del movimiento de los focales fueron creciendo y madurando en una “cultura del dar” –como lo definió la misma fundadora–. Según ella, el dar es constitutivo del hombre, por ser hecho a imagen de Dios; la cultura del dar es la cultura de la Trinidad, sobre la cual se desarrolla la EC y otras iniciativas de la Obra.

En el marco del programa “La Deuda Social Argentina”, orientado a promover el desarrollo humano en el ámbito institucional, social y personal, el *paradigma de la unidad* se presenta con una particular riqueza inspiradora que merece seguirse estudiando. Entretanto, es de esperar que Chiara nos contagie su *genio de comunión*, especialmente en lo relativo a la consecución de la integración social y a la solidaridad con los más pobres y abandonados de nuestro país.

5. BIBLIOGRAFÍA DE ORIENTACIÓN

- V. ARAUJO (1998), “El carisma de la unidad y la sociología”, en: C. LUBICH – OTROS, *Teología y comunión. A la luz de una espiritualidad trinitaria*, Buenos Aires, 65-76.
- L. BRUNI (COMP.) (2000), *Humanizar la economía. Reflexiones sobre la “economía de comunión”*, Buenos Aires.
- J. CASTELLANO CERVERA (1992), “Prólogo”, en C. LUBICH, *La unidad y Jesús Abandonado*, Madrid, 7-21.
- M. CERINI (1992), *Dios amor en la experiencia y en el pensamiento de Chiara Lubich*, Madrid.

²⁵⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid 1979 (7ed.), 103.

²⁵⁹ Texto tomado de GALLAGHER, *La obra de una mujer*, 132.134.135.

Departamento de Investigación Institucional
– Área Sociológica –

- P. CODA (1993), *Dios Uno y Trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Salamanca.
- J. GALLAGHER (1997), *La obra de una mujer: Chiara Lubich. El Movimiento de los Focolares y su fundadora*, Buenos Aires – Madrid.
- EL MOVIMIENTO DE LOS FOCOLARES (1993), *La unidad es nuestra aventura*, Buenos Aires.
- K. HEMMERLE (1986), *Caminos para la unidad. Huellas de un camino teológico y espiritual*, Madrid – Buenos Aires.
- C. LUBICH (1966), *El movimiento de los Focolares*, Buenos Aires.
- C. LUBICH (1972), *La caridad como ideal*, Buenos Aires.
- C. LUBICH (1990), *Meditaciones*, Buenos Aires.
- C. LUBICH (1996), *La espiritualidad colectiva 2*, Buenos Aires, 29.
- C. LUBICH (2000a), *El grito. Jesús crucificado y abandonado en la historia y en la vida del Movimiento de los focolares, desde su nacimiento en 1943, hasta el alba del tercer milenio*, Buenos Aires – Madrid.
- C. LUBICH (2000b), "La experiencia 'Economía de Comunidad': una propuesta de gestión económica que nace de la espiritualidad de la unidad", en: BRUNI (2000), *Humanizar la economía*, 9-16.
- J. POVILUS (1989), *Jesús en medio. En el pensamiento de Chiara Lubich*, Madrid.
- P. SANTORO (1999), *Crisi del welfare state ed economia civile: alla ricerca di nuove soluzioni*. Tesi in Política Económica, Istituto Universitario Navale di Napole.
- G.M. ZANGHÍ (1998), "Algunas referencias a Jesús Abandonado", en: C. LUBICH, *Teología y comunión*, Buenos Aires, 37-45.

Departamento de Investigación Institucional
- Área Sociológica -