

## Directivos

Mg. Pablo Moreno P.  
*Rector*

Mg. Leonel Rubiano V.  
*Vicerrector académico*

Teo. Viviana Lizeth Castro G.  
*Directora Bienestar Universitario*

Dra. Betty Ruth Lozano L.  
*Directora Investigaciones*

Dr. Roberto Caicedo N.  
*Coordinador de Postgrados*

Mg. (C). Edwin González M.  
*Director Extensión*

Mg. Eneried Arboleda G.  
*Directora Teología Distancia y Virtual*

Esp. Gloria Ángel  
*Directora Administrativa*

Esp. Elizabeth Ariza M.  
*Directora Contable y Financiera*

## Consejo de Académico

Dr. (C). Pablo Moreno P.  
*Rector*

Mg. Leonel Rubiano V.  
*Vicerrector académico*

Mg. Eneried Arboleda G.  
*Directora Teología Distancia*

Dra. Betty Ruth Lozano L.  
*Directora de Investigaciones*

Dr. Roberto Caicedo N.  
*Coordinador de Postgrados*

Johnatan Otero D.  
*Representante estudiantil*



## Directora

Dra. Betty Ruth Lozano

## Directivos

Dr. (C). Pablo Moreno Palacios

Dra. Betty Ruth Lozano Lerma

Mg. (C). Isdalia Ortega Sánchez

Dr. Juan Carlos Cevallos

Mg. Cosme Damián Vivas

Mg. Harold Segura

Dr. Samuel Escobar

Dr. René Padilla (q.e.p.d.)

## Árbitros en este número

Mg. Yohana Vanessa Mina Caicedo

Mg. Daniel Andrés Zambrano Pinargote

Mg. Daniel Andrés Tapiero Triana

Mg. Osmir Ramírez Trillos

## Revisión de estilo

Mg. Isdalia Ortega Sánchez

---

***Kronos Teológico*** es una publicación anual de la UNIBAUTISTA  
Avenida Guadalupe No 1B-112 Teléfonos: (57-2) 513 2320 / 513 2323 / 513 2324 Fax: 513 0781  
investigaciones@unibautista.edu.co  
www.unibautista.edu.co  
Cali - Colombia

ISSN: 2145-7468

Los autores de los artículos publicados  
en la revista son responsables de los mismos.

Mayor información:  
investigaciones@unibautista.edu.co  
rectoria@unibautista.edu.co

Diagramación e impresión:  
impreslibros@hotmail.com

Cali - Colombia



## Contenido

|                    |   |
|--------------------|---|
| Presentación ..... | 5 |
| Betty Ruth Lozano  |   |

### Artículos

|   |    |
|---|----|
| <i>La vida y el legado de C. René Padilla</i> ..... | 11 |
| Daniel Salinas                                      |    |

|   |    |
|---|----|
| <i>Maestro integral, editor experto y amigo excelso</i> ..... | 39 |
| Harold Segura   |    |

|   |    |
|---|----|
| <i>Dos lecturas del paradigma del Tamim</i> ..... | 47 |
| Fernando Abilio Mosquera Brand                    |    |

|   |    |
|---|----|
| <i>Protestantes entre la ortodoxia y la heterodoxia 1910-1940</i> ..... | 87 |
| Pablo Moreno Palacios   |    |

|   |     |
|---|-----|
| <i>La docencia universitaria y la ética del cuidado:<br/>Una reflexión en relación con la experiencia de la Covid-19</i> .. | 109 |
| Juan Manuel Pérez Asseff  |     |

|   |     |
|---|-----|
| <i>El pobre frente a una teología aporofóbica</i> ..... | 139 |
| Rubén Darío Laurido                                     |     |





---

# Presentación

DRA. BETTY RUTH LOZANO LERMA

---

La revista *Kronos Teológico* ha sido concebida como un aporte a la difusión de la reflexión e investigación teológica que desarrollan docentes, estudiantes y egresados de la *Fundación Universitaria Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali –UNIBAUTISTA-*. La revista quiere ser también un medio para visibilizar los esfuerzos, avances y resultados de la investigación teológica en Colombia y en América Latina y el Caribe.

## ¿Por qué Kronos Teológico?

La reflexión teológica a través de la historia ha dado giros importantes; en etapas anteriores la disciplina teológica pretendía responder a la realidad de una manera totalizante. Hoy, en la pluralidad de las disciplinas académicas que buscan explicar las realidades sociales, la teología tiene la tarea de entrar en diálogo interdisciplinar. Además, las explicaciones logradas por las diversas disciplinas tenían en el pasado una durabilidad relativamente estable. Sin embargo, hoy la dinámica cambiante de la sociedad es tan vertiginosa que las explicaciones alcanzadas en procesos de investigación tienen la pretensión de ser temporales y no definitivas. Por esto el nombre *Kronos Teológico* refleja que aquellas reflexiones e investigaciones teológicas, en diálogo



go interdisciplinar, no son voces últimas y definitivas, al contrario, se sitúan no solo en un contexto geográfico y cultural determinado, sino también en un tiempo cronológico concreto. La metáfora del reloj que marca el tiempo cronológico que no se detiene es una manera de entender que aquello sobre lo que se reflexiona, se investiga, se dice y se escribe en teología es sucesivo y temporal.

***Kronos Teológico*** es una revista que no se restringe al ámbito denominacional, ya que busca reconocer la diversidad de tradiciones teológicas con amplitud de temas y perspectivas. Para ello está estructurada en cuatro áreas. *Teología*: refiere a las distintas expresiones teológicas emergentes en América Latina y el Caribe y en qué se identifican las fuentes de origen, características, fundamentación epistemológica y espacios de acción de dichas expresiones. *Historia*: refiere a las distintas expresiones del cristianismo como campo religioso presentes en la sociedad, identifica su origen y desarrollo, y las relaciones de dichas expresiones con las diversas esferas de la sociedad, tales como la cultura, la política, la economía, entre otras. *Teología práctica*: refiere a la variedad de expresiones de la acción social cristiana e identifica desafíos para el ejercicio cotidiano de la misma, su fundamentación bíblico – teológica y su impacto en las diferentes etapas de desarrollo de las personas, familias, comunidades y diversos entornos sociales, entre ellos el eclesial. *Biblia*: refiere a las escuelas de interpretación bíblica que han surgido en la historia y las orientaciones que dichas interpretaciones bíblicas tienen para la realidad actual. Comprender la distinción de cada una de las áreas no significa que sean compartimientos aislados, por el contrario, la reflexión teológica actual es una reflexión interconectada no solamente con la exégesis bíblica, la historia y el cuidado pastoral, sino también con la multiplicidad de disciplinas que estudian lo social.

***Kronos Teológico***, cuenta con un comité editorial conformado por personas de trayectoria tanto en el servicio cristiano como en el ámbito de la investigación y la reflexión teológica. Los y las integrantes del comité editorial, así como otras y otros investigadores, teólogas y teólogos de la región, nos brindan sus servicios como pares evaluadores de los artículos, en procura de mantener una alta calidad en la producción que se promueve en la revista.

En esta oportunidad hemos querido rendir un pequeño pero muy sentido homenaje al teólogo colombiano - ecuatoriano René Padilla considerado uno de los padres de la teología de “La misión integral”, fallecido el 27 de abril de este año en Buenos Aires y quien fuera desde sus comienzos parte del Comité Editorial de esta revista. Estamos publicando un artículo sobre su vida y su legado escrito por el teólogo bogotano Daniel Salinas y que apareciera por primera vez publicado en inglés en la revista *Journal of Latin American Theology*. El pastor, teólogo y escritor bautista Harold Segura, aceptó complacido nuestra invitación para escribir algunas palabras en referencia a la herencia teológica del Dr. Padilla. Sus palabras han querido ser testimoniales dándonos cuenta de la forma en que la vida, obra y amistad de René Padilla enriquecieron su vida fortaleciendo su conciencia social evangélica.

Tenemos además de los textos mencionados cuatro artículos. El primero de ellos es una ponencia del Dr. Fernando Abilio Mosquera Brand titulada **Dos lecturas del paradigma del Tamim**, que ofreció en nuestra Universidad como invitado especial de la Cátedra de Antiguo Testamento Roy Wyatt. Esta Cátedra que se llevó a cabo entre el 4 y 5 de octubre es un reconocimiento póstumo al ministerio docente y misional que ejerció el Dr. Roy B. Wyatt en Colombia durante varios años. El Dr. Mosquera analiza el concepto *tamim* (תָּמִים) a la luz de la literatura veterotestamentaria para lo cual utiliza dos vocablos: arquetipo y paradigma. Desde estas nociones Dios es presentado como arquetipo y paradigma del Tamim. El Tamim es el proyecto misionero de Dios que se expresa en su creación, la que a su vez manifiesta toda la grandeza, majestuosidad y potencia divinas de forma testimonial, siendo esta la revelación natural. Tamim son también aquellas personas que proclaman que Dios existe, y que dejan ver su presencia gobernándolas y dirigiéndolas. El Tamim es íntegro en toda su forma de vivir; es santo porque Dios es santo. Todo esto conlleva a que la Iglesia de Cristo sea una comunidad alternativa, en el sentido de que se comporta y vive de forma diferente a como lo hace el ciudadano común. Es así que este Tamim, íntegro, santo, sin mácula, es un ciudadano modelo que participa activamente de la sociedad aportando a la solución de los diferentes conflictos, ejerciendo, nos dice el Dr. Mosquera, un rol profético. Resta preguntarnos ¿somos Tamim? ¿Actuamos como tales o nos conformamos a este mundo?



Continúa el artículo **Protestantes entre la ortodoxia y la heterodoxia 1910-1940** del rector de nuestra institución, el historiador Pablo Moreno Palacios. Analizando la presencia de la iglesia Unión Misionera, como estudio de caso, en los departamentos del Valle del Cauca, Tolima, Huila y todo el eje cafetero, el autor plantea que el protestantismo en sus comienzos se caracterizó por ser un movimiento minoritario, anticatólico y heterodoxo que en Colombia tuvo fuertes relaciones con las disidencias liberales y con otras minorías como los socialistas y asociaciones de trabajadores, entre los siglos XIX y XX, por razones de orden político. En la coyuntura política actual que vive Colombia resultan pertinentes los cuestionamientos que este artículo le deja planteados a las diversas expresiones del protestantismo en el país.

Juan Manuel Pérez Asseff, nos ofrece su artículo **La docencia universitaria y la ética del cuidado: Una reflexión en relación con la experiencia de la Covid-19**, elaborado en el marco de su trabajo de grado para la Especialización en Cuidado Psicoespiritual de nuestra institución. Se trata de una reflexión muy oportuna en este segundo año de la pandemia por el coronavirus, la mayor parte del cual fuimos obligados a mantener el confinamiento; situación que conllevó a graves problemas de salud mental que afectaron a un alto número de personas de todas las edades y condiciones sociales. En este contexto Juan Manuel se pregunta por el desafío que significa poner en juego una ética del cuidado en el ámbito de la docencia universitaria que permita responder, así sea parcialmente, a la necesidad de una educación superior de calidad que contemple los impactos de la pandemia sobre estudiantes y docentes. Se trata de un artículo audaz, escrito en medio de la situación de emergencia y consecuente incertidumbre que produjo esta enfermedad contagiosa. Propone el autor que en este contexto no es suficiente pensar la docencia universitaria en relación únicamente con la pedagogía, la didáctica y la tecnología, se hace necesario tomar en cuenta aspectos generalmente descuidados en este ámbito de la educación como lo son los asociados a la psicología y la espiritualidad. Esta reflexión parte de la propia experiencia del autor como docente universitario, lo cual le da mayor riqueza. Juan Manuel pone en diálogo el concepto *ético del cuidado* de Leonardo Boff con el de *logoterapia* de Victor Frankl, dando como resultado una



reflexión original y en extremo aportante al papel que debe cumplir la labor docente no solo en esta coyuntura sino de aquí en adelante.

**El pobre frente a una teología aporofóbica** del Especialista en Cuidado Psicoespiritual Rubén Darío Laurido, pone en relación los conceptos *pobre*, de Leonardo Boff y *aporofobia*, de Adela Cortina para hacer un análisis del discurso de la Teología de la Prosperidad que se expresa hoy en algunas iglesias cristianas ubicadas en sectores populares de la ciudad de Cali. El autor llama la atención acerca del discurso eclesial de algunas comunidades cristianas que el encuentra estar permeado de rechazo a los pobres en una sociedad en donde éstos crecen cada día más. Se trata, entonces, de analizar cuales son los elementos aporofóbicos, es decir de rechazo a los pobres, como realidad socioeconómica, que pueden ser identificados en los sermones de la teología de la prosperidad que parece condenarlos por no manifestar en sus vidas la gracia de Dios, según esta doctrina. El autor nos brinda un acercamiento a los orígenes de las teologías de la liberación y de la prosperidad que nos permite ubicar los contextos en que se originan. Este artículo de Rubén Darío nos interpela como iglesia frente a una realidad creciente que demanda ser atendida por la comunidad de creyentes en el discurso y en la praxis, de forma solidaria, compasiva y terapéutica.

En esta edición les compartimos seis salmos fruto de la campaña realizada en octubre, mes de la Biblia, entre la UNIBAUTISTA, World Vision Colombia y la Organización Impacto, que tuvo como propósito motivar a la comunidad académica y al público en general la vivencia de una espiritualidad a través de la escritura de salmos en medio del contexto de pandemia y crisis de salud mental. Los salmos publicados son apenas una muestra de la gran riqueza que contenían todos los que se recibieron. Se publican los que consideramos más pertinentes de acuerdo con los temas tratados en este número de la revista. No fue posible publicarlos todos debido a las limitaciones de espacio. Los encontrarán después de cada artículo.

*Dra. Betty Ruth Lozano Lerma*





# La vida y el legado de C. René Padilla<sup>1</sup>

DANIEL SALINAS<sup>2</sup>

Recibido: 09.03.2021 / Aprobado: 11.02.2021

## Resumen

El presente artículo pretende recoger el legado de C. René Padilla Jijón en distintos aspectos teológicos y eclesiales y las huellas que dejó en la vida del autor y de muchas otras personas; es, podría decirse, un homenaje a una vida comprometida con el Evangelio de Jesucristo y su perspectiva social del mismo; evangelio que se expresa a través de la Misión Integral de la Iglesia.

En las páginas siguientes, se encuentra el registro de algunos de los datos biográficos de René Padilla, pero de manera especial su legado en aspectos cómo: Congresos, particularmente el de Lausana que lo visibilizó en el mundo de la teología protestante, su propuesta

1 Este artículo apareció por primera vez en inglés, Daniel Salinas, "The Life and Legacy of C. René Padilla", *Journal of Latin American Theology* 16, no. 2 (2021). Traducido y reproducido con permiso del autor y de los editores.

2 J. Daniel Salinas, bogotano, tiene su doctorado en Teología Histórica de Trinity International University. Profesor de la Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia en Medellín, y de Asian Theological Seminary en Manila, Filipinas. Autor de varios libros y artículos sobre la historia de la teología evangélica latinoamericana como "Teología con Alma Latina" publicado por Ediciones Puma.



teológica, su hermenéutica y contextualización, y de manera significativa su perspectiva de la *Misión Integral*.

### **Palabras claves**

Teología, hermenéutica, evangelio, misión integral y compromiso social.

## **Abstract**

This article is a tribute to C. René Padilla Jijón who left a mark in author's life and in a many other people. It pretends to make visible theological, hermeneutic and evangelical Padilla's position expressed in some of his multiply participations in congress like Lausana, lectures, and so on.

The most important information about Padilla's perspective presented in this article is about comprehensive mission that exposed strongly in each chance, and the relationship between gospel and social church's responsibility.

### **Key words**

Theology, hermeneutics, gospel, comprehensive misión and social church's responsibility.

## **Introducción**

Mientras estaba hablando con un grupo de estudiantes y profesores de la Escuela de Posgrados en Teología de Etiopía a principios de 2020, fue una agradable sorpresa descubrir que la *misión integral* y el nombre de René Padilla eran bien conocidos. Lo mismo fue cierto cuando enseñé un curso en línea recientemente a través del Seminario Teológico Asiático en Filipinas. René Padilla era el evangélico latinoamericano que todos conocían. Es citado en literatura académica y en publicaciones misiológicas no solo del Sur Global sino también, y ésta es una sorpresa mayor, del Norte Global. Padilla dio a conocer la teología de la *misión integral* en todo el mundo a través de sus escritos, sus discursos, sus viajes y cada oportunidad que tuvo. No en vano, ha sido llamado el “padre de la misión integral” (Kirkpatrick, 2021).

Considerando especialmente a las nuevas generaciones que no conocen a René Padilla, aquí se presentan cuatro de sus principales aportes a las teologías evangélicas latinoamericanas: su presentación en el Congreso de Evangelización en Lausana, Suiza en 1974, considerada como el lanzamiento mundial de las teologías latinoamericanas en el contexto evangélico mundial. En segundo lugar, se esboza brevemente la propuesta teológica de René Padilla para el desarrollo de una teología auténticamente latinoamericana. Tercero, Padilla también tuvo un aporte importante en la hermenéutica, especialmente pertinente por las conversaciones con las teologías de la liberación. Finalmente se presenta sucintamente su posición sobre la misión integral, tema por el cual René Padilla es más conocido, no solamente en América Latina, sino también a nivel mundial.

## Antecedentes biográficos

C. René Padilla Jijón nació en Quito, Ecuador, el 12 de octubre de 1932, 440 años después de que el explorador italiano Cristóbal Colón iniciara la migración de españoles a las llamadas Indias Occidentales. Los padres de René, Carlos Padilla y Dolores Jijón, se convirtieron al cristianismo el 3 de diciembre de 1922, en la inauguración de la primera iglesia evangélica en Quito. René fue el cuarto de siete hermanos. Cuando tenía dos años, por razones económicas, su familia se mudó a Sevilla, en la fértil provincia del sureste del departamento del Valle en Colombia, y dos años más tarde se trasladaron más al norte, a la ciudad de Bogotá. Los padres de René eran sastres y trabajaban largas horas en casa para mantener a la creciente familia. Él recordaba la generosidad de su madre a pesar de la escasez de su familia. También recordaba el afán de su padre por evangelizar y leer no solo la Biblia, sino cualquier otro libro que pudiera encontrar. No era fácil ser una minoría religiosa en Colombia en esos días. Así, debido a la persecución constante, la familia regresó a Ecuador cuando René tenía doce años.

Después de su graduación de la escuela secundaria, René Padilla fue a Wheaton College, en las afueras de Chicago, Illinois, en los Estados Unidos, donde recibió su licenciatura en filosofía con una



especialización en griego (1957), y su maestría en teología (1960).<sup>3</sup> Después de una breve visita a su familia en Ecuador en 1957, regresó a Wheaton por tierra, visitando Colombia, Panamá, Costa Rica, Honduras, Guatemala y México. Este viaje le dio una mirada de primera mano de las necesidades en toda América Latina.

En 1954 y 1957, René Padilla asistió a la Conferencia de Misiones Estudiantiles de Urbana patrocinada por InterVarsity Christian Fellowship (IVCF), donde abiertamente se lanzó el desafío de involucrarse en el ministerio estudiantil. C. Stacey Woods<sup>4</sup> invitó a Padilla a ir con la Comunidad Internacional de Estudiantes Evangélicos (IFES) a Centroamérica, inmediatamente después de la conferencia Urbana de 1957. Él no aceptó la invitación porque quería terminar sus estudios en la escuela de posgrados de Wheaton College. Sin embargo, en 1958 tuvo la oportunidad de participar en la primera conferencia latinoamericana de IFES, en Cochabamba, Bolivia. Doce años después, en ese mismo lugar, participaría en el primer encuentro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL). En julio de 1959, pocos meses después de que la insurrección de Castro tuviera éxito en Cuba, Padilla se unió formalmente al equipo latinoamericano de IFES. Poco sabía cuánto influiría la situación cubana su ministerio en la región. Fueron los años de la fallida Alianza para el Progreso, programa que el gobierno de los Estados Unidos promovió en las Américas para combatir la penetración soviética. Esto intensificó la llamada Guerra Fría entre los dos centros de poder, la USSR y los EEUU, convirtiendo nuestros países en su campo de enfrentamiento ideológico. El campo misionero de los Padilla, las universidades, eran espacios de adoctrinamiento para las tendencias políticas del momento.

En enero de 1961, René Padilla se casó con Catharine Ruth Feser a quien había conocido en Wheaton College. Catharine (“Cathy”) era una trabajadora del personal de InterVarsity en Nebraska y Dakota del Sur. Su experiencia con IVCF fue invaluable para el ministerio estudiantil de la nueva pareja en América Latina. Poco después de su boda se fueron a vivir a Bogotá, Colombia. La “parroquia” de Padilla

---

3 Más tarde se le concedió un título de Doctorado Honoris Causa en Divinidades concedido por Wheaton College en 1992.

4 C. Stacey Woods era entonces el secretario general de InterVarsity Christian Fellowship, el grupo afiliado a IFES en los Estados Unidos.

incluía Venezuela, Colombia, Ecuador y Perú. Dos años más tarde, la creciente familia se mudó a Quito, Ecuador. Con el tiempo, el Señor les dio cinco hijos —Ruth, Sara, Elisa, Margarita y Daniel—, veintitún nietos y dos bisnietas.

En 1963, René Padilla realizó estudios de doctorado en Nuevo Testamento bajo la tutela del profesor F. F. Bruce en la Universidad de Manchester en el Reino Unido. Después de terminar su doctorado en 1965, los Padilla se mudaron a Lima, Perú, para que él comenzara a servir como el primer Secretario General latinoamericano de IFES. Esta posición lo llevó por todo el Continente, incorporando nuevo personal, organizando conferencias estudiantiles y hablando en eventos evangelísticos en universidades y colegios. En 1967, la familia se mudó a Buenos Aires, Argentina, para que René trabajara con Ediciones Certeza, el ministerio de publicaciones en español de IFES. En 1972, fue nombrado director de Ediciones Certeza y editor de la revista IFES, *Certeza*. Cuando *Certeza* dejó de publicarse en 1980, él comenzó a trabajar en una nueva revista casi de inmediato: *Misión*, que funcionó desde marzo de 1982 hasta diciembre de 2000. René y Caty vivieron en las afueras de Buenos Aires el resto de sus vidas.

En diciembre de 1970, René Padilla, junto con otros veinticuatro hombres, se encontró de nuevo en Cochabamba, Bolivia, para poner en marcha los sueños y comenzar la FTL. Las conversaciones sobre la necesidad de algo como la FTL habían durado un tiempo, pero se habían tornado más urgentes en el primer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE I), celebrado en 1969, y un plan comenzó a desarrollarse. En Cochabamba, René Padilla presentó la ponencia “La autoridad de la Biblia en la teología latinoamericana” (1972, 121-153). La FTL pronto se convirtió en el foco central de los esfuerzos de Padilla. Y fue en la cuna de la FTL donde la *misión integral* fue conceptualizada como tal.

A la edad de cuarenta y un años, cruzó el Atlántico nuevamente como uno de los oradores plenarios en el Congreso Internacional sobre Evangelización Mundial<sup>5</sup> celebrado en Lausana, Suiza, del 16 al 25 de julio de 1974. Esto se discutirá a mayor profundidad más adelante. Después del Congreso de Lausana, fue invitado a partici-

---

5 Más tarde conocido como el Primer Congreso de Lausana sobre Evangelización Mundial.



par en varias consultas organizadas por el Comité de Lausana. Estas incluyeron: la consulta sobre el “principio de unidad homogénea” en Pasadena, California, una reunión patrocinada por el Comité de continuación de Lausana y John Stott, del 31 de mayo al 2 de junio de 1977; la consulta sobre “evangelio y cultura” celebrada del 6 al 13 de enero de 1978 en Willowbank, Sommerset Bridge, Bermudas; la consulta sobre “estilo de vida sencillo”, celebrada del 17 al 21 de marzo de 1980 en Londres, Inglaterra, y la consulta sobre “evangelismo y responsabilidad social”, celebrada del 19 al 25 de junio de 1982, en Grand Rapids, Michigan.

Mientras tanto en casa, su esposa Caty participó activamente en la educación teológica. Enseñó métodos de estudio bíblico y griego en el Instituto Bíblico Buenos Aires, una escuela bíblica interdenominacional. También se desempeñó como decana durante más de dos décadas del Centro de Estudios Teológicos Interdisciplinarios (CETI, Comunidad de Estudios Teológicos Interdisciplinarios), una comunidad de aprendizaje basada en cursos por correspondencia diseñados para universitarios graduados. Caty estaba bastante involucrada en las actividades de René, no sólo llevándolo hacia y desde el aeropuerto, sino principalmente como editora de sus discursos y artículos en inglés. En 1976, René y Caty, en asociación con Samuel Escobar y otros, fundaron la Comunidad Kairós para proporcionar educación teológica interdisciplinaria a las personas interesadas en relacionar la teología con la vida práctica. Ese mismo año, René Padilla se convirtió en miembro del equipo pastoral de una iglesia bautista en La Lucila, un suburbio de Buenos Aires. Consideraba a esta congregación como un laboratorio para la práctica de la misión integral.

Durante la década de 1970, Padilla escribió artículos sobre temas latinoamericanos para *Christianity Today* y otras revistas dentro y fuera de América Latina. Dejó el ministerio de IFES en 1981. Al año siguiente, él y Caty se unieron a la Misión Latinoamericana (LAM), y se convirtió en el editor asociado de Editorial Caribe. En 1984, fue nombrado Secretario General de la FTL, mientras él y Caty continuaron su participación en el desarrollo de los variados ministerios de Kairós en Buenos Aires. Fue Secretario General de la FTL hasta 1992. Como tal, fue el director del programa del Tercer Congreso Latinoamericano de Evangelización (CLADE III) celebrado en Quito, Ecu-



dor, del 24 de agosto al 4 de septiembre de 1992. En 1990, Padilla fue nombrado Presidente del Comité Latinoamericano de Traducción de la Biblia de la Sociedad Bíblica Internacional (actualmente conocida como Bíblica), junto con su amigo Luciano Jaramillo como Secretario Ejecutivo. Se les encomendó la tarea de producir la *Nueva Versión Internacional* (NVI, la edición en español de la *New International Version*) directamente de los idiomas originales al español. La primera edición de la NVI se puso a disposición del público en 1999. De 1998 a 2010, René Padilla fue el Presidente Internacional de Tearfund del Reino Unido e Irlanda, y entre 1999 y 2012 fue el Presidente de la Red Miqueas de misión integral (ahora denominada Micah Global). Participó activamente en la publicación de libros y revistas teológicas evangélicas para América Latina a través de la revista *Certeza*, la revista *Misión*, Ediciones Certeza, Ediciones Nueva Creación y Ediciones Kairós. En 2019, después de doce años de intenso trabajo con René Padilla como editor general, se publicó el *Comentario Bíblico Contemporáneo*. Este proyecto gigantesco es un comentario bíblico completo, en un solo volumen, escrito y desarrollado dentro de América Latina. Padilla también se desempeñó como profesor invitado en varias universidades y seminarios de todo el mundo.

El 21 de noviembre de 2009, mientras René visitaba a familiares en Costa Rica, recibió la noticia de que su amada Caty había partido para estar con el Señor. El 11 de mayo de 2013, a la edad de ochenta años, René se casó con Beatriz Vásquez, una abogada colombiana, quien lo acompañó hasta su muerte el 27 de abril de 2021.

## Legado de René en Lausana 1974<sup>6</sup>

La presentación de C. René Padilla en el Congreso Internacional de Evangelización Mundial en Lausana, Suiza, lo catapultó a la arena

6 El texto de la presentación se encuentra en C. René Padilla, "Evangelism and the World," in *Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland*, ed. J. D. Douglas (Minneapolis: World Wide Publications, 1974), 116–146. Véase también J. Daniel Salinas, "The Beginnings of the Fraternidad Teológica Latinoamericana: Courage to Grow," *Journal of Latin American Theology: Christian Reflections from the Latino South* 2, no. 1 (2007): 80–84, 97, 98. Para un tratamiento más extenso ver J. Daniel Salinas, *Latin American Evangelical Theology in the 1970s: The Golden Decade* (Leiden: Brill), 127–32. Su presentación de Lausana de 1974 está disponible en René Padilla, "Evangelism and the World," [Lausanne.org, https://lausanne.org/content/evangelism-and-the-world](https://lausanne.org/content/evangelism-and-the-world).



teológica mundial. En Lausana, Padilla demostró que la teología ya no era el monopolio de Europa y América del Norte. Él estaba en su mejor momento en Lausana. Su presentación fue considerada por un periodista como “la mejor presentación teológica del Congreso” (Bruce, 1974). René habló sobre las dimensiones más amplias del evangelio. Ignorar y malinterpretar esas dimensiones, dijo, “conduce inevitablemente a un malentendido de la misión de la iglesia” (1974, p. 116). Padilla comenzó con lo que él llamó la “paradoja del discípulo cristiano: estar *en* el mundo, pero no ser *del* mundo” (p.117). René Padilla dividió su presentación en tres secciones. Primero, exploró el significado del término “mundo” en el Nuevo Testamento. En segundo lugar, describió cómo el evangelismo trata con la separación del mundo, porque los discípulos de Cristo no son *del* mundo. En tercer lugar, describió las implicaciones para el evangelismo dado el hecho de que los creyentes están *en* el mundo.

En la primera parte, René Padilla desafió las versiones universalista e individualista del evangelio. La versión universalista propuesta por “teólogos contemporáneos que sostienen que, sobre la base de la obra de Cristo, todos los hombres han recibido la vida eterna, cualquiera que sea su posición frente a Cristo” (p.118). La segunda es la comprensión individualista de la redención como “la consecuencia lógica de un concepto individualista del pecado... que ignora la realidad del *materialismo*, es decir, la absolutización de la era actual en todo lo que ofrece” (p.120). Padilla concluyó que el evangelismo “no puede reducirse a una comunicación verbal de contenido doctrinal, sin referencia a formas específicas de participación del hombre en el mundo” (p.120).

Como segunda parte, René Padilla denunció que la mundanalidad había entrado en la vida y la misión de la iglesia como se ve en la adaptación del evangelio a lo que él llama el “espíritu de los tiempos”. Él explicó esto con dos ejemplos: el cristianismo secular y el cristianismo cultural. El cristianismo secular es la capitulación del evangelio al secularismo en el que el mundo natural representa la totalidad de la realidad y, por lo tanto, el único conocimiento posible es el científico. No puede haber trato con la realidad más allá o por encima del reino natural. Por otro lado, el cristianismo cultural es, para Padilla, “la identificación del cristianismo con una cultura o una

expresión cultural” (p. 126), y la forma contemporánea dominante de cristianismo cultural fue lo que llamó “el estilo de vida estadounidense”. La influencia de este cristianismo cultural hizo que el evangelio se equiparara con el estilo de vida estadounidense. El cristianismo de los Estados Unidos proyectó una imagen de “un hombre de negocios exitoso que ha encontrado la fórmula para la felicidad, una fórmula que quiere compartir libremente con los demás” (p. 126). Esto convierte el evangelio en mercancía para el comercio religioso. Y por lo tanto, “aceptar a Cristo es el medio para alcanzar el ideal de la ‘buena vida’, sin costo alguno. La cruz ha perdido su ofensa, ya que simplemente apunta al sacrificio de Jesucristo por nosotros, pero no es un llamado al discipulado” (p. 126). Para hacer que este “producto” sea comercializable, continuó Padilla, el cristianismo norteamericano se basó en la tecnología. René Padilla terminó esta segunda sección diciendo que “sólo en la medida en que somos libres de este mundo... somos capaces de servir a nuestros semejantes” (p. 127).

En su tercera sección, Padilla abordó las dimensiones sociales del evangelio. El evangelio no es un llamado a la pasividad social. Su objetivo no es sacar a las personas del mundo, sino insertarlas en él, ya no como esclavos sino como hijos de Dios y miembros del cuerpo de Cristo. Después de un análisis del ministerio de Jesús, concluyó que el Nuevo Testamento “desconoce un Evangelio que crea un divorcio entre la soteriología y la ética, entre la comunión con Dios y la comunión con el prójimo, entre la fe y las obras” (131). Él dijo:

A la luz de la enseñanza bíblica no hay lugar para una “extramundanalidad” que no resulte en el compromiso del cristiano con su prójimo, arraigado en el Evangelio. No hay lugar para la “parálisis escatológica” ni para la “huelga social”. No hay lugar para las estadísticas de “cuántas almas mueren sin Cristo cada minuto”, si no se tiene en cuenta cuántos de los que mueren, mueren víctimas del hambre. No hay lugar para el evangelismo que, como pasa con el hombre que fue asaltado por ladrones en el camino de Jerusalén a Jericó, vea en él sólo un alma que debe ser salvada e ignore al hombre. (p.131)

Al final de su artículo, René Padilla llamó a la iglesia a tomar en serio la misión que se le había dado: “la construcción de una nueva



humanidad... una misión que sólo puede llevarse a cabo a través del sacrificio” (p. 132).

La presentación de René Padilla recibió varias reacciones, especialmente su discusión sobre la cultura cristiana como el estilo de vida norteamericano. Después de su presentación, Padilla se convirtió en el *enfant terrible* del Congreso. Para algunos, su artículo era una exageración; para otros era un eufemismo. Algunos pensaron que su crítica al cristianismo norteamericano no fue lo suficientemente incisiva; otros la consideraron una caricatura. Muchos norteamericanos lo rechazaron, mientras que las personas de los países del Mundo Mayoritario se sintieron representadas por lo que dijo. ¡Algunos incluso atribuyeron su evaluación crítica del cristianismo norteamericano a supuestos conflictos con su esposa norteamericana! René Padilla perdió a algunos queridos amigos norteamericanos. No volvieron a hablar con él.<sup>7</sup>

Más tarde, en su evaluación de Lausana,<sup>8</sup> René Padilla consideró que el Congreso confrontó tres dicotomías clave con respecto al significado y la naturaleza de la misión cristiana: primero, una dicotomía entre evangelismo y participación social; segundo, una dicotomía entre evangelismo y discipulado cristiano; tercero, una dicotomía entre evangelismo y renovación de la iglesia. Así, para Padilla, una “nueva cara del evangelicalismo” surgió de Lausana. Estaba seguro de que después de Lausana el evangelicalismo en todo el mundo estaba cambiando para bien.

## El Legado de la propuesta teológica de René<sup>9</sup>

René Padilla tenía su propia propuesta de teología evangélica desde América Latina. Para él la situación era crítica: la iglesia evangé-

7 Para un análisis más completo de Lausanne 1974 véase, Daniel Salinas, *Latin American Evangelical Theology in the 1970s: The Golden Decade* (Leiden: Brill, 2009), Valdir Steuerna-gel, “The Theology of Mission in Its Relation to Social Responsibility within the Lausanne Movement” (Ph.D. diss., Lutheran School of Theology, 1988), David C. Kirkpatrick, “C. René Padilla and the Origins of Integral Mission in Post-War Latin America,” *Journal of Ecclesiastical History* 7, no. 2 (2016).

8 Véase C. René Padilla, ed., *The New Face of Evangelicalism: An International Symposium on the Lausanne Covenant* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1976).

9 C. René Padilla, “La teología en Latinoamérica,” *Pensamiento cristiano* 19, no. 75 (1972): 205-13.



lica en América Latina era una iglesia sin reflexión teológica propia. Para aclarar su punto central, Padilla llamó la atención sobre la cantidad de literatura cristiana traducida en contraste con la escrita por los latinoamericanos; sobre la pobreza en la predicación como “una mera repetición de fórmulas doctrinales mal asimiladas y totalmente ajenas a nuestra realidad histórica” (1972, p. 206); sobre los docentes y los programas de seminarios e institutos bíblicos, y sobre la himnología y otra música evangélica. Todos estos aspectos demostraban, para él, la “dependencia teológica” de la iglesia evangélica latinoamericana.

René Padilla encontró dos causas para la escasez de teología evangélica en América Latina. Primero, identificó “la contraposición del evangelismo y la teología” (p. 206). Claramente, no estaba en contra del evangelismo. Su ministerio con IFES fue evangelístico hasta la médula. A lo que se opuso fue al énfasis excesivo en el evangelismo en detrimento de la reflexión teológica. Luego preguntó:

¿Qué evangelio estamos predicando ya que nuestra predicación no se nutre del estudio concienzudo de la Palabra de Dios y su significado para nuestras situaciones concretas? ¿Puede la evangelización ser realmente bíblica cuando carece de una reflexión teológica que busque comprender la relevancia del evangelio para toda la vida humana dentro de un contexto histórico definido? (p.207)

Por supuesto, la respuesta a ambas preguntas es rotundamente negativa. La segunda causa que Padilla encontró para la dependencia teológica en América Latina fue el énfasis del trabajo evangelístico en el crecimiento numérico. Además de ser “numerolatría”, este énfasis en los números trajo un espíritu competitivo que para él tenía más que ver con el sistema capitalista que con la Palabra de Dios. Por lo tanto, cuando la evangelización se define simplemente como una técnica para “ganar almas”, la reflexión teológica es innecesaria. René Padilla concluyó: “Nuestra teología llega a ser un bien heredado de una reflexión ajena a nuestra situación; es una colección de contenidos mentales con una escasa relación con los problemas que nuestra propia realidad presenta a la fe cristiana” (p. 208).

Padilla describió tres consecuencias del déficit teológico en América Latina. Primero, el evangelio no se estaba encarnando en la cultu-



ra latinoamericana. Él no estaba proponiendo un evangelio diferente para América Latina. Lo que propuso fue una teología que demostrara la relevancia de la revelación bíblica para las culturas latinoamericanas y la relación entre el evangelio y los problemas que enfrentaba la iglesia en el entorno latinoamericano.

La segunda consecuencia de la dependencia teológica era, según René Padilla, la incapacidad de la iglesia para enfrentar las ideologías de moda del momento. Uno de los mayores peligros de una iglesia sin dirección teológica es ser arrastrada por cualquier viento pasajero, sin ningún criterio para discernir lo que el evangelio exige de ella. En consecuencia, la iglesia se ajusta a las circunstancias del momento y se convierte en un partidario del statu quo.

Sin teología, es decir, sin un punto de referencia desde el cual pueda criticar ideologías, la iglesia termina absorbida por el mundo. Padilla comentó que la iglesia necesitaba urgentemente un marco teológico que le ayudara a valorar diferentes formas de interpretar sus diversas situaciones (o de cambiarlas) sin sacralizar ninguna ideología, ya sea de derecha o de izquierda (p. 210).

La tercera consecuencia del vacío teológico es pastoral: la pérdida de la segunda y tercera generación de evangélicos. Éste era un fenómeno que René Padilla y muchos otros observaron en toda América Latina. Los niños nacidos y criados en hogares evangélicos más tarde abandonaron la fe. Padilla propuso que la razón de esta deserción masiva era principalmente una crisis de fe debido a la ausencia de un fundamento teológico y de la vida real en Cristo que la teología busca.

Los jóvenes cuyo conocimiento bíblico no va más allá del nivel de la Escuela Dominical, tarde o temprano encontrarán que su marco del cristianismo se rompe, que su fe carece de un fundamento para soportar el peso de la vida problemática que presenta la sociedad. Padilla señaló que no era sorprendente que varios de los jóvenes líderes participantes de grupos guerrilleros en algunos países latinoamericanos provenían de hogares evangélicos. Lo que la iglesia no les dio en términos de un propósito para la vida y una perspectiva para entender la historia, lo encontraron en un ideal secular que eventualmente devoraría su fe (p. 210).

A la luz de su análisis, René Padilla propuso que era un imperativo histórico para los cristianos latinoamericanos reflexionar y descubrir las dimensiones del evangelio en su situación particular. Padilla proporcionó tres pautas para tal tarea. Primero, el fundamento de cualquier teología debe ser la Palabra de Dios. La Biblia juega un papel normativo para la acción del Espíritu Santo. Sin la Biblia como control, la teología se convierte en sabiduría humana, una mera proyección de la antropología humana.

En segundo lugar, el contexto de la teología es la situación histórica concreta. Para René Padilla, la teología de la torre de marfil estaba más relacionada con la escolástica que con la Biblia. La reflexión teológica debe ayudar al creyente a comprender la voluntad de Dios y cómo afecta la vida diaria. El estudio bíblico no es una cuestión de asimilar información; más bien se trata de discernir el propósito de Dios en una situación concreta.

El tercer criterio para la tarea de reflexión teológica tiene que ver con su propósito. El propósito de la teología es el cumplimiento de la misión de la iglesia. La teología tiene que ser funcional. Eso significa que la teología siempre tiene un elemento pastoral. Este lado pastoral de la teología implica que la teología no se detiene con el individuo y su situación. Más bien, va más allá para discernir la voluntad de Dios para el mundo en el cual la iglesia está llamada a vivir el evangelio.

Un ejemplo de cómo René Padilla integró la situación histórica concreta con su reflexión teológica se puede ver en una carta personal que escribió al editor general de *Christianity Today*, el doctor Harold Lindsell, el 28 de junio de 1975. Vale la pena citarlo extensamente.

Simplemente no he podido sentarme a tratar las preguntas que usted plantea con respecto a mis actitudes hacia el socialismo, el capitalismo, la libre empresa, la propiedad, la revolución, la lucha de clases, etc. Se dará cuenta de que estas no son preguntas que simplemente pueda responder sin abrirme a algún tipo de malentendido de su parte. Cómo me gustaría que tuviéramos la oportunidad de hablar de ellos personalmente.

Lo mejor que puedo hacer es decirle tan honestamente como puedo que no soy marxista, sino cristiano, y no



creo que sea posible ser un marxista cristiano ni un cristiano marxista. Es sobre esta base que he sido crítico de la teología de la liberación en América Latina. En lo que a mí respecta, la ideología socialista basada en el mito de la revolución no es la respuesta que el Tercer Mundo necesita.

Al mismo tiempo, he criticado la ideología capitalista basada en el mito del crecimiento ilimitado, porque creo que está llevando a Occidente a la destrucción y no ofrece ninguna esperanza para el Tercer Mundo. Acepto que la libre empresa (basada en la competencia con fines de lucro) es empíricamente superior al socialismo, pero la libertad ilimitada se convierte en libertad para que los poderosos exploten a los desamparados y por lo tanto la libre empresa se convierte en una maldición. El derecho del hombre a la propiedad no es un derecho absoluto, un derecho que puede separarse del deber del hombre de obedecer a Dios y amar a su prójimo. Mi crítica del capitalismo no se basa en la negación de los derechos del hombre en abstracto, sino en un rechazo de los abusos a los que la ideología capitalista conduce a los hombres pecadores. El materialismo de la práctica es tan diabólico como el materialismo teórico.

¿Cuál es, entonces, la alternativa? Por favor, no esperes que responda a esa pregunta. Todo lo que sé es que tanto el mito del crecimiento como el mito de la revolución deben ser desacreditados. Nosotros, los cristianos, debemos ser los primeros en trabajar hacia la creación de nuevas estructuras que corten la dicotomía socialista/capitalista y ofrezcan al hombre una vida más humana. Desafortunadamente, carecemos de la fe y el coraje para hacer eso. Nos resulta más fácil refugiarnos en uno de los dos mitos, que luego tratamos de disfrazar con lenguaje bíblico. (1975)<sup>10</sup>

---

10 Carta de C. René Padilla al Dr. Harold Lindsell, fechada el 28 de junio de 1975, Billy Graham Center Archives, "Collection 358", Box 8, Folder 1.



Hay que explicar que estas observaciones y propuestas de René Padilla sobre una teología autóctona las escribió antes de que aparecieran las que se llamaron teologías de la liberación. René dialogó mucho con esas teologías pero no en esta propuesta ya que cronológicamente fue anterior al lanzamiento público de las teologías de la liberación.<sup>11</sup>

## El legado de René a través de la hermenéutica y la contextualización

El viaje de René Padilla para definir y explicar *la misión integral* comenzó con su trabajo sobre la hermenéutica y la contextualización del evangelio, especialmente cuando se trataba de la aplicación del evangelio a las culturas de América Latina. Su enfoque de la hermenéutica y la contextualización se captura de manera más sucinta en su artículo de 1978, “La contextualización del Evangelio”. Para él, la única manera de entender el mensaje bíblico es contextualizarlo, pues “Dios se ha contextualizado a sí mismo en Jesucristo” (1978, p.12). Padilla vio la hermenéutica como clave para cualquiera que estudie la Biblia porque es imposible entender el mensaje bíblico aparte de su contexto histórico original. La hermenéutica señala la importancia de los antecedentes históricos de la Biblia para comprender su significado. Lo anterior cobra sentido precisamente porque, para René Padilla, la teología no era una colección de conceptos abstractos, sino más bien un mensaje histórico en medio de las culturas semítica y grecorromana en las que vivieron los autores bíblicos. Padilla aclaró que

---

11 Para leer algunas de las reflexiones de René sobre las teologías de la liberación ver, C. René Padilla, “La Teología de la Liberación,” *Pensamiento Cristiano* 20, no. 4 (Diciembre 1972 1972), C. René Padilla, ed., *Fe Cristiana y Latinoamérica Hoy* (Buenos Aires: Ediciones Certeza, 1974), C. René Padilla, ed., *Hacia Una Teología Evangélica Latinoamericana. Ensayos en Honor de Pedro Savage* (San José/Miami: Caribe, 1984), C. René Padilla, *Misión Integral: Ensayos Sobre El Reino y la Iglesia* (Grand Rapids-Buenos Aires: Nueva Creación, 1986). Otros evangélicos dentro de la FTL también interactuaron con las teologías de la liberación, por ejemplo, Samuel Escobar, “Beyond Liberation Theology: Evangelical Missiology in Latin America,” *International Bulletin of Missionary Research* 6 (1982), Samuel Escobar, *La Fe Evangélica y Las Teologías de la Liberación* (El Paso: Casa Bautista de Publicaciones, 1987), Samuel Escobar, “Liberation Theology,” *International Bulletin of Missionary Research* 11, no. 1 (1987), Samuel Escobar, “Beyond Liberation Theology: A Review Article,” *Themelios* 19 (1994), Emilio Antonio Núñez C, *Teología de la Liberación* (Miami: Caribe, 1986).



La tarea inicial de la teología es exegética, y la exégesis exige la construcción de un puente entre el intérprete y los autores bíblicos por medio del método histórico, cuyo supuesto básico es que la Palabra de Dios no puede entenderse aparte de la situación cultural y lingüística en la que se dio originalmente. (p.13)

Para tal proceso de hermenéutica y exégesis, Padilla incluyó tres factores: la actitud de los intérpretes hacia Dios, su tradición eclesíastica y su cultura. Debe haber una relación personal con Dios para comprender la auto-revelación de Dios. En sus palabras, “no hay conocimiento de Dios que no vaya acompañado del reconocimiento de que uno ha sido conocido por Dios” (p.14). Los intérpretes también deben reconocer la dificultad de liberarse de sus tradiciones eclesíasticas en su acercamiento a la Biblia. Esto es importante porque “con demasiada frecuencia la tradición se convierte (incluso para aquellos que profesan el principio de *sola scriptura*) en un factor de control exegético que impide que el intérprete escuche el mensaje de la Escritura” (p.14). Nuestra cultura o culturas condicionan nuestra lectura de la Biblia. No vivimos en el vacío sino en una situación histórica concreta, con lenguajes específicos, patrones de pensamiento y conducta, métodos de aprendizaje, reacciones emocionales, valores, intereses, metas, etc. Para Padilla, la Biblia o nos llega en términos de nuestra cultura o no nos llega en absoluto. Afirma, “el conocimiento de Dios es posible sólo cuando el Verbo, por así decirlo, se encarna en la situación del intérprete” (p.15).

A algunas personas les gustaría equiparar su propia teología con la Palabra de Dios. Padilla advirtió a tales intérpretes que reconocieran que la objetividad absoluta es imposible. Toda interpretación, continuó, está moldeada por el intérprete y, por lo tanto, está condicionada por el contexto cultural. Por lo tanto, la teología en cualquier cultura siempre corre el riesgo de ser una reducción del evangelio porque todas las culturas tienen elementos que son desfavorables para la comprensión del evangelio. El evangelio siempre trasciende cualquier cultura, incluso aquellas que se consideran cristianas. Padilla señaló, por ejemplo, que el individualismo en las culturas occidentales nubla la dimensión social del evangelio para la mayoría de los cristianos en el mundo occidental. Mencionó que la posibilidad de mezclar el

evangelio con algunos de los valores de una cultura en particular podría resultar en sincretismo.

Pero cada cultura también tiene elementos que son favorables para la comprensión del evangelio. También señaló que la mayoría de los libros de texto sobre hermenéutica bíblica escritos en Occidente en ese momento histórico no mencionaban la relación entre la interpretación de la Biblia y el contexto cultural del intérprete. Esos textos eran buenos para explicar la cultura de los autores bíblicos, dejando a los intérpretes modernos con la impresión de que el suyo era un análisis objetivo del texto. René Padilla fue crítico de tales hermenéuticas, que estaban “condicionadas por el divorcio cartesiano entre sujeto y objeto que caracteriza la epistemología occidental y que ha dado lugar al *cristianismo secular*” (p. 17. Cursiva en el original). Llamó a recuperar la epistemología del realismo bíblico, porque todo conocimiento de Dios es tanto personal como comunitario. Nuestro conocimiento personal de Dios es posible porque la encarnación es una negación de todo intento de llegar a Dios por medio del misticismo, el ascetismo o la especulación racionalista; conocemos a Dios a través de su Palabra cuando se concreta en nuestra cultura.

René Padilla incluyó las emociones humanas, y no sólo la razón, como un elemento hermenéutico, ya que la emoción es una parte esencial de ser hecho a imagen de Dios. Para él, la teología occidental tiende a negar el papel de la emoción.

Explicó además que la cultura también afecta el compartir el evangelio, particularmente entre culturas. Cualquiera que comunique el evangelio de un grupo cultural a otro debe intentar una identificación profunda con la cultura receptora. Y explicó que

Toda la Biblia es un testimonio elocuente del propósito de Dios de encontrarse con el hombre y conversar con él en su situación histórica concreta. Esto es indicado por el lenguaje antropomórfico de la Biblia: Dios camina en el jardín en el fresco del día; Dios tiene ojos, manos, pies; Dios se arrepiente. Está indicado por la acción del *Logos* que estableció su tienda en un lugar definido en el tiempo y el espacio, como miembro de la nación judía. Se indica además por la diversidad de énfasis en la



presentación del mensaje apostólico que debe notarse, por ejemplo, en un estudio comparativo del sermón de Pedro en Pentecostés y el discurso de Pablo al Areópago en Atenas, o de los Evangelios y las Epístolas. Toda comunicación auténtica del Evangelio se basa en la comunicación bíblica y busca encontrar un punto de contacto con el hombre dentro de su propia cultura. (p. 19)

René Padilla entonces pregunta: si la proclamación no está dirigida a las necesidades y problemas específicos de los oyentes, ¿cómo pueden experimentar el señorío de Cristo en su situación concreta? Contextualizar el evangelio permite que el señorío de Jesucristo no sea simplemente un principio o doctrina abstracta, sino el factor determinante de la vida humana en todas sus dimensiones. Para él, la verdadera evangelización confronta valores culturales y patrones de pensamiento con el evangelio. La evangelización no es la repetición de fórmulas traducidas. Debe incluir la contextualización del evangelio. Padilla concluyó diciendo que

sin la contextualización del Evangelio no hay comunicación real de la Palabra de Dios. La comunicación del Evangelio sólo puede llevarse a cabo con referencia a la complejidad de los factores culturales que intervienen en la comunicación. No se trata de una simple traducción literal, sino de una interpretación que requiere la guía del Espíritu Santo. (p. 20)

El concepto de hermenéutica y contextualización de René Padilla allanó el camino para lo que se conoció como *misión integral*.

## El legado de René Padilla a través de la Misión Integral<sup>12</sup>

La propuesta teológica y el compromiso de René Padilla lo llevaron a definir y articular el concepto de *misión integral*. Este concepto se convirtió en la alternativa evangélica a las teologías de la liberación. También fue alimentado por discusiones con el Movimiento de Crecimiento de la Iglesia y se nutrió de la amplia experiencia pastoral y ministerial de Padilla y otros en América Latina. Estuvo presente en las presentaciones de René Padilla y Samuel Escobar en la conferencia de Lausana de 1974. Desde entonces, la *misión integral* se ha convertido en la agenda teológica y logística de muchas iglesias y organizaciones cristianas en América Latina y en todo el mundo.<sup>13</sup>

Treinta años después del Primer Congreso de Lausana, René Padilla se encontró de nuevo hablando con el movimiento de Lausana en Pattaya, Tailandia. Mucha agua había pasado por debajo del puente en tres décadas. Esta vez, la idea de la *misión integral* fue ampliamente aceptada como parte esencial de la misión de la iglesia cristiana. Padilla no tuvo que convencer a nadie de que la *misión integral* era bíblica y fundamental para cualquier forma de misión cristiana. La presentación de René Padilla en 2004 proporciona una ventana a una descripción más madura y probada de sus ideas.<sup>14</sup>

Por *integral*, explicó Padilla, la intención era corregir una comprensión unilateral de la *misión*. *Integral* implicaba reunir las

12 El material de esta sección fue extraído de las siguientes fuentes: C. René Padilla, "Evangelism and Social Responsibility: From Wheaton '66 to Wheaton '83," *Transformation* 2, no. 3 (1985): 27–33; C. René Padilla, *Mission Between the Times: Essays on the Kingdom* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985); C. René Padilla, "Holistic Mission in Theological Perspective," C. René Padilla, "Misión integral en perspectiva teológica", en *Servir con los pobres en América Latina* Eds. Tetsunao Yamamori, Bryant L. Myers, C. René Padilla y Greg Rake (Buenos Aires, Argentina, Ediciones Kairós, 1997); C. René Padilla, "Misión Integral Hoy", en *Justicia, Misericordia y Humildad: Misión Integral y Pobres*, ed. Tim Chester (Buenos Aires, Argentina, Ediciones Kairós, 2008), 81–88.

13 Para ejemplos, véase David C. Kirkpatrick, *A Gospel for the Poor: Global Social Christianity and the Latin American Evangelical Left* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019).

14 Esta sección se basa en la versión digital. Véase C. René Padilla, "Holistic Mission", en "Lausanne Occasional Paper 33: Holistic Mission", Lausanne Movement, 29 de septiembre al 5 de octubre de 2004, <https://lausanne.org/content/lop/holistic-mission-lop-33#hm>.



dimensiones vertical y horizontal de la *misión* en una síntesis bíblica. René Padilla percibió el consenso, entre los cristianos evangélicos de todo el mundo, de que la iglesia es misionera por naturaleza, un concepto cada vez más aceptado entre los evangélicos, y principalmente en el Mundo Mayoritario, desde el Primer Congreso de Lausana en 1974. Vio los inicios de esta aceptación a partir de 1966, en el Congreso de Wheaton sobre la Misión Mundial de la Iglesia, copatrocinado por la Asociación de Misiones Extranjeras Evangélicas (EFMA) y la Asociación Interdenominacional de Misiones Extranjeras (IFMA). El Congreso de Wheaton inició un proceso que permitió incluir en el Pacto de Lausana un párrafo sobre la acción social.

René Padilla proporcionó un ejemplo, en los círculos evangélicos, de este proceso: el “cambio de opinión” que John Stott experimentó entre el Congreso de Berlín (1966) y el Congreso de Lausana (1974). En Berlín, Stott dijo que la misión de la iglesia era exclusivamente el evangelismo. Ocho años más tarde, Stott tenía claro que “no solo las consecuencias de la comisión, sino la comisión en sí se debe entender que incluyen tanto la responsabilidad social como la responsabilidad por la evangelización, a menos que queramos ser culpables de distorsionar las palabras de Jesús” (1975, p. 23).

Para Padilla, las palabras de Stott sugirieron una clara integración de las dimensiones vertical y horizontal de la *misión*, el corazón mismo de la *misión integral*. Sin embargo, Padilla reconoció que esta integración no estaba claramente expresada en el Pacto de Lausana. En cambio, se expresó en el documento sobre las “Implicaciones teológicas del discipulado radical” producido por el llamado grupo de discipulado radical, un colectivo *ad hoc* de unos cuatrocientos participantes que se reunieron espontáneamente durante el Congreso en 1974. Padilla consideró este documento como la primera declaración evangélica mundial sobre la misión integral. En parte, dice:

No hay dicotomía bíblica entre la Palabra hablada y la Palabra hecha carne en la vida del pueblo de Dios. Los hombres mirarán mientras escuchan y lo que ven debe ser uno con lo que escuchan. La comunidad cristiana debe dialogar, discutir y proclamar el evangelio; debe expresar el evangelio en su vida como la nueva sociedad,

en su servicio sacrificial a los demás como una expresión genuina del amor de Dios, en su denuncia y oposición profética a todas las fuerzas demoníacas que niegan el señorío de Cristo y mantienen a los hombres sometidos a la infra humanidad; en su búsqueda de la justicia real para todos los hombres; en su administración delegada responsable y cuidadosa de la creación de Dios y de sus recursos. (1975)

En Pattaya en 2004, René Padilla recordó al grupo que, después del Congreso de Lausana de 1974, el enfoque integral de la misión fue socavado en los círculos evangélicos conservadores. Esto se evidenció en una consulta de 1980 también celebrada en Pattaya y convocada por el Comité de Lausana sobre Evangelización Mundial (LCWE). Los asistentes se preguntaron si los organizadores estaban tomando en serio el énfasis de l Pacto de Lausana en la importancia tanto del evangelismo como de la responsabilidad social. Pero, a pesar de toda la resistencia a un enfoque integral de la misión, la posición expresada por el grupo de Discipulado Radical en 1974 se abrió camino en importantes declaraciones que siguieron a Lausana 1974, especialmente la declaración sobre “Transformación: La Iglesia en respuesta a las necesidades humanas”, redactada en Wheaton, Illinois, en 1983.<sup>15</sup> Para René Padilla, esa declaración fue un hito histórico en la comprensión de la misión integral desde una perspectiva evangélica.

Los años entre Lausana 1974 y Wheaton 1983 dieron como resultado un sorprendente cambio paradigmático en el concepto de misión, tanto que René Padilla consideró que había llegado el momento de la práctica generalizada de la *misión integral*. Por ejemplo, para él la formación de la Red Miqueas fue paradigmática de la aceptación global de la *misión integral*. La Primera Conferencia Internacional de la red se celebró en Oxford, Inglaterra, a raíz de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001. La Red Miqueas adoptó la “misión integral” como su modelo, concebida como la proclamación y la demostración del evangelio.

---

15 Ver Vinay Samuel y Christopher Sugdeny. *The Church in Response to Human Need* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987), xi. Disponible en línea en The Lausanne Movement, “Transformation: The Church in Response to Human Need,” <https://lausanne.org/content/statement/transformation-the-church-in-response-to-human-need>.



Cuando se trataba de la base bíblica para la misión integral, René Padilla esbozó tres enfoques. El primero toma como punto de partida los propósitos de Dios que abarcan toda la creación. Explicó que,

El propósito de la salvación no es simplemente la vida interminable de almas individuales en el cielo, sino la transformación de la totalidad de la creación, incluida la humanidad, para la gloria de Dios. La conversión de una persona a Cristo es la irrupción de la nueva creación en este mundo: transforma a la persona, en anticipación del fin de los tiempos, en una maravillosa muestra del propósito escatológico de Dios de hacer nuevas todas las cosas.<sup>16</sup>

Padilla concluyó este primer acercamiento señalando que la misión de la iglesia es multifacética porque depende de la misión de Dios, que incluye toda la creación y la totalidad de la vida humana.

El segundo enfoque, explicó René, se basa en la idea de que el ser humano es una unidad de cuerpo, alma y espíritu, que son inseparables. Por lo tanto, la *misión integral* está orientada hacia la satisfacción de las necesidades humanas básicas, no solo la necesidad de Dios, sino también la necesidad de alimentos, amor, vivienda, ropa, salud física y mental, y el sentido de dignidad humana.

René Padilla desarrolló más a fondo el tercer enfoque, pues tenía que ver con el “Evento de Cristo”, incluyendo la vida y el ministerio de Cristo, su muerte en la cruz, su resurrección y su exaltación”.<sup>17</sup> René trazó la relación entre cada uno de esos eventos y la misión integral. Señaló que separar la muerte de Jesús de su vida terrenal era problemático. Enfatizar la cruz sobre los otros eventos minimiza el significado de la vida y el ministerio de Jesús para la iglesia. Él entendió la vida terrenal y el ministerio de Jesús como el modelo para la vida y la misión de la iglesia. Por lo tanto, el criterio básico para evaluar la misión de la iglesia de hoy es si la iglesia realmente es la continuación de la misión de Jesús.

---

16 Padilla, “Misión Integral”, sección “La Base Bíblica para la Misión Integral”.

17 *Ibidem*.



Según René Padilla, la cruz representa tanto la redención de la humanidad como “el costo del discipulado y de la fidelidad al llamado de Dios”.<sup>18</sup> Por lo tanto, como corolario, la misión de la iglesia vincula la muerte de Jesús en la cruz con “la apropiación de la justicia de Dios por la fe, la justificación”.<sup>19</sup> En la cruz, continuó Padilla, Cristo derribó el muro entre judíos y gentiles, uniendo así una nueva humanidad en un solo cuerpo (Efesios 2:14-16). La implicación es que la iglesia modele y viva esta reconciliación con Dios y entre las personas, tanto individuos como grupos. No hay lugar para la opresión a lo largo de líneas étnicas, sociales o de género, pues “ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, hombre ni mujer”, sino “todos ustedes son uno en Cristo Jesús” (Gal 3:28). En palabras de René Padilla, “la iglesia da un vistazo de una nueva humanidad que en anticipación, encarna el plan de Dios, ese plan que se llevará a buen término en ‘la plenitud de los tiempos’, ‘para reunir todas las cosas, las cosas en el cielo y las cosas en la tierra’ en Cristo (Efesios 1:10)”.<sup>20</sup>

Hablando de la resurrección, Padilla explicó que el poder de Dios que resucitó a Jesús de entre los muertos, el poder de su resurrección, está disponible para la misión de la iglesia hoy. Con la resurrección de Cristo, un nuevo día en la historia de la salvación ha comenzado. La muerte como consecuencia fatal del pecado ha sido derrotada. Esta es la seguridad de la esperanza cristiana en la victoria final de los propósitos de Dios para el mundo. Es por esto que la causa de Jesucristo, la causa del amor y la justicia, es la única causa que tiene futuro. Para René Padilla es totalmente válido orar: “Venga tu reino, hágase tu voluntad en la tierra como en el cielo”. La acción correspondiente después de tal oración es vivir diligentemente y ver el poder de la resurrección de Cristo aparecer en todos los ámbitos de la vida humana, a lo largo de toda la creación, en el aquí y el ahora.

Para Padilla hay una estrecha relación “entre la dimensión actual del Reino de Dios y la presencia del Espíritu Santo”.<sup>21</sup> Esa relación es lo que hace posible la misión de la iglesia. René Padilla expli-

---

18 Ibídem.

19 Ibídem.

20 Ibídem.

21 Ibídem.



có que las últimas palabras de Jesús antes de su ascensión como se registra en Hechos 1:7–8 son esencialmente una quinta versión de la Gran Comisión. Proporcionan un resumen narrativo de la trayectoria misiológica del libro de los Hechos: Jerusalén, Judea y Samaria, y luego Roma. En ese proceso, la iglesia, en el poder del Espíritu, está activa. La *misión* no es simplemente un esfuerzo humano. La misión de la iglesia es la extensión de la misión de Jesús y es posible gracias al Espíritu Santo. La misión tiene lugar en todo lo que los cristianos dicen, son y hacen. Además, la exaltación de Jesucristo y la venida del Espíritu Santo en Pentecostés significaron que una nueva era en la historia de la salvación había comenzado: “la era del Espíritu, que es al mismo tiempo la era de Jesucristo exaltado como Señor y Mesías, y la era de la iglesia y su misión de hacer discípulos en el poder del Espíritu”.<sup>22</sup>

René Padilla concluyó que el resultado de Pentecostés no fue una iglesia individualista, exclusiva y separatista, sino una comunidad del Espíritu. Esta comunidad vive los valores del reino de Dios y, en cada aspecto del discurso, la acción y el ser, afirma a Jesucristo como Señor sobre toda la vida. La iglesia se convierte en este caso en “una comunidad misionera que predica la reconciliación con Dios y la restauración de toda la creación por el poder del Espíritu”.<sup>23</sup> Es un vistazo de la nueva humanidad, que encarna el cumplimiento del plan integral de Dios para todo el cosmos, incluido todos los seres humanos.

## Comentario personal

Cuando René Padilla llegó a la edad en que muchos se retiran para disfrutar de sus años dorados, eso no era lo que tenía en mente. Su compromiso con el ministerio y *la misión integral* fue “hasta que la muerte nos separe”. Trabajó todo el tiempo que su mente aguda y su envidiable resistencia física se lo permitieron. Las nuevas ideas seguían llegando, más proyectos necesitaban atención, las invitaciones para hablar nunca cesaban, los manuscritos para revisar siempre

---

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> Ibidem.



estaban en su escritorio, la correspondencia tenía que continuar, y escribir para diferentes publicaciones mantenía ocupada su mente creativa. Los problemas de salud en sus últimos años apenas lo frenaron. Su ejemplo, de una vida bien vivida, es un desafío para las próximas generaciones para terminar bien y seguir al Señor hasta el último aliento.

El legado de René Padilla continuará ayudando a los latinoamericanos a entender y aplicar el evangelio a nuestros contextos. Su legado también inspirará a otros a articular su fe de manera relevante y clara, y a convertir las palabras en acción. Su ejemplo de vivir para Cristo es instructivo para todos los que todavía están tratando de descubrir cómo seguir su llamado. Depende de los vivos emular el compromiso y la tenacidad de René Padilla y regocijarse por alguien que seguramente fue recibido por su Señor con las palabras: “¡Hiciste bien, siervo bueno y fiel!” (Mt 25:23).

## Referencias

- Bruce, K. (16 de agosto de 1974). “Lausanne: An Assessment”, CWN Series.
- Douglas, J.D. (ed). (1975). *Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization, Lausanne, Switzerland*. Minneapolis: World Wide Publications.
- Escobar, S. (1982) “Beyond Liberation Theology: Evangelical Missiology in Latin America.” *International Bulletin of Missionary Research* 6.
- Escobar, S. (1994). “Beyond Liberation Theology: A Review Article.” *Themelios* 19.
- Escobar, S. (1987). *La Fe Evangélica y Las Teologías de la Liberación*. El Paso: Casa Bautista de Publicaciones.
- Escobar, S. (1987). “Liberation Theology.” *International Bulletin of Missionary Research* 11, no. 1.
- Kirkpatrick, D. C. (2021). “Murió: C. René Padilla, Padre de la misión integral”, *Christianity Today*, 27 de abril de 2021, <https://>



[www.christianitytoday.com/news/2021/april/rene-padilla-died-integral-mission-latin-american-theology.html](http://www.christianitytoday.com/news/2021/april/rene-padilla-died-integral-mission-latin-american-theology.html).

- Kirkpatrick, D. C. (2016). "C. René Padilla and the Origins of Integral Mission in Post-War Latin America." *Journal of Ecclesiastical History* 7, no. 2.
- Núñez C, E. A. (1986) *Teología de la Liberación*. Miami: Caribe.
- Padilla, R. (1972). "La autoridad de la Biblia en la teología latinoamericana," en *El debate contemporáneo sobre la Biblia*, ed. Peter Savage. Barcelona: Ediciones Evangélicas Europeas.
- Padilla, R. (1974). "Evangelism and the World," in *Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland*, ed. J. D. Douglas (Minneapolis: World Wide Publications).
- Padilla, C. R. (ed). (1974). *Fe Cristiana y Latinoamérica Hoy*. Buenos Aires: Ediciones Certeza.
- Padilla, C. R. (ed). (1984). *Hacia Una Teología Evangélica Latinoamericana. Ensayos en Honor de Pedro Savage*. San José/Miami: Caribe.
- Padilla, C. R. (1972). "La Teología de la Liberación." *Pensamiento Cristiano* 20, no. 4 (diciembre 1972).
- Padilla, C. R. (1986). *Misión Integral: Ensayos Sobre El Reino y la Iglesia*. Grand Rapids-Buenos Aires: Nueva Creación.
- Salinas, D. (2007). "The Beginnings of the Fraternidad Teológica Latinoamericana: Courage to Grow," *Journal of Latin American Theology: Christian Reflections from the Latino South* 2, no. 1.
- Salinas, D. (2009). *Latin American Evangelical Theology in the 1970s: The Golden Decade*. Leiden: Brill.
- Steuernagel, V. (1988). "The Theology of Mission in Its Relation to Social Responsibility within the Lausanne Movement." Ph.D. diss., Lutheran School of Theology.
- Stott, J. (1975). *Misión cristiana en el mundo moderno*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

## SALMO DE DAVID FERNANDO PAREDES BENAVIDES<sup>1</sup>

¿Está completamente oscuro mi corazón para recibir tu luz?  
¿Es diáfana mi presencia que permita acercarme a ti?  
¿Serás el sustento reconfortante en el vacío de la muerte?

Cuando tus huellas se desvanecen con el peso de nuestras angustias  
y el ocaso resalta el advenimiento de nuestros miedos y dudas.

Cuando los recuerdos de su partida subrayan lo efímero que es  
nuestro tiempo, se entristecen nuestras alboradas y nuestros  
mortales sueños se desvanecen por tu ausencia.

En la profunda incertidumbre que agobia nuestra alma,  
En nuestro reposo ya frío de las lágrimas que se han derramado,  
En los suspiros ya gastados en nuestra soledad.

Volverá tenuemente nuestro Señor a sujetar nuestras manos,  
remarcando las huellas que nuestra débil fe borró y  
dirá confiadamente aquí estoy para ti. Jehová Dios de tu salvación.

---

1 Egresado de Teología de la Unibautista





# Maestro integral, editor experto y amigo excelso

HAROLD SEGURA<sup>1</sup>

Recibido: 28.10.2021 / Aprobado: 14.11.2021

Recibo con suma gratitud la invitación de los editores de *Kronos Teológico* para participar en este homenaje al maestro y amigo, Dr. C. René Padilla. En mi respuesta a la invitación puntualicé que esta sería una *memoria afectiva* en la que expresaría por medio de un estilo testimonial cómo la vida y obra de René influyó en mi vida y ministerio como teólogo, pastor y funcionario de una organización cristiana de servicio. Su vida la invertió precisamente en esto: en cultivar afectos y en labrar amistades que le permitieran promover nuevos escritores o escritoras, impulsar ministerios nacientes y acompañar a personas que estaban buscando cómo servir al reino de Dios en América Latina. Una vida invertida de esa manera deja, más allá de libros editados o proyectos coordinados, memorias vivas de quienes hoy agradecemos al Señor haberlo tenido como mentor, amigo y maestro.

De mis afectos, el primero que me viene al corazón es el día que lo conocí de manera personal. Fue el miércoles 28 de noviembre de 1990. ¿Por qué recuerdo la fecha con tanta exactitud? Porque el día anterior había nacido mi primera hija, Laura Juliana y yo, sabiendo

1 Harold Segura, colombiano, Director del Departamento de Fe y Desarrollo de World Vision para América Latina y el Caribe. Exrector del Seminario Teológico Bautista Internacional de Cali, Colombia (1995-2000). Pastor bautista. Teólogo y escritor de temas relacionados con misionología, liderazgo y espiritualidad cristiana.



que René estaría en Cali, mi ciudad natal, hice un previo arreglo con mi esposa Marilú para que, por favor, me concediera salir de la clínica por unas horas, para ir a la Iglesia Alianza Cristiana y Misionera, y escuchar al escritor que, hasta ese momento solo había conocido por medio de sus artículos en la *Revista Misión* y varios capítulos en libros donde había colaborado.

Una vez le conté esta anécdota a René y me dijo, con su fino humor andino, que él no podía hacerse responsable por posibles disgustos matrimoniales que me hubiera ocasionado ese permiso de mi esposa. Bueno, ese día ofreció una conferencia sobre su tema predilecto, la Misión de la Iglesia y las connotaciones sociales que tenía el Evangelio. Transcurría el año 1990 y, en ese momento, en Colombia arreciaba la violencia por el narcotráfico, además de la otra violencia ya conocida desde varias décadas atrás por el conflicto armado con las guerrillas de mi país. Yo, entonces, era pastor de la Iglesia Bautista de San Fernando y bien entendía lo que significaba eso que él nos estaba diciendo. En este caso y en ese contexto, la Misión Integral no era un discurso teológico que tuviera como fin entretener a la academia, sino, y ante todo, un grito profético que nos animaba a movilizarnos a favor de la paz, la justicia y la misericordia, en un país donde se ondeaban las banderas contrarias, de la guerra, la desigualdad social y la crueldad.

Terminada aquella conferencia, René Padilla se dirigió hacia el *Seminario Teológico Bautista Internacional*, donde por aquellos años yo era docente, para entrevistarse con el Rector y otros directivos de la institución. El tema de la conversación fue cómo educar para la integralidad de la Misión, sin descuidar la prioridad de la evangelización. Yo, después de esa mañana, regresé a la clínica para seguir celebrando la llegada de mi hija y seguir pensando en las notas que había tomado de lo enseñado por René.

Pero, como lo mencioné antes, mis primeros acercamientos a él fueron a través de sus lúcidos textos en la revista *Misión*, la que coleccionaba con esmerada disciplina desde su primer número, publicado en marzo de 1982. Para esta fecha, habían pasado cuatro años desde mi ingreso al Seminario y, ya para ese entonces, mis primeros acercamientos al movimiento de la Misión Integral habían sido suficientes



para entender su pertinencia para mi vida y ministerio. De la mano de René Padilla vinieron mis primeras reflexiones acerca de la conciencia social evangélica, las implicaciones políticas de la soteriología, la relación entre el evangelio y la cultura, así como también, entre otras más, la crítica al “principio de las unidades homogéneas de las iglesias” y, de paso, al crecimiento numérico de las iglesias como fin y motivo de la Misión.

Pasados los años, cuando tuve el honor de ser Rector del mismo Seminario, por donde René había pasado en aquella fecha de 1990, lo invité para que ofreciera una conferencia a los estudiantes y cuerpo docente de la Institución. Eso fue en 1998. No recuerdo el tema, pero sí la calidez humana que lo acompañaba en la relación con los estudiantes y conmigo mismo. Guardo con mucho aprecio una fotografía donde René está en la casa rectoral, después del almuerzo, cargando en sus brazos a mi hijo Juan Miguel, recién nacido.

Esa calidez, serena y tímida, no impedía que, en muchas ocasiones, hiciera uso de un tono enfático y hasta polémico (profético, diría él). Por la amabilidad personal era invitado, pero por los contenidos de sus mensajes, muchas veces, era rechazado y, en ocasiones, por esto último, ni siquiera era invitado, como le pasó en el 2017 en Río de Janeiro, donde suspendieron una actividad en la Facultad Evangélica de las Asambleas de Dios (*Faculdade Evangélica das Assembleias de Deus FAECAD*). Según algunos de sus directivos, René Padilla era un cristiano marxista y, por lo tanto, para ellos, no cumplía con el perfil exigido por la institución teológica. Entonces, escribí un artículo en solidaridad con él (Segura, 2017).

Su forma tranquila de ser, no restaba nada a sus firmes convicciones, ya fuera ante una institución como en el caso ya citado, ni ante sus amigos más cercanos o colegas. De esto último, como colega y discípulo, fui testigo cuando le escribí una carta abierta, a él y a otros fundadores de la *Fraternidad Teológica Latinoamericana*, titulada *Cavilaciones públicas ante mis maestros* (Segura, 2016). Les preguntaba ¿en qué momento y por cuáles vericuetos de la historia se colaron quienes adoptaron la obra social evangélica y la unieron en pacífica convivencia con el conservadurismo político y teológico? Y otras preguntas atinentes al leve impacto que, en mi opinión, ha



mostrado la Misión Integral, en aspectos políticos. En los proyectos sociales, los resultados han sido muy satisfactorios, pero no así en las formas de concebir los grandes temas sociales y políticos de nuestros países. En fin, René fue el único de los aludidos en la carta que reaccionó y lo hizo también públicamente.

La *Carta abierta a Harold Segura* fue publicada también por Protestante Digital (Padilla, 2016). Me reclamó por qué yo había escrito una carta abierta en lugar de haberme comunicado directamente con ellos. Dijo que él hubiera preferido que los invitara a “dialogar sobre este tema, con miras a encontrar maneras más efectivas de romper la barrera que nos separa de ese sector dominado por «púlpitos amenazantes, sermones manipuladores y predicadores con elocuentes intenciones políticas»” (Padilla, 2016). En su respuesta volví a encontrarme con el René amigo y maestro de siempre. Yo sabía que tras su respuesta se conservaba el mutuo respeto y la amistad, además de su interés pastoral por exponer sus puntos de vista respecto de asuntos que eran el corazón de su vocación teológica.

A ese cruce de cartas públicas le siguió, cinco meses después, un encuentro personal en São Paulo, convocado por *Visão Mundial Brasil*, organización para la cual sirvo desde el año 2000, quienes consideraron que era momento propicio para que René Padilla y otros pensadores y pensadoras de la Misión Integral nos encontráramos allá para conversar sobre los temas de esas cartas y otros más. El Coloquio fue titulado *Misión Integral: caminos y perspectivas en el siglo XXI* (Segura, 2017 y 2018). No recuerdo bien lo que dijimos en las exposiciones, pero sí, y muy bien, los diálogos que sostuve con René alrededor del comedor, junto a Beatriz, su segunda esposa. Coincidimos en las preocupaciones que expusimos en las cartas y concordamos que, en los próximos años, se debía reflexionar con mayor ahínco en asuntos teológicos que relacionaran la Misión Integral con la incidencia pública, la búsqueda de la justicia social y una crítica evangélica al partidismo cristiano. Entre esas conversaciones informales, surgió un proyecto que nunca realizamos: escribir una serie de lecciones teológicas que trataran esos temas y que pudieran servir para procesos formativos en las iglesias y organizaciones cristianas.

A propósito de libros y escritura, a René Padilla le debo el haber publicado mi primer libro, por allá en el 2002 (Segura, 2002). Fue la

primera persona experta en asuntos editoriales que valoró lo que yo estaba escribiendo en algunas revistas y me invitó a que publicara en *Ediciones Kairós*. Y así fue, primero vino ese libro y después otros editados y uno prologado (Segura, 2008) por él. En el 2006 me concedió el honor de editar con él *Ser, hacer y decir: Bases bíblicas de la misión integral* (Padilla y Segura, 2006). Yo siempre de aprendiz y él de experto maestro en asuntos editoriales. Acompañar y apoyar era también otra forma de enseñar. Antes, en el 2002 nos habíamos reunido para diseñar un proyecto editorial que me había encargado *World Vision*: una perspectiva trinitaria de la misión integral de la iglesia. Acordamos que él se encargaría del capítulo sobre el Espíritu Santo, Pedro Arana Quiroz del capítulo del Padre y su otro gran amigo, Samuel Escobar, de Jesús, el Hijo. Ese libro se publicó un año después, en el 2003, con el título *El trino Dios y la misión integral*. Yo seguía aprendiendo y él, entre coincidencias y algunas diferencias, enseñándome.

En el 2004, le envié los capítulos de lo que sería después *Más allá de la utopía. Liderazgo de servicio y espiritualidad cristiana*. Él, con la amabilidad de siempre, lo revisó con la minuciosidad que acostumbraba y, aprovechando que yo iba a estar en Buenos Aires, nos reunimos una tarde en un café (típico café de la capital) muy cerca de la Calle Florida. Ya había revisado mis textos y mirándome de frente me dio la buena noticia de que pronto lo publicaría Ediciones Kairós. Hoy, es mi texto más querido, el que más satisfacciones me ha dado, entre ellas la reciente publicación de su cuarta edición. Fue René Padilla el mentor que me condujo de su mano en estas primeras incursiones como escritor novel. Una vez me dijo que eran más los libros que había promovido entre nuevos escritores que los que había escrito él bajo su nombre. Y me lo decía no como un reclamo a la vida, sino con la satisfacción del que sabe ser maestro y sembrar semillas que dan fruto más allá de su propio plantío.

Conservo notas de varias de sus conferencias y ponencias, sobre el círculo hermenéutico, la espiritualidad en la vida y misión de la iglesia, la evangelización integral y otras más. Atesoro también fotografías de nuestros encuentros, el último en un restaurante japonés de São Paulo, junto al profesor Jung Mo Sung (Universidad Metodista) y los pastores y colegas Welinton Pereira da Silva y Jesiel Carvajal



donde, entre otros temas, le preguntamos acerca de sus posiciones sobre el actual y candente debate sobre moral y diversidad sexual. Pero, sobre todo, guardo el recuerdo de su amistad y de su acompañamiento docente y pastoral. A René Padilla le debo mucho y ésta ha sido otra ocasión para expresárselo.

## Referencias

- Padilla, C. R. y Segura, H. (editores) (2006), *Ser, hacer y decir. Bases bíblicas de la misión integral*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- Padilla, C. R. (2016). *Carta abierta a Harold Segura*, Madrid, Protestante Digital, 30 de octubre de 2016, en: [https://protestantedigital.com/print/40632/Carta\\_abierta\\_a\\_Harold\\_Segura](https://protestantedigital.com/print/40632/Carta_abierta_a_Harold_Segura)
- Segura, H. (2002). *Hacia una espiritualidad evangélica comprometida*, Colección Fraternidad Teológica Latinoamericana #13. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- Segura, H. (2008). *Crónicas de Aparecida. Un pastor evangélico en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*. Buenos Aires: Ediciones Kairós.
- Segura, H. (2016). *Cavilaciones públicas ante mis maestros*, Madrid, Protestante Digital, 22 octubre de 2016, en: [https://protestantedigital.com/magacin/40561/Cavilaciones\\_publicas\\_ante\\_mis\\_maestros](https://protestantedigital.com/magacin/40561/Cavilaciones_publicas_ante_mis_maestros)
- Segura, H. (2017) ¡Bienvenidos al pasado! En solidaridad con el Dr. C. René Padilla, Barcelona, Lupa Protestante, 5 de marzo de 2017, en: <https://www.lupaprotestante.com/rene-padilla/>
- Segura, H. (2018). *Después del coloquio de Sao Paulo. Misión Integral: caminos y perspectivas en el siglo XXI*, Santiago de Chile, Blog de Bernabé, 13 de marzo de 2018, en: <https://www.elblogdebernabe.com/2017/03/despues-del-coloquio-de-sao-paulo.html>

**SALMO DE KAREN JOHANNA  
VIVEROS COLLAZOS<sup>1</sup>**

Jesús, mi amado refugio eres tú,  
en medio de la lúgubre noche y el frío quebrando,  
tu luz ilumina todo mi ser, cada instante te necesita más.

Jesús, eres el aire que me calma,  
el sol que me calienta y la brújula que me guía  
en medio de lo desorientada y despistada que puede resultar mi vida.

Cómo no adorar y contemplar tu hermosura,  
Si desde que me levanto hasta que me acuesto estás conmigo  
y aún cuando duermo, tu amor me acompaña.

¿Podría pensar en soledad? ¿Podría pensar en tormenta?  
¿Podría pensar en alguien que me haga daño?  
Pero jamás podría pensar en que tu misericordia  
y bondad se agotarían por más difícil que resulte cada circunstancia.

Deseo cada día de mi vida poder contemplar tu hermosura,  
reconociendo tu gran amor por mí en medio de todos los que me  
rodean.

---

1 Estudiante de Teología de la UNIBAUTISTA.





# Dos lecturas del paradigma del tamim

DR. FERNANDO ABILIO MOSQUERA BRAND<sup>1</sup>

Recibido: 12.10.2021 / Aprobado: 25.11.2021

## Comprensión de la figura tamim

En esta primera ponencia me propongo examinar el concepto *tamim* (תָּמִים) a la luz de la literatura veterotestamentaria, para determinar tanto el concepto como la caracterología que le adjudica esa sección bíblica al vocablo que estamos examinando.

Una lectura sincrónica veterotestamentaria la podríamos hacer desde uno de cuatro procedimientos: leer el vocablo desde la *Torah*, leerlo desde los *Nebiim*, abordarlos desde los *Ketubim*, o hacer una lectura global veterotestamentaria. Una lectura sincrónica considera los diversos contextos en los que se desarrolla la palabra-concepto que se examina. También una lectura sincrónica se puede realizar a partir del momento en que un vocablo surge, examinando los factores sociológicos, lingüísticos, antropológicos, religiosos y culturales que se coligaron para darle su existencia.

<sup>1</sup> Fernando Abilio Mosquera Brand es Licenciado y Máster en Teología (Th M), Licenciado en Filosofía, Filósofo y Doctor en Filosofía (Ph D) con doble titulación: civil y canónica, graduado con *Magna Cum Laude* de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, *Profesor Emérito* de la FUSBC y autor de siete libros y de varios artículos académicos



Puesto que en este acápite abordaremos dos vocablos-conceptos, permítanme de entrada abordarlos desde su comprensión semántica. Esos vocablos son: arquetipo y paradigma.

**1. Paradigma** es la transliteración del vocablo griego παράδειγμα que significa modelo, ejemplo, lección, prueba. El verbo παραδειγματίζω alude a la parte negativa de este modelo: infamar, poner en la picota pública para escarmiento, exponer a la burla pública.

El diccionario de la Real Academia (Diccionario de la lengua española, Real Academia Española, *paradigma*, <https://dle.rae.es/paradigma/> consultado el 28 de septiembre de 2021 a las 12:21 AM) define paradigma de cuatro maneras distintas:

- a. “Ejemplo o ejemplar”.
- b. “Teoría o conjunto de teorías cuyo núcleo central se acepta sin cuestionar y que suministra la base y modelo para resolver problemas y avanzar en el conocimiento. El paradigma newtoniano”.
- c. “Relación de elementos que comparten un mismo contexto fonológico, morfológico o sintáctico en función de sus propiedades lingüísticas”.
- d. “Esquema formal en el que se organizan las palabras que admiten modificaciones flexivas o derivativas”.

El concepto de paradigma es complejo, ya que el uso del término a menudo depende del área del saber desde el cual se lo mire. Sin embargo, en general se lo entiende como sinónimo de “modelo” o de “ejemplo”. Ése es el significado original de la palabra, proveniente del griego *parádeigma*, o sea, “molde” o “patrón”.

En general, hablar de un paradigma es hablar de algo ejemplar, o sea, de algo característico de una visión o perspectiva, o bien algo que resume un sistema de pensamiento o de hacer las cosas. Dicho muy a grandes rasgos, un paradigma es un modelo. Es por ello por lo que se suele hablar de paradigmas filosóficos, matemáticos, políticos, etcétera.

A lo largo de la historia, las distintas disciplinas y aspectos del saber humano han operado de acuerdo con muy distintos paradigmas;



esto es, a diferentes modos de proceder y de pensar. Pero a medida que nuevos descubrimientos o desarrollos fueron posibles, la capacidad humana para el razonamiento permitió demoler las viejas estructuras y edificar unas nuevas, lo cual se traduce en un cambio de paradigma (*Paradigma*, en <https://concepto.de/que-es-paradigma/> consultado el 28 de septiembre de 2021 a las 12:30 AM.)

**2. Arquetipo** es la transliteración del vocablo griego ἀρχέτυπον, el cual está constituido por los vocablos avrch, que significa comienzo, origen, principio, fundamento y tu,poj palabra polisémica que tiene múltiples significados: tipo, marca, huella, imagen, figura, carácter, modelo, ejemplo, tipo. Un arquetipo es un elemento o factor primordial, del cual se derivan otros elementos. Puede ser entendido como el origen de todos los orígenes.

Un arquetipo es el primer modelo de alguna cosa. El concepto, en este sentido, puede vincularse a un prototipo: el molde original en que se produce por primera vez un objeto.

Los arquetipos son patrones de los cuales derivan otros elementos o ideas. Puede tratarse de algo físico o simbólico, siempre capaces de generar algo más a partir de sí mismos.

También puede considerarse al arquetipo como un ejemplo. A partir del arquetipo, se moldean conductas y modos de pensar que se construyen por imitación o en búsqueda de semejanza. (Definición de arquetipo, en <https://definicion.de/arquetipo/> consultado el 28 de septiembre de 2021 a las 6:18 PM)

Arquetipo “representa aquello que es ejemplar, aquello que muestra lo ideal o lo que debería ser, es decir, un modelo, de lo cual se desprenden otras ideas, conceptos, objetos o copias. Puede ser algo tangible o intangible (simbólico), pero siempre tiene la capacidad de generar otras cosas a partir de sí mismos” (Arquetipo, en <https://conceptodefinicion.de/arquetipo/> consultado el 28 de septiembre de 2021 a las 6:23 PM).

De este ítem abordaremos tres asuntos:



\*Dios arquetipo de toda perfección

\*El **אֱלֹהִים** en el proyecto misionero de Dios

\*El ser del **אֱלֹהִים**

## Dios arquetipo de toda perfección

Hablar de **אֱלֹהִים** indefectiblemente nos traslada a una causa eficiente que se presenta como arquetipo de toda perfección (gr. *πλήρωμα/τελειότης*). Ese arquetipo concretiza la bondad, la integridad y la perfección en grado sumo. El **אֱלֹהִים**, como paradigma de conducta íntegra, deriva de un arquetipo que constituye la perfección en grado sumo (*πλήρωμα*). La teología ha acuñado unos términos a través de los cuales expresa esa perfección en grado sumo. Tales términos son *omnipresencia*, *omnisciencia* y *omnipotencia*. Estos vocablos recogen todos los demás atributos que las Sagradas Escrituras predicán de Dios.

A Dios se le ha conceptualizado como una idea (idea, efecto de *εἶδος*, cuyos significados son: visión, idea, representación, imagen. De este vocablo se desprende *ἰδέα*, vocablo que alude a apariencia, aspecto, forma, carácter, opinión, arquetipo ideal), y con esto nos ubicamos en la metafísica natural, de la cual se desprenden la idea de Dios abordada desde la filosofía y la idea de Dios abordada desde la teología natural. Así, entonces, una persona bien podría pensar en Dios como una idea que se desprende de la razón con efecto de una ley natural, y también como una idea que se desprende de lo que se ha denominado *revelación natural*.

Pero Dios puede ser entendido más allá de una idea, para lo cual el individuo puede hacer uso de la revelación especial, la cual se encuentra consignada en las Sagradas Escrituras, donde se devela el carácter de Dios. Y a partir de la revelación bíblica el sujeto puede elaborar un “discurso” acerca de Dios. Ese discurso le permite contemplar al Señor como el *Arquetipo del אֱלֹהִים*.

Por cuestión de tiempo sólo vamos a presentar unas breves notas acerca del ser de Dios que lo referencian como el *Arquetipo del אֱלֹהִים*.

Dios es un ser comunicable y comunicativo. Como ser comunicable, el hombre puede conocerlo, acercarse a él, hablar



con y de él, y entrar en comunión con él. Como ser comunicativo-relacional, él se comunica con sus criaturas a través de la revelación natural y de la revelación especial. De ninguna manera Dios es un *Deus absconditus*, ἄγνωστος θεὸς para los hombres, tal como lo percibieron los griegos (Hch 17: 23); es decir, Dios desconocido; sino un *deus revelatus*. Pablo expresa que Dios se ha dado a conocer a través de la naturaleza (revelación natural, Hch 14:17; Ro 1: 18-32. cf Sal 19: 1-6). Esta revelación natural se encuentra consignada en: la creación, en la historia y en la conciencia. Esta revelación natural también ha sido denominada *revelación general*. También Dios se ha revelado extraordinariamente. Esta forma de revelación se ha denominado *revelación especial*.

Dios se hizo manifiesto a través de la revelación, entendida ésta como mecanismo de auto-desvelamiento de Dios, como ser *apofántico*<sup>2\*</sup>, en contraposición al concepto de un dios *apousántico*<sup>3\*\*</sup>, esto es ausente, como lo presenta el Deísmo. O en contraposición al *deus ex machine*<sup>4\*\*\*</sup> (ἄπὸ μηχανῆς Θεός, *deus ex machina*) representado en el teatro griego (cf. *Medea* de Esquilo; Horacio, en su obra *Arte Poética* también se opone al *deus ex machina*, donde conceptualiza que “un dios” nunca intervenga: excepto que el desenlace requiera de un juez divino).

Contrario al dios greco-romano, dice Evode Beaucamp (1988) que el “Dios de la Biblia, no es solamente el Dios que sale de su silencio para responder finalmente al grito de la humanidad; es también una voluntad operante y su acción es una sacudida” (p.14). Es un Dios que se manifiesta, que responde a las necesidades del ser humano, que proyecta a la humanidad hacia su propósito eterno y a la liberación total y final de ésta.

El Dios revelado y presentado por la Biblia es soberano en sus categorías de δεσπότης y παντοκράτωρ, además, es poderoso, creador, transformador, revitalizador, santo, justo, absoluto, eterno, omnicomprendivo, infinito, espíritu puro, a quien no se puede conocer, pero a

2 \*Apofántico viene del verbo griego ἀποφαίνω cuyos significados son: mostrar, declarar, dar a conocer, revelar, descubrir. Apofántico significa lo que se muestra, lo que se da a conocer.

3 \*\*Viene de avpousi, a que significa ausencia'

4 \*\*\*dios surgido de la máquina.



la vez es cognoscible; de quien no se puede predicar, pero a la vez es un ser predicable; es decir, estamos llamados a conocerle y a predicarlo. Es un ser eterno, trascendente, pero interviene en el tiempo y en el espacio para hacer historia y para dirigirla hacia la finalidad que él mismo le ha trazado. Y, para no presentar una lista larga de sus atributos, simplemente afirmemos que posee en grado sumo todos los atributos de bondad, de perfección, de justicia, de poder y de santidad jamás imaginados por la mente humana.

El Dios de la Biblia tiene genuino interés por el individuo en particular y en la raza humana como totalidad creada.

βλέμμα, que significa: mirada, ojeada, vista; por tanto, lo que se ve, y ésta viene del verbo βλέπω y significa ver, mirar, observar, percibir). El sustantivo πρόβλημα como tal no se encuentra en el NT. En el mundo greco-romano significó lo que sobresale, lo que se destaca, además, llegó a significar: abrigo, defensa, armadura, cuestión propuesta. De este último significado se deriva problema como asunto por resolver. Πρόβλημα, como asunto por resolver dada la inmensa incapacidad que tiene el hombre de acercarse *per se* a Dios, como μὴ στήριον insoluble por comprender. Πρόβλημα, en tanto que es el Infinito, Inmutable, Insondable, Incomprensible, e Inefable, a quien el hombre fallidamente trata de convertir en objeto de estudio, de quien el hombre racionalmente pretende elaborar un discurso, un *logos*, sobre quien pretende el humano teorizar. Con base en sus elucubraciones racionales organiza disputas, debates y pretende tener razón sobre sus teorías, análisis y conclusiones, a las que convierte en *ortodoxia*, entre tanto las conclusiones divergentes de los otros las reputa como *heterodoxia*.

Este ser extraordinario ha diseñado un proyecto misionero para restaurar la creación de la alienación a la cual fue sometida. Este proyecto se concretiza en la raza humana. Para que este propósito misionero se pueda realizar, Dios ha vocacionado a ciertos hombres para cumplir a través de ellos la misión salvífica.

## El tamim en el proyecto misionero de Dios

El Antiguo Testamento registra fenomenológicamente *el ser y el deber ser* de un pueblo que constituye un *reino sacerdotal* (תְּלִמִּים)



(מִיִּהְיֶה) y un *pueblo santo* (שׂוֹדֵק יִגְ) - Ex 19:6; Dt 4:20; 7:6; 14:2; 26:18. Este שׂוֹדֵק יִגְ ha recibido la misión de desarrollar el proyecto misionero de Dios entre los *goyim* (cf 1 Ped 2:9,10). Este pueblo santo ha sido denominado por Dios como *qahal santa* (קָהָל שְׂדֵק), la cual sería representada por individuos que tendrían condiciones extraordinarias para que fueran sus representantes, y por tanto sus rostros visibles. Estos individuos han recibido distintos apelativos, los cuales englobaré, en esta disertación, con el nombre de תַּמִּים, sustantivo que recoge las demás características que registra la *Tanaj*.

¿Existe algún propósito teleológico por el cual Yahweh crea un מִיִּהְיֶה תְּכַלְמֵם un שׂוֹדֵק יִגְ y una קָהָל שְׂדֵק? Como quiera que Dios es un excelente οἰκονόμος, todo lo hace teleológicamente, así, entonces, Yahweh tiene un propósito redentor tanto para el κόσμος creado por él, como para la raza humana (מְדַאָּה), a ese propósito lo llamaremos proyecto misionero. Y para desarrollar ese proyecto misionero, ha formado un pueblo santo, el mismo que constituye el reino de sacerdotes y la *qahal qodesh*. Entonces ubiquemos al תַּמִּים en el proyecto misionero de Dios.

**1. Creación y misión.** El acto creador de Dios no sólo expresa la soberanía, majestuosidad y potencia divinas, no sólo trae a la existencia lo que no existe, sino que a la vez es un acto misionero. Es misionero en tanto que Dios hace la creación en él, por él y para él (cf. Col 1:15-23). Él se regocija en su creación y ésta se sustenta de la providencia divina, así que el Dios trino tiene una misión que cumplir en su universo. De acuerdo con Pablo (Ro 1:18-21), la creación es una misionera que predica la existencia de Dios, a través de lo que se ha denominado revelación natural, de la cual se desprende la teología natural.

La creación es la manifestación del inmenso e inimaginable poder de Dios. La creación, entonces, es evidencia de la existencia de un ser increíblemente poderoso y sublime.

La creación, por proceder de Dios es eminentemente teleológica, es decir, fue creada no sólo de acuerdo con el diseño divino, sino con un fin o con fines específicos. Dios quiso traer a la existencia la vida en diferentes formas: vida angélica, humana, animal y vegetal, además de cualquier otra forma de vida desconocida por nosotros.



La vida que Dios trajo al universo estaría en perfecta armonía con él, por tanto, sería una vida que viviría en función de Dios y en completa dependencia de él. Así, el universo incorporaba en sí mismo la misión divina: salió de Dios y viviría en armonía y dependencia de Dios. De esto se puede concluir que el universo es misiológico por diseño divino.

Los cielos, como *shamayim* (שָׁמַיִם), cumplen con la función de contar la gloria de Dios (כְּבוֹד). El espacio sideral proclama a cuantos lo observen el ser ignoto de Dios, a través de la manifestación de su gloria, la cual es la manifestación visible del ser escondido de Dios, es el libro natural escrito por Dios para ser leído por todas sus criaturas, incluyendo la raza humana.

Estas proclamaciones son transmitidas día y noche a los humanos en un lenguaje no verbal sino testimonial. Ese testimonio es lo suficientemente contundente como para que el hombre se persuada de la magnificencia de אֱלֹהִים. La revelación natural proclama a los hombres:

**\*Su naturaleza invisible** (ἀόρατος). La naturaleza invisible de Dios alude al hecho de que a Dios no se le puede percibir de manera natural, se hacen necesarias dos mediaciones para que lo podamos percibir: Por un lado, es necesaria la revelación y por otro lado es indispensable la transformación de nuestro ser para que podamos percibir a Dios. Sin embargo, lo que puede ser percibido por el entendimiento humano, Dios lo reveló a través de la creación.

**\*Su eterno poder** (ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις). Las potencialidades de Dios son eternas. Por potencialidades quiero expresar la infinita capacidad que tiene Dios para obrar. Su poder activo es extraordinariamente eficaz para producir todo lo que él en su diseño eterno y en su soberanía ha dispuesto hacer. Esa incomprendible, inmensa e inefable capacidad está manifestada en la creación.

**\*Su deidad** (θειότης). La creación es teísta, en tanto que afirma y proclama la existencia de un ser inefablemente poderoso que es Dios y Señor de todo. La creación proclama al hombre que Dios existe y que está presente en ella, dirigiéndola y gobernándola.

**2. Abraham y el proyecto misionero de Dios.** Desde la eternidad, Dios determinó redimir al hombre a través de su amado Hijo Jesucristo, pero ese proyecto tendría un estadio previo: el Pueblo de Israel, como pueblo del pacto del cual procedería el Mesías. El pueblo de Israel procede de los lomos de Abraham, con quien Dios hizo un pacto (Gen 12:1-9).

Tal vez el primer תַּמִּים que comenzó a proclamar a Yahweh fue Set, de quien se dice que a partir de él “los hombres comenzaron a invocar el nombre de Jehová” (Gen 4:26)

(הָוֵהוּ מְשַׁבְּ אֲרָקֶל לְחַוָּה). El próximo תַּמִּים que proclamó la palabra de Yahweh fue Noé (Gen 6:9-22). Después del diluvio (לִיבְבַתָּה) ) aparece en el escenario misionero Abraham, quien constituyó el proyecto misiológico de Dios en el AT, toda vez que en él serían benditas todas las familias de la tierra. Él fue constituido profeta en tanto que él permanecía delante de Dios y él encarnó la misión veterotestamentaria. Él como el Padre de Israel, estaba llamado él y su descendencia a traer a las naciones al seno de Yahweh. La misión consistía en hacer prosélitos a las naciones de la faz de la tierra, labor que fue continuada a través de la proclamación profética y de los sabios, cuyo punto de llegada fue Cristo.

Así, al תַּמִּים le correspondía desarrollar y hacer avanzar con toda la comunidad yavista, el proyecto salvífico de Yahweh. Tal misión requería que el pueblo misionero encarnara el carácter santo de Yahweh para procurar la conversión de los pueblos gentiles.

## El ser del tamim

Este ítem lo abordaremos en dos subtemas:

\*Exploración de la caracterología del תַּמִּים

\*Arquitectónica de las virtudes del תַּמִּים

### 1. Exploración de la caracterología del תַּמִּים

Estando Abraham en Hebrón y a la edad de noventa y nueve años, Dios le hizo la siguiente exigencia: “*Yo soy el Dios Todopoderoso; anda delante de mí y sé perfecto, y pondré mi pacto entre mí y ti, y te multiplicaré en gran manera.*” (Gen 17: 1, 2). En este requerimiento



se establece un paradigma: el *tamim* (טָמִיִּם), como sujeto íntegro, perfecto, virtuoso, correcto. Esta es quizá la primera exigencia que, según registra la Biblia, Dios le hace al hombre que pretende estar delante de él. La rectitud será una cualidad que estará presente en todo hombre y mujer que pretende ser ejemplo de virtud. Esta rectitud hará que el individuo sea *tsadiq*, es decir, que ajuste su vida a los preceptos divinos.

Cuando Dios va a hacer un requerimiento a un individuo o a una comunidad, suele identificarse. Esta pedagogía divina se observa en los encuentros que Yahweh tuvo con Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, Con Israel en el Sinaí, etc. De acuerdo con el criterio de Yahweh, era imprescindible que Abraham tuviera un concepto claro acerca de Dios, toda vez que el futuro de la comunidad hebrea dependería tanto del concepto que tuviera de Dios como de la obediencia que les profesara a sus preceptos.

Tener concepto claro acerca de Dios no sólo es un elemento definitorio, sino que permite que la historia, la vida y el hombre tengan una nueva significación. Nuestra teología, nuestras comunidades eclesiales y nuestra vida dependerán, en gran medida, del concepto que tengamos acerca de Dios. Esta es una verdad válida universalmente en toda comunidad teísta: lo es hoy, lo fue en la Iglesia Primitiva, fue evidente en el Yahvismo, y fue cierto en la vida del Patriarca Abraham, lo cual nos lleva al texto bíblico inicial.

El Texto Masorético (TM) presenta a Dios como אֱלֹהֵי שָׁדַי, el cual es un epíteto que utiliza el AT para describir la grandeza y majestuosidad de Dios, alude al Dios todo poderoso, al Dios omnisciente quien hizo los cielos y la tierra. Esta expresión alude a toda la complejidad del poder y de la soberanía de Yahweh.

El TM presenta a Dios como aquel a quien pertenecen el cielo y la tierra (Sal 24: 1), el dueño absoluto de todo, el Santo por antonomasia, el alto (רָם) y sublime (נֹשָׂא) (Is 6: 1), *Adonay* (אֲדֹנָי), el Rey (מֶלֶךְ), *El Elyon* (אֵל עֵלְיוֹן), *Yahweh Tsebaoth* (יְהוָה צְבָאוֹת). Todos estos epítetos están contenidos en la expresión *El Shaddai*. Yahweh se asegura de que Abraham tenga bien claro quién es aquel que le está haciendo el requerimiento, el cual demarcará los límites de la historia e introducirá un nuevo elemento en el futuro de la humanidad.



אֵל שְׂדֵי requiere de Abraham perfección e integridad, ambas cualidades como *conditio sine qua non* del pacto que Dios celebraría con el Patriarca.

La raíz תָּמַם, de la cual procede תְּמִיּוּם, tiene como idea fundamental perfección, integridad, irreprensibilidad, virtud, ser completo y estar terminado. De esta raíz se desprenden los vocablos: מָחֵם cuyos significados suelen ser: incolumidad y cosa sana; הֵם todo, totalidad, integridad, perfección, plenitud, inocencia, dicha, piedad, sencillez; הֵם, entero, completo, todo, perfecto, sin tacha, piadoso, culto, tratable, afable. תְּמִיּוּם, integridad y תְּמִיּוּם.

Desde la perspectiva de los adjetivos vistos, el íntegro es una persona honrada, dulce, inocente, en cuyo corazón no hay altivez, pues su ser se caracteriza por la sencillez y humildad, es una persona sosegada y mesurada, lo cual es altamente benéfico para la comunidad yahvista. Pero sobre cualquier característica está la integridad, como virtud destacable. El תְּמִיּוּם es íntegro en toda su forma de vivir.

Estos vocablos integran dimensiones morales, éticas, estéticas, espirituales, relacionales y políticas. El anterior aserto no puede ser mirado como una hipérbole, toda vez que el efecto de ese grupo de palabras tiene su punto de llegada en la espiritualidad, en la religiosidad, familia, sociedad, y relaciones laborales y políticas.

El תְּמִיּוּם lo es en tanto que corresponde al perfil trazado por Yahweh, quien es santo y puro. La santidad (קִדְּוָה) como cualidad trascendental e inalienable de Yahweh es un referente modélico para todo aquel que se acerque a él. Es en este orden de ideas donde y cuando surge la exigencia “*Santos seréis, porque santo soy yo Jehová vuestro Dios.*” (Lev 19: 2). “*Porque yo soy Jehová vuestro Dios; vosotros, por tanto os santificaréis, y seréis santos, porque yo soy santo; así que no contaminéis vuestras personas con ningún animal que se arrastra sobre la tierra*” (Lev 11: 44). El requerimiento obedece al hecho de que todo aquel que se acerca a Dios debe ser compatible con su carácter, propósito y pureza.

El תְּמִיּוּם ostenta la misma reputación del אֲשֶׁרֵי, bienaventurado (Sal 1), debido a que ambos son צְדִיקִים. El *tamim* es Justo, y éste es *ashrey*, es dichoso, ya que obtiene el favor de Yahweh. Esta correlación se



encuentra atestiguada en la evaluación que hace el hagiógrafo acerca de Noé, quien era varón justo y perfecto (נֹחַ אִישׁ צַדִּיק תָּמִים).

De acuerdo con el relato de Gen 6: 9 Noé era justo porque era תָּמִים. Y como tal caminó con Dios. El vocablo “caminar” (הִלְךְ) es un hebraísmo que alude a la conducta. Es decir, la conducta de Noé se conformaba a las prescripciones divinas, por esa razón era תָּמִים y era *tsadiq*. El texto afirma que Noé era perfecto entre la gente de su generación (דֹּר). En este pasaje se combinan *tsadiq* (צַדִּיק) y *tamim* (תָּמִים).

En Gén 20: 5, 6 (se refiere al episodio entre Abraham y Abimelec) la raíz *tam* se traduce como sencillez para referirse a la pureza del corazón (בְּתָם לִבְבִּי). Abimelec le dice a Dios que se allegó a Sarai con sencillez y limpieza y Dios le responde que él sabe que Abimelec lo hizo con integridad de corazón.

La importancia de esta cualidad se deja ver en el hecho de que una de las piedras utilizada por el sacerdote para descubrir la voluntad de Yahweh llevaba un nombre que se desprendía de *tom*, me refiero a *tumim* (תָּמִים), cuyo significado es integridad (Ex 38: 30; Lev 8: 8).

En la literatura poética se relievra la figura hierática del תָּמִים, de tal manera que Yahweh lo cuida (שָׁמַר), Sal 37: 37, y el *shalom* (שָׁלוֹם) será una característica inalienable de su ser; la esposa amorosa y fiel del libro *Shir has Shirim* es presentada como una paloma perfecta (תָּם), Cant 5: 2; 6: 9.

En Ex 12:5 תָּמִים se utiliza para caracterizar al cordero que los israelitas debían ofrecer en sacrificio. El cordero tenía que ser perfecto (תָּמִים), lo cual implicaba que no podía tener ningún defecto físico. Así que aquí תָּמִים implica ausencia de defectos físicos. Esta misma exigencia se encuentra en Lev 1:3,10; 3:1; 4:3,23,28,32; 5:15,18; 6:6; 9:2,3.

La misma característica se exige a los carneros que serían utilizados en la consagración sacerdotal. Ellos tenían que ser sin defectos (תָּמִים). Sin defectos es la traducción del vocablo hebreo *temimim*, el cual es un adjetivo masculino plural procedente de תָּמִים.

En Deuteronomio 18:13 se le pide al pueblo de Israel que sea perfecto delante de Jehová su Dios (תָּמִים תִּהְיֶה עִם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ). Esta exigen-

cia debe ubicarse en su contexto, para poder comprender lo que Dios le pide a su pueblo. He aquí el contexto:

*Cuando entres a la tierra que Jehová tu Dios te da, no aprenderás a hacer según las abominaciones de aquellas naciones. <sup>10</sup>No sea hallado en ti quien haga pasar a su hijo o a su hija por el fuego, ni quien practique adivinación, ni agorero, ni sortilego, ni hechicero, <sup>11</sup>ni encantador, ni adivino, ni mago, ni quien consulte a los muertos. <sup>12</sup>Porque es abominación para con Jehová cualquiera que hace estas cosas, y por estas abominaciones Jehová tu Dios echa estas naciones de delante de ti. <sup>13</sup>Perfecto serás delante de Jehová tu Dios. <sup>14</sup>Porque estas naciones que vas a heredar, a agoreros y a adivinos oyen; mas a ti no te ha permitido esto Jehová tu Dios.” (Dt 18: 9-14)*

Perfecto en este contexto significa no practicar los pecados que cometían las naciones cananeas.

Según proverbios, los pecadores tienen la consigna de tragarse entero al justo (Prov 1:12). Entero es la traducción de la palabra תמים. Según este mismo libro, los rectos (ישרים) habitarán la tierra y los perfectos (תמימים) permanecerán en ella (Prov 2:21). Recto es la traducción del vocablo hebreo *yashar* (ישר) cuyos significados son: recto, justo, bueno. En Proverbios 28:10 se afirma que los perfectos (תמימים) heredarán el bien. En Proverbios 28:18 el sabio declara que el que anda en integridad (תמים) será salvo.

Dios adecúa a los hombres, a quienes llama, para que respondan moral y espiritualmente a las exigencias de “*sed santos porque yo soy santo*”. Si la santidad es una cualidad inalienable de Dios, los hombres que se acercan a él deben compartir con él esta misma cualidad.

## 2. Arquitectónica de las virtudes del *tamim*

Algunos de los ejemplos más destacados de תמים en el AT son fácilmente identificables: Noé, Abraham, Job, José, Moisés, Daniel, de David, la Escritura dice que era conforme al corazón de Dios, los profetas de Yahweh engrosan la lista de los תמים veterotestamentarios.



El Antiguo Testamento ubica como sujeto paradigmático al *Tsadiq* que a la vez es תמים, toda vez que su respuesta de obediencia al Pacto firmado con Yahweh garantiza la solidez y permanencia de la comunidad en un contexto que le es hostil. Este תמים es *tsadiq* en tanto que ubica en su perspectiva correcta tanto la *mishpat* como la *tsedaqah* y el resultado de establecer la justicia en el epicentro mismo de la sociedad garantiza el *shalom*, es decir, la paz. Es interesante observar que תמים y *shalom* comparten el hecho de que en su significado más profundo ambos vocablos apuntan a integridad.

El anterior comentario nos permite elaborar una especie de arquitectónica de los elementos caracterizadores del תמים, los cuales son complementados por la lista que aparece en Job 1 y 2.

Tamim

Rectitud

Santidad

Ashrey

Justicia/tsadiq

Alejamiento del mal

Temor de Dios

A la comunidad yahvista, al reino sacerdotal, a la nación santa, se le pide que haga contracultura, que rompa con los esquemas religiosos, tales como sacrificios a ídolos, sacrificios a demonios (Lev 17:7) culto a la fertilidad y sacrificios humanos, espiritismo (Lev 20:27); que rompa con la práctica de contraer matrimonios mixtos (Ex 34:15-17), y con otras prácticas que están consignadas en Lev 18. Estas rupturas radicales serán necesarias toda vez que los hebreos encarnaban la santidad y la majestuosidad de Yahweh; por tanto, tenían que estar a la altura de su Dios. Estas rupturas se hacían necesarias toda vez que el תמים estaba envuelto en una cultura sincretista, y religiosa y éticamente pluralista.

Quien pretenda representar los intereses de Dios en la comunidad política, quien pretenda ser ministro de Dios, quien pretenda ser profeta, quien pretenda hablar en nombre de Dios, insoslayablemente debe ser תמים, y consecuentemente, romper con los parámetros morales y espirituales de su día.



## La figura del tamim en una sociedad secularizada

En esta segunda entrega abordaremos los siguientes asuntos:

- \* Concepto de integridad.
- \* Retos provenientes de la secularización.
- \* El תמים y la contracultura.

Hay dos distintivos caracterizadores del תמים. Uno de esos distintivos alude a su carácter y el otro a su actuación. Esos distintivos son integridad y hacer contracultura. Iniciemos con el concepto de integridad.

### Concepto de integridad

De entrada, quiero presentar mi propia perspectiva respecto al concepto integridad, y esto como punto de partida de mi discurso: Integridad es la armonía moral que existe entre el pensamiento, las palabras y las acciones del individuo, esto implica que en el ser íntegro no hay fisuras morales entre lo que piensa, dice y hace. Esta integridad sólo es posible obtenerla por la mediación del Espíritu de Dios. Este acercamiento con respecto al תמים va en dirección contraria a lo que Jean Baptiste Alphonse Karr expresó “cada hombre tiene tres caracteres: el que exhibe, el que tiene, y el que cree que tiene” (Frase de Jean Baptiste Alphonse Karr, en <https://akifrases.com/frase/170840/> consultado el 4 de octubre de 2021 a las 10:48 AM).

En el תמים no se presenta esa tricotomía, toda vez que la integridad es su enseñanza y distintivo caracterizador, por tanto, tal incoherencia desaparece de su vida.

Presentado el anterior aserto, el cual funge como punto de partida de nuestra comprensión, abordemos el concepto de integridad, para lo cual, retomaremos elementos ya presentados.

Como vimos, la raíz תמם, de la cual procede תמים, tiene como idea fundamental perfección, integridad, irreprehensibilidad, virtud, ser completo y estar terminado.

Conceptualmente hablando, esta raíz tiene la misma connotación de la raíz שלם de donde se desprende el vocablo שלום que significa



prioritariamente integridad, bienestar, felicidad, salud, seguridad, amistad. La relación con Yahweh producía estos estados evocados por estos significados.

Así que שְׁלֹמֹה como integridad, como incolumidad del ser, como sosiego tiene las mismas connotaciones de תְּמִימִים. Por tanto, cuando hablamos de שְׁלֹמֹה y תְּמִימִים estamos evocando el concepto integridad. Ahora bien, la integridad, combina coherente y eficientemente algunas áreas que rigen la vida de una persona: voluntad, pensamiento, lenguaje y conducta (θέλησις, νοῦς/λόγος y παραῖξις).

Integridad deriva de la palabra de origen latino *integrītas* o *integrātis*, que significa totalidad, virginidad, robustez y buen estado físico.

Integridad deriva del adjetivo *integer*, que significa intacto, entero, no tocado o no alcanzado por un mal. Observando las raíces de este adjetivo, éste se compone del vocablo *in-*, que significa no, y otro término de la misma raíz del verbo *tangere*, que significa tocar o alcanzar, por lo tanto, la integridad es la pureza original y sin contacto o contaminación con un mal o un daño, ya sea físico o moral.

Así, integridad se refiere a la calidad de íntegro y también puede referirse a la condición pura de las vírgenes, sin mancha. La integridad es el estado de lo que está completo o tiene todas sus partes, es la totalidad, la plenitud. Lo íntegro es algo que tiene todas sus partes intactas o puras. (Significado de integridad, en <https://www.significados.com/integridad/> consultado el 25 de agosto de 2021 a las 11:05 PM)

El *Diccionario Perspicacia* comprende integridad como entereza moral, probidad, inculpabilidad y honorabilidad.

Las palabras hebreas relacionadas con la integridad (*tom*, *tum-máh*, *tam*, *ta-mím*) comparten el significado primario de lo que es “completo” o “entero”. Compárese con (Levítico 25:30) «Y si no fuere rescatada dentro de un año entero, la casa que estuviere en la ciudad

amurallada quedará para siempre en poder de aquel que la compró, y para sus descendientes; no saldrá en el jubileo». (Josué 10:13) «Y el sol se detuvo y la luna se paró, Hasta que la gente se hubo vengado de sus enemigos. ¿No está escrito esto en el libro de Jaser? Y el sol se paró en medio del cielo, y no se apresuró a ponerse casi un día entero». (Proverbios 1:12) «Los tragaremos vivos como el Seol, y enteros, como los que caen en un abismo». *Ta-mím* se usa varias veces para referirse a la integridad física, o salud, y a la ausencia de taras, por ejemplo, en las víctimas de los sacrificios. (Éxodo 12:5) «El animal será sin defecto, macho de un año; lo tomaréis de las ovejas o de las cabras». (Éxodo 29:1) «Esto es lo que les harás para consagrarlos, para que sean mis sacerdotes: Toma un becerro de la vacada, y dos carneros sin defecto». (Levítico 3:6) «Mas si de ovejas fuere su ofrenda para sacrificio de paz a Jehová, sea macho o hembra, la ofrecerá sin defecto». Pero con más frecuencia estas expresiones denotan entereza moral, inculpabilidad. (Integridad, en <https://www.bibliatodo.com/Diccionario-biblico/integridad/consultado> el 25 de agosto de 2021 a las 11:00 PM)

Sinteticemos de forma sencilla el concepto de integridad, de la siguiente manera: integridad es la armonía que hay en el sujeto entre su voluntad, pensamiento, lenguaje y acciones; alude al logro de cierto grado de perfección, irreprehensibilidad, virtud, virginidad del ser, y a estar completo y terminado.

## Retos provenientes de la secularización

El תמים está ubicado en tiempo y espacio concretos, lo que hace que su entorno ejerza sobre él influjos, contra algunos de los cuales debe luchar. El תמים está inmerso hoy en una sociedad altamente secularizada, lo cual, si bien trae sus ventajas, le representa desafíos enormes que debe afrontar con responsabilidad, prudencia, inteligencia y sabiduría. Demos un breve vistazo tanto al concepto como al devenir del secularismo.



*Secularis, saeculare, saeculum* y *seculórum* son vocablos latinos de donde se desprenden las palabras secularismo, secularización, secularizado, secularizar y secular. Las expresiones latinas aluden a siglo, mundo y a la duración de la vida de un individuo; también llegó a significar época o período. Así que estos vocablos señalan el presente orden de cosas, la época hodierna.

Los etruscos (Tomado de <http://es.wikipedia.org/wiki/Saeculum/> consultado el 20 de agosto de 2021 a las 3:00 PM), quienes, se cree, usaron por primera vez el vocablo *saeculum* para indicar la duración de un acontecimiento, consideraban que cada *saeculum* daba origen a una era, a un nuevo período. Además, creían que “los dioses habrían dispuesto un número finito de *saecula* para cada pueblo o civilización; los mismos etruscos, por ejemplo, habrían recibido diez *saecula*”.

Con el vocablo *saeculum* se quería aludir a un determinado período que vivía la sociedad, por lo que de él se derivó el término secular para identificar lo que pertenece al presente estado de cosas, y consecuentemente a lo mundano, esto es a lo que concierne al mundo. Su uso no implicaba necesariamente lo opuesto al orden espiritual, solamente aludía a los acontecimientos caracterizadores de un determinado período.

El diccionario de la lengua española (Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española. Tomo II. 22ed. p 1383) define *secularidad* como “Independencia de los asuntos públicos en relación con los religiosos.... Condición común de lo laico en contraposición a lo eclesiástico.” Y define secularizar como “hacer secular lo que era eclesiástico”.

La secularización es un fenómeno complejo, cuya complejidad hace muy difícil reducirla a una definición que satisfaga las exigencias intelectuales de los académicos. De esta declaración se infiere que de aquella se pueden hacer múltiples lecturas (Schillebeeckx, 1970), dos de las cuales son:

a) **Comprensión inmanente.** Se refiere a su intrínseca relación con la realidad existente, sin ninguna conexión con aspectos religiosos o transcendentales, de la cual da fe E. Schillebeeckx (Edward Cornelis Florentius Alfonsus Schillebeeckx), quien presenta una semblanza dialéctica de su devenir conceptual. Dada la importancia de



la posición del autor ya referido, tomaremos una cita, *in extenso*, extraída de su pensamiento:

De hecho, el significado primordial e inmediato de “secularización” no tiene nada que ver con la religiosidad. Se trata ante todo y fundamentalmente de una transformación radical de la relación del hombre con el mundo. Antiguamente, el hombre consideraba a la naturaleza como una realidad que lo dominaba: se sentía perdido, o al abrigo, de esta naturaleza insondable, frente a unas fuerzas misteriosas. El mundo le inspiraba temor y respeto. Sin embargo, la naturaleza era también una madre tierna. Por eso, el hombre religioso la experimentaba fácilmente como una realidad *numinosa*<sup>5\*</sup>: en el relámpago, en el trueno y en el huracán, o en el murmullo del viento, los antiguos reconocían la cólera o el soplo bienhechor de Dios, y los judíos, su historia de salvación. La naturaleza reflejaba directamente el *kabod*, la gloria de Yahvé. Pero en la era de las ciencias y de las técnicas, el mundo aparece de una manera muy distinta: ahora es la naturaleza humanizada por el trabajo del hombre; manifiesta la gloria del hombre que lo ha hecho o la sombra del hombre que lo ha deshecho. Antes, se consideraba a la naturaleza como divina y luminosa; se veía en ella directamente los “*vestigia Dei*”. Ahora, cuando se ve sometida a las técnicas científicas, ya no es más que un simple material en las manos del hombre creador: el mundo es la naturaleza en cuanto que lleva consigo los “*vestigia hominis*”. (pp. 185-186)

Esta visión remite al hombre a la naturaleza, y la naturaleza al hombre. Entre los dos se da una co-relación de existencia-dependencia-cuidado (*epiméleia*, ἐπιμέλεια\*\*); *recíproca*).

---

5 \**Numinoso* proviene de “*numen*” (‘presencia’, plural *numina*) [el cual] “es un término latino que se refiere a una deidad o divinidad, en el sentido de fuerza, poder y voluntad. La palabra *numen* también se usa para referirse al ingenio poético, mirándole como una deidad que inspira al poeta sus composiciones (del mismo modo que la musa.” Extraído de <http://es.wikipedia.org/wiki/Numen> (Bordas, Luis. *Diccionario manual de la mitología* -Barcelona: 1855-, p. 132)



El hombre objetiva el mundo y se subjetiva a sí mismo. Schille-beckx, entonces, concluirá que “este tránsito del cosmocentrismo al antropocentrismo significa que el mundo *teofánico* de antaño es ahora un mundo *hominizado* en el sentido positivo o negativo del término” (p.187). El individuo se sentirá el centro del mundo, con lo cual hay una nueva comprensión, y por tanto, una nueva interpretación tanto de la realidad, como del papel que juega en el orbe terráqueo porque el hombre se convierte en creador, al transformarse de criatura a ser el *demiurgo* del universo. Así, el *bara’* divino se transmuta en *’asah* humano, el acto creador ya no se referirá a Dios, sino al hombre, como una consecuencia de su *vita activa*, manifestada en las tres grandes actividades que desarrolla el hombre: labor, trabajo y acción<sup>6\*\*\*</sup>, según el dicho de Hannah Arendt.

b) La segunda lectura (**comprensión trascendente**) está concebida como ruptura con lo religioso. Así, entonces se hablará de mundo profano y mundo religioso, de lo seglar/profano y lo eclesial/religioso. Así las cosas, la secularización tiene relación con lo no sagrado, con *profanus*. Este vocablo procede del latín *pro* y *fanum*. *Fanum* significa santuario y templo, por tanto, *profanum* alude a lo que está fuera del santuario, a lo que no está dentro del santuario, es decir, a lo no sagrado.

Lo profano es lo no sagrado que se manifiesta, es lo develado (del verbo griego ἀποφαίνω, mostrar, declarar, dar a conocer, y por ser lo dado es *apofánticō* ἀποφαντικός, aquello de lo que se puede afirmar o negar algo), es lo que tenemos delante, es lo que está al frente, es la realidad que se objetiva, que se patentiza, que se hace manifiesta, es la realidad inmanente, en contraposición de lo trascendente, es lo que pertenece a este mundo.

En esta lectura ya no se contempla la secularización como una realidad intrínseca, referida a las dinámicas propias de la realidad inmanente, sino que se la ubica dentro de una relación trascendental, cuya manifestación inmediata es lo religioso. Desde esta perspectiva, Héctor Solsona (s/f) se acerca al vocablo secularización con la siguiente conceptualización: “... fenómeno consistente en la

---

6 \*\*\*Para profundizar en esta discusión, consúltese Hannah Arendt, La Condición Humana. Trad. Ramón Gil Novales. Buenos Aires: Paidós, 2005. p 35ss.

‘desintegración’ de las tradiciones religiosas en la modernidad a la que se vincula la pérdida de sentido; incluyo en él tanto el llamado ‘ateísmo’ de masas como la emancipación de la moral, de la política, la ciencia, la economía y el arte respecto de la esfera de influencia de la religión” (p.1).

En Occidente, el vocablo secularización nace en un contexto de tensión entre el poder civil y el poder religioso, tensión ésta, indicadora del declive de la religiosidad originada por la influencia que el Renacimiento y la racionalización del cosmos estaban ejerciendo en la conciencia de la sociedad europea.

Por esta influencia las explicaciones *numinosas* de la realidad ceden su lugar a explicaciones científicas de la misma. Basado en este tránsito cualitativo, Casanova (2012) ofrece el siguiente acercamiento conceptual de secularización:

En su sentido histórico preciso, el término ‘secularización’ se refiere al cambio de personas, cosas, significados, etc., de un uso eclesiástico o religioso a un uso civil o laico. En un sentido más amplio, a menudo postulado como un proceso de desarrollo universal, la secularización se refiere al progresivo declive de las creencias, prácticas e instituciones religiosas. (p. 19)

Ubicado en esta segunda lectura, John Gordon Davies (1967) prefiere ver la secularización como “traspaso de la responsabilidad de la autoridad eclesiástica a la autoridad mundana” (p. 55). Esta segunda lectura, además, contempla el proceso de expropiación por parte del Estado de las propiedades de la Iglesia.

Parece ser que el vocablo secularización encuentra su origen en la disputa que se da entre Estado e Iglesia en los siglos XVI y XVII, de la cual resulta que el primero confisca los bienes de la segunda. Además, se aplicaba al permiso que se les otorgaban a los monjes para vivir fuera de sus conventos. La *Revista Humanitas* No. 34 (2004) brinda la siguiente información:

Esta palabra, proveniente del latín medieval *saecularis* y del inglés *secular*, tiene dos significados radicalmente distintos. Si se hace derivar de *saecularis*, esta palabra significa dos cosas: 1) apropiación de los bienes de



la Iglesia por parte del Estado: se habla entonces de “secularización de los bienes eclesiásticos; 2) en derecho canónico, la “secularización” es un acto jurídico con el cual se permite a un religioso (es decir, una persona que habiendo hecho los votos de pobreza, castidad y obediencia vive en una comunidad dependiendo de un superior) permanecer fuera del convento o la casa religiosa, con dispensa de todo vínculo con la orden religiosa de la cual ha formado parte: mediante este acto, el religioso, si es sacerdote, pasa al clero “secular”, y si no lo es pasa a la condición de laico.

Si se hace, en cambio, derivar la palabra “secularización” del inglés *secular*, el término indica un fenómeno histórico específico, en virtud del cual, a partir del siglo XIII, cuando surgió el “espíritu laico” (G. De Lagarde), la sociedad europea inició un proceso de separación y alejamiento de la religión cristiana y por tanto de afirmación de la propia autonomía en relación con la Iglesia y los preceptos religiosos y morales propuestos por la misma. En otras palabras, la secularización es por una parte la afirmación de la autonomía de los valores mundanos y “seculares” en relación con Dios, la Iglesia y los valores “cristianos”; por otra, es el proceso histórico, de muchos siglos de duración, de lucha entre la “religión”, que procuraba mantener en el “mundo” su propia influencia y su propia tutela, y el “mundo”, que procuraba ser autónomo en relación con la “religión” y basarse en principios no religiosos, rigiéndose por normas y ordenamientos no conformes o hasta contrarios a aquellos propuestos por la religión.

La secularización se presenta como un desencantamiento del mundo, ya que, desde la perspectiva secularista, el mundo había sido encantado<sup>7\*</sup> por la religión, por lo que se han levantado cosmovisiones que favorecen los intereses de los diferentes sectores religiosos. Este desencantamiento, según Solsona (s/f), está en consonancia

---

7 \*Entre las varias acepciones que tiene el vocablo encantar, se podría entender como entretener con razones aparentes y engañosas.

con la tesis fundamental de la secularización, la cual consiste en el “progresivo desencantamiento irreversible del mundo... el sucesivo desencantamiento del mundo consiste en la profanación de los viejos santuarios de lo sagrado por medio de un nuevo proceso de sacralización de lo hasta el momento tomado por profano” (pp.3-4).

Casanova (2012), por su parte, ubica la tesis central de la teoría de la secularización como “un proceso de diferenciación funcional y emancipación de las esferas seculares-en primer lugar, el Estado, la economía y la ciencia- de la religión, así como la diferenciación, concomitantemente especializada, de la religión dentro de su propia, nuevamente creada, esfera religiosa.” (p. 22). De esa tesis se desprenden tres sub-tesis: “secularización como diferenciación de esferas respecto a las instituciones y normas religiosas, secularización como declive generalizado de las creencias y prácticas religiosas y, finalmente, la secularización como privatización o marginación de la religión a una esfera privatizada” (p.22)

En todo caso las dos presentaciones de la tesis de la teoría de la secularización están referidas a la escisión entre lo profano y lo religioso.

Ese encantamiento, según los secularistas, ha ubicado al mundo en el campo de los diferentes teísmos existentes, y también ha contribuido a la sacralización del mundo y de las diferentes imágenes que de él se tiene. Esta sacralización ha convertido al hombre en un ser postrado que ha perdido su libertad y su independencia para otorgarlas al mundo de lo sagrado.

Como ya se ha afirmado, la irrupción de la razón ha generado la emancipación del hombre de la tutela de la Iglesia, para producirse lo que Davies denomina “desecclesiastización”. Son muy reveladoras las palabras de Solsona, quien afirmó:

El uso de la razón siempre ha acompañado al ser humano, al menos a aquel humano bípedo y erguido, que no al dado a la genuflexión, posición esta última algo extraña para facilitar la marcha sobre el mundo. El retorno a la religión se argumentaría, por analogía al retorno del cuadrupedismo, del siguiente modo: dado que sufrimos lumbalgias debido a la insuficiente adaptación



al bipedismo, debemos volver al cuadrupedismo para evitarlas. (p.3)

Esta crítica que Solsona hace, a lo que él considera es el retorno del secularismo al sistema tutelar religioso, está en consonancia con una crítica que Kant hizo a la religiosidad medieval. Según Kant (1998), la religiosidad del Medioevo se ocupó de pensar por el sujeto, y de fijarle dogmas de fe para ser creídos y aceptados sin ningún tipo de análisis o de crítica. De acuerdo con Kant ese dogmatismo medieval produjo cierta incapacidad en los sujetos, incapacidad esta que la Ilustración, por un lado, develará y por otro lado conjurará:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro... ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración. La pereza y la cobardía son causa de que una tan gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, a pesar de que hace tiempo la Naturaleza los liberó de ajena tutela...; también lo son de que se haga tan fácil para otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo no estar emancipado!  
(p. 25)

Sin duda alguna, el Medioevo convierte a la Iglesia en la gran tutora del saber, por lo que los individuos hacían poco uso de su racionalidad e inteligencia, ya que dependían de las elaboraciones intelectuales que se hacían desde el seno de la *Mater Magistra*. La Ilustración reacciona críticamente contra esa tendencia y dependencia, ésta es una de las razones por la cuales Cassirer (1994) hace la siguiente aseveración: “Cuando, [...], se intenta una caracterización general de la época de la Ilustración, nada parece más seguro que considerar la actitud crítica y escéptica frente a la religión como una de sus determinaciones esenciales” (p.156).

En la Ilustración francesa se hacen ingentes esfuerzos por desacerualizar a la sociedad y a la naturaleza. Consecuentemente esta última

será entendida como una realidad totalizante, a la vez que el hombre es conceptualizado como “un ser que surge y vive en la naturaleza, y en relación con ella hay que definirlo” (Beorlegui, 1995, p.14).

Ernst Cassirer (1994) recoge un pasaje de Diderot en el que el enciclopedista francés pone en boca de la naturaleza el siguiente discurso parenético dirigido a los hombres:

Es inútil, ¡Oh supersticioso! Que busques tu felicidad más allá de las fronteras del mundo en que te he colocado. Osa liberarte del yugo de la religión, mi orgullosa competidora, que desconoce mis derechos; renuncia a los dioses, que se han arrogado mi poder, y torna a mis leyes. Vuelve otra vez a la naturaleza, de la que has huido; te consolará, espantará de tu corazón todas las angustias que te oprimen y todas las inquietudes que te desazonan. Entrégate a la naturaleza, entrégate a la humanidad, entrégate a ti mismo, y encontrarás, por doquier, flores en el sendero de tu vida. (p. 157)

Ahora bien, la emancipación de la autoridad religiosa, a la que Davies denomina “desecclesiastización”, debería, en palabras de Davies, llevar al “reconocimiento por parte de los hombres de que el ordenamiento de la vida les es encomendado por Dios, y no por delegación de una jerarquía religiosa... [y que el sujeto] debe ser puesto en libertad para una vida de responsabilidad delante de Dios” (p.55), en lugar de ser así, ha tenido un efecto equívoco, en otras palabras su resultado ha sido todo lo contrario a lo esperado.

La “desecclesiastización” de la sociedad la está llevando a la “descristianización”, lo cual genera efectos secundarios. Por ejemplo, en la sociedad secular contemporánea se transmutan los valores en antivalores, la sabiduría, en necedad; la heterosexualidad en homosexualidad; la gloria de Dios, en cosa corrupta (Ro 1: 18ss); la justicia, en injusticia; la esencia, en apariencia; la verdad, en transitoriedad. La integridad del ser la convierten en el gran trauma hamartológico que se evidencia hoy día (Gal 5: 19-21), la piedad y la fe las cambian en agnosticismo y en cualquiera de las formas que el ateísmo contemporáneo ha adquirido (Ef 2: 12; cf 1 Ti 4:1-5).



Esta sociedad, como todas las sociedades del pasado, es ambigua, por decirlo de una manera amable: Es una comunidad progresista, que ha hecho grandes avances en el campo científico, tecnológico, humanístico, educativo; pero que a la vez ha retrocedido de forma geométrica en los campos ambiental, moral, ético y espiritual. Los intereses políticos, económicos y morales han llevado a la sociedad a subvertir el orden espiritual y moral divinamente establecido, cambiando lo natural por lo antinatural. En su actitud subversiva arrastra a los sujetos en sus propias contradicciones e inmoralidades. Así, entonces, es una sociedad perversa, y pervertidora. Es una sociedad rebelde e incitante a la rebelión contra el orden divinamente establecido.

Esta generación ama hacer lo que Dios ha prohibido, promueve el tipo de conducta que Dios aborrece, califica de bueno, tolerable y legítimo lo que Dios ha calificado como malo. Se erige ella misma como la medida de la bondad y de la maldad, es decir, ella determina qué es lo malo y qué es lo bueno, qué conducta es tolerable y qué conducta es intolerable, ignorando de esa manera las prescripciones emanadas del Legislador de la Creación.

De esa manera somos testigos de la gran soberbia, orgullo, prepotencia, arrogancia y altivez (űbrij) a la que ha llevado al hombre el paradigma de la naturaleza caída. Contra esta generación Isaías dirige un terrible ay: “¡Ay de los que a lo malo dicen bueno, y a lo bueno malo; que hacen de la luz tinieblas, y de las tinieblas luz; ¡que ponen lo amargo por dulce, y lo dulce por amargo!” (Is 5:20).

Esta generación ha levantado una pancarta que recoge la consigna catónica consensuada “*Delenda est Deus*”, “*Delenda est Moralis*”, “*Delenda est Dogma*”, tal como lo hizo Catón en el Senado Romano cuando arengaba al parlamento latino “*Delenda est Cartago*”, es decir, destruido sea Cartago, así mismo, esta generación ha levantado la pancarta que exhorta a deconstruir a Dios y a deconstruir la moral para dar paso a la libre expresión, a la concreción y aplicación de las voluntades y deseos particulares.

Esta generación proclama la muerte de Dios, y, consecuentemente, se ha emancipado del liderazgo de Dios y se ha erigido a sí misma en su propia deidad, por lo menos así se evidencia en el campo de la



ética, ya que ella al darse su propio código ético ha determinado lo que es moral y éticamente bueno y malo.

Ella enseña a sus miembros a vivir esa emancipación y a emprender la cruzada *adversus deus*, es decir una cruzada en contra de Dios. Esta cruzada se evidencia en las tendencias éticas y ecológicas contemporáneas.

Normalmente el cristiano se desenvuelve en dos esferas: el secularismo y el teísmo. El primero le llega vía-cotidianidad y el segundo, vía-iglesia. Por diversas razones, entre las cuales están las históricas y las ideológicas, se ha dado una profunda tensión entre secularismo y teísmo, y, consecuentemente, entre cotidianidad (lo secular) e iglesia. Esas tensiones (las cuales lejos de ser irreconciliables tienen una relación de continuidad) han provocado serios enfrentamientos entre secularismo y teísmo, las mismas que han descendido al plano académico y eclesial. Esto trae como consecuencia la injusta y falaz disyuntiva: ¿ciencia o revelación? ¿Razón o fe? ¿Ciencia o Biblia? Así, entonces los cristianos se encuentran en esta aparente encrucijada: ¿Le creo a la Biblia o a los postulados de las diferentes disciplinas?

El cristiano logra superar la disyuntiva, influido por la comprensión de que la fe y la razón, la ciencia y la Biblia proceden de Dios y que lejos de estar ubicadas en “orillas” distintas y adversas, se complementan eclécticamente de forma asombrosa.

Compendiemos la discusión presentada sobre el secularismo con las siguientes proposiciones:

- Las construcciones metafísicas que se habían levantado en torno al ser del hombre comenzaron a derrumbarse a partir del Renacimiento, y la Ilustración radicalizó aún más ese derrumbamiento. Así, entonces, el hombre ya no será un ser inmanente/trascendental, sino que se le reducirá a lo meramente inmanente porque, se creía, su ser se consume en el aquí y en el ahora.

A partir de esta realidad se buscará el bienestar tanto del individuo como de la sociedad. Ese bienestar podría estar ubicado en el individualismo, el cual privilegia la propiedad privada, o podría estar en la colectividad, la cual inspiraría el nacimiento



de las teorías socialistas. Ambas tendencias tienen como centro al hombre, ya sea individual o colectivo. De esta manera el mundo comienza a presenciar el nacimiento de una nueva tendencia que caracterizará los siglos siguientes, especialmente el siglo XX y lo que va corrido del siglo XXI: el ateísmo pragmático, es decir, la ausencia de Dios en la sociedad, en las instituciones, en la moral, en las relaciones interpersonales, ya que se le confina a los centros especializados: a los templos, y más específicamente a los procesos litúrgicos. De esta manera, el secularismo desacraliza todo para darle a la realidad una única dimensión, la temporo-espacial. Aun la misma religión recibe el fuerte impacto de la secularización.

- El Secularismo ha ejercido su influjo en todas las esferas de la sociedad, del cual no se ha escapado la religiosidad. Además, ha permeado áreas de tipo artístico, social, económico, político, ideológico, psicológico, filosófico, teológico, hermenéutico y religioso; y afecta directa e indirectamente la vida de los individuos y de la sociedad. El Secularismo hace que estas áreas se imbriquen ora de manera ecléctica, ora de manera sincrética para producir un determinado *ethos y/o pathos social*. Así las cosas, tanto el comportamiento individual como el social son determinados por esta macro-tendencia.
- La irrupción del secularismo modificó nuestra forma de leer la realidad, pues ésta era abordada, desde una perspectiva *numinosa*, como el espacio donde las deidades, y en nuestro caso particular, Dios, tenían su centro operacional. Desde la *Mitopoiesis* se veía a los dioses interactuando en el espacio y realidad humana. Desde nuestra visión teológica veíamos la historia como un espacio misionero, donde el Dios histórico, el Señor de la historia obra de acuerdo con su voluntad tanto activa como permisiva. Así, entonces, los acontecimientos históricos estaban conectados, de alguna manera, con Dios. El Deísmo que sigue siendo teísta, le “quita” a Dios su carácter de intervencionista en el decurso de la historia, por lo que promueve una especie de ateísmo práctico, aunque no teórico.

- Pero el secularismo y el humanismo secularista, con su ruptura radical con toda trascendentalidad extra-mundana, ha provocado otra cosmovisión con su respectiva lectura de la historia y de la realidad. Si sólo hay una realidad y ésta es la mundana, la sensorial, en términos xubirianos “la que verdadera”, no hay posibilidad de desplazamiento trascendental del hombre, no es posible visibilizar al hombre como un *homo viator*, no es posible la intervención de lo extramundano (que no existe) sobre lo mundano que sí existe. Así las cosas, el hombre es el único gestor de su historia y de su destino, ya que lo que tiene el hombre no le adviene de afuera, sino de él mismo, según la relectura secularista-humanista.
- Otra consecuencia del secularismo se ve aplicada en el campo de las responsabilidades, pues el hombre no es un ser que responde ante un diseñador, sino que se responde a sí mismo, por tanto, puede ejercer sus potencialidades, de acuerdo con sus propios criterios y no con base en criterios prediseñados y anteriores a la presencia del hombre en el cosmos.
- El Secularismo y su proceso de secularización están referidos a fenómenos, tales como (<http://es.wikipedia.org/wiki/Secularizaci%C3%B3n>/consultado el 2 de septiembre de 2021 a las 5:00 PM):
  - a). Pérdida de propiedades de la Iglesia y su paso a manos del Estado o de la sociedad civil.
  - b). Progresiva independencia del poder político respecto al poder eclesiástico.
  - c). Pérdida de influencia de la religión en la cultura.
  - d). Designación de la autonomía de la sociedad en general y de sus instituciones frente a organismos religiosos.
  - e). Decadencia de las prácticas y creencias religiosas tal como se observa en las sociedades modernas.

Cuando se seculariza todo y se saca a Dios de la historia, la imagen del hombre sufre un fuerte deterioro, pues éste se hace susceptible de todo tipo de reduccionismos, sobre todo del reduccionismo



antropológico, y, posteriormente del reduccionismo sociológico. Este reduccionismo ha permitido la existencia de las siguientes imágenes antropológicas:

- a). “El hombre es algo blando y plástico, se puede hacer de él lo que se quiera” Buber, 1994, p.60).
- b). “El hombre, el *animal* hombre no tuvo hasta ahora ningún sentido. Su existencia sobre la tierra no contaba con ninguna meta” (p.60).
- c). El hombre es una cosa vana y ondeante, según Montagne.

Al אָהֲרָה (tanto como comunidad eclesial como individuo) le corresponde afrontar los desafíos que les advienen desde el secularismo. Estos desafíos debe afrontarlos desde su fe y desde su conducta. Él debe asumir una conducta íntegra para manifestar que la verdadera alternativa para esta sociedad es la piedad, tal como Cristo lo dijo: “*Así alumbré vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras, y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos.*” (Mt 5:16)

Ravi Zacharias (2018) hace notar que el ateísmo constituye un verdadero desafío a la iglesia y al teísmo: “El ateísmo no es meramente una incredulidad pasiva en Dios, sino una negación tajante de las afirmaciones centrales de todas las variedades del teísmo; el ateísmo contradice la creencia en Dios estableciendo la materia como la realidad última” (p.24).

Otro desafío que se desprende del secularismo alude a las implicaciones éticas que se desprenden de esta “desecclesiastización” de la sociedad.

El 7 de julio de 2020 escuché decir, por Caracol radio, a la psicóloga Flavia Do Santos que el Matrimonio monógamo es un proyecto fallido, y habló de varias prácticas atentatorias contra el matrimonio monógamo, tales como los *Swingers*. Esa declaración pronunciada con extrema ligereza e irresponsabilidad me dejó muy preocupado, porque es una declaración eminentemente ideologizada y tendenciosa. Ella mencionó el movimiento *swinger*, como un ejemplo de lo que estaba diciendo, por lo cual les hablaré brevemente

del asunto. “Se calcula que hay 10 millones de swingers en el mundo entre los que navegan por las redes.”<sup>8</sup> ¿Qué es la práctica *swinger*?

Se denominan swingers a aquellas personas que mantienen una relación de pareja estable que mantienen relaciones sexuales consentidas por parte de ambos miembros de la pareja con otras parejas. Así, cada uno de los miembros de una pareja mantiene relaciones con uno de los miembros de otra mientras los otros dos hacen lo mismo. Dichos actos sexuales son realizados siempre en presencia y con la participación en el mismo momento y lugar de todos los miembros de cada pareja, estando implicados en todo momento de una manera más activa o pasiva en el encuentro sexual.<sup>9</sup>

Concluamos este ítem de la siguiente manera:

El תמים por participar de cierta mundanidad, sin formar parte de la mundanidad del mundo, y por estar situado en el tiempo, en el espacio y en un determinado contexto, debe adoptar posiciones, tales como:

1. Tomar distancia crítica y responsable frente a las diferentes ideologías y prácticas sociales existentes en su propio contexto, sin adherirse a ninguna de ellas.
2. Leer críticamente los diferentes movimientos y tendencias religiosos que llegan a América Latina, para desecharlos, modificarlos o aplicarlos eclécticamente en la comunidad eclesial, según sea el caso.
3. Revisar los conceptos que sirven de fundamento a la toma de sus propias decisiones, y tratar de llegar a un consenso con la colectividad cristiana.
4. Encarnar el evangelio, y proclamarlo. Se proclama el evangelio cuando:

---

8 <https://www.infobae.com/sociedad/2017/03/15/confesiones-de-un-swinger-las-reglas-de-oro-de-los-que-se-animan-al-sexo-entre-parejas/> consultado el 15 de agosto de 2021 a las 11:00 PM

9 <https://psicologiaymente.com/pareja/swingers>



- a). Se proclama verbalmente sea a través de la predicación, de la enseñanza, o por medio escrito o hablado.
- b). Se encarna el evangelio, es decir, se vive el evangelio de manera integral
- c). Servimos, esto es, ejercemos el ministerio de la *diaconía*.

Haciendo estas tres cosas, cumplimos con lo que Cristo nos ordenó: “*Así alumbre vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras, y glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos.*” (Mt 5:16)

## El tamim y la contracultura

Permítanme apoyarme en dos perícopas desprendidas de la pluma paulina para comprender la necesidad de hacer contracultura por parte del cristiano. La Biblia establece las bases para que el cristiano tome distancia crítica y responsable de las prácticas sociales que son contrarias al evangelio de Jesucristo.

*Por tanto, amados míos, como siempre habéis obedecido, no como en mi presencia solamente, sino mucho más ahora en mi ausencia, ocupaos en vuestra salvación con temor y temblor, <sup>13</sup>porque Dios es el que en vosotros produce así el querer como el hacer, por su buena voluntad.<sup>14</sup> Haced todo sin murmuraciones y contiendas, <sup>15</sup>para que seáis irreprochables y sencillos, hijos de Dios sin mancha en medio de una generación maligna y perversa, en medio de la cual resplandecéis como luminas en el mundo; <sup>16</sup>asidos de la palabra de vida, para que en el día de Cristo yo pueda gloriarme de que no he corrido en vano, ni en vano he trabajado.* (Fil 2: 12-16)

Esta perícopa invita al cristiano a hacer contracultura, toda vez que esta sociedad es perversa y pervertidora, de la cual tenemos que tomar distancia responsable. La misma invitación la recibimos de la Epístola a los Romanos

*“Así que, hermanos, os ruego por las misericordias de Dios, que presentéis vuestros cuerpos en sacrificio vivo, santo, agradable a Dios, que es vuestro culto racional. <sup>2</sup>No os conforméis a este siglo, sino transformaos por medio de la renovación de vuestro entendimiento, para que comprobéis cuál sea la buena voluntad de Dios, agradable y perfecta. <sup>3</sup>Digo, pues, por la gracia que me es dada, a cada cual que está entre vosotros, que no tenga más alto concepto de sí que el que debe tener, sino que piense de sí con cordura, conforme a la medida de fe que Dios repartió a cada uno.”* (Rom 12:1-3)

Con base en esta invitación bíblica a tomar distancia responsable de las prácticas e ideologías de la sociedad hodierna, adentrémonos en el concepto de contracultura.

Hacer contracultura implica romper paradigmas establecidos de forma arbitraria y contradictoria. Esos son paradigmas caprichosos, sin fundamentos, impuestos por una especie de élite social. El creyente debe someter esos paradigmas al juicio del evangelio, debe juzgarlos y transformarlos para provecho del Reino de Dios.

El término contracultura fue acuñado por Theodore Roszak en su libro *El nacimiento de una contracultura*, publicado en el año de 1968<sup>10</sup>. Para referirse a los movimientos *hippie* y *beatnik* de los años cincuenta y sesenta en Estados Unidos (García López)<sup>11</sup>. El vocablo contracultura está asociado con cultura. Edward Taylor define cultura como “Todo ese complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otras capacidades o hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad.”<sup>12</sup>

---

10 <http://es.wikipedia.org/wiki/Contracultura>/consultado el 10 de agosto de 2021 a las 6:00 PM

11 Ricardo García López, *Contracultura y anarquismo: De los hippies a los indignados*. En <http://revistareplicante.com/contracultura-y-anarquismo/> consultado el 18 de agosto de 2021 a las 2:00 PM

12 Citado por Álvaro Espíritu Santo Raba, *Cultura y Contracultura*. En [http://www.info-sol.com.mx/espacio/cont/aula/cultura\\_contracultura.html](http://www.info-sol.com.mx/espacio/cont/aula/cultura_contracultura.html) consultado el 18 de agosto de 2021 a las 2:15 PM



Podemos definir contracultura como:

- a). "... valores, tendencias y formas sociales que chocan con los establecidos dentro de una sociedad".<sup>13</sup>
- b). "Movimiento social y cultural que se caracteriza por el rechazo de los valores sociales y modos de vida establecidos".<sup>14</sup>
- c). "Toda expresión cultural que surge como "alternativa" a la cultura dominante o hegemónica y que contraviene los valores de ésta".<sup>15</sup>
- d). "Aunque hay tendencias contraculturales en todas las sociedades, el término contracultura se usa especialmente para referirse a un movimiento organizado y visible cuya acción afecta a muchas personas y persiste durante un período considerable. Así pues, una contracultura es la realización, más o menos plena, de las aspiraciones y sueños de un grupo social marginal. Podemos considerar ejemplos como el romanticismo del siglo XIX, la bohemia que se inicia en el siglo XIX y dura hasta hoy, la Generación Beat norteamericana de los años cincuenta, los movimientos contraculturales de los sesenta, influidos por la Generación Beat, el movimiento hippie nacido en los años 60 en Estados Unidos de América y el movimiento punk de finales de los setenta hasta hoy".<sup>16</sup>

Creo que es mi responsabilidad académica presentarme mi comprensión de contracultura, la cual surge bajo el influjo de la Escritura. Así que permítanme re-significar el concepto de contracultura para darle una aplicación bíblica. Así, entonces, cuando hablo de contracultura estoy refiriéndome básicamente a la recomendación de Pablo en Ro 12:2 *'no os conforméis a este siglo, sino transformaos...'* La iglesia, por su cosmovisión y praxis, debe desafiar el orden imperante, en

13 <http://es.wikipedia.org/wiki/Contracultura/> consultado el 10 de agosto de 2021 a las 6:00 PM

14 <http://www.wordreference.com/definicion/contracultura>

15 Ricardo García López, *Contracultura y anarquismo: De los hippies a los indignados*. En <http://revistareplicante.com/contracultura-y-anarquismo/> consultado el 10 de agosto de 2021 a las 6:20 PM

16 <http://es.wikipedia.org/wiki/Contracultura/> consultado el 10 de agosto de 2021 a las 6:00 PM



el cual la maldad se ha ubicado. Considero que contracultura es la toma de una postura propiamente cristiana que por encontrarse en oposición al “espíritu de la época” lleva al cristiano a pensar y a obrar diferente a como lo hace la sociedad circundante. Así, entonces, hacer contracultura es pensar, vivir y actuar de acuerdo con los valores del Reino y no de acuerdo con los valores de la sociedad que está inmersa en sus propias contradicciones y pecados. Es decir, con su cosmovisión y estilo de vida, la Iglesia de Jesucristo desafía el estilo de vida pecaminoso y el pensamiento viciado de la sociedad.

El consejo (βουλή) divino está expresado en toda la Biblia. Entendemos por consejo divino la voluntad de Dios expresada en su Palabra y las disposiciones de Dios que regirán tanto la historia como la vida del hombre. De acuerdo con ese consejo divino, la Iglesia de Jesucristo está llamada a hacer contracultura.

Sólo una comunidad alternativa puede hacer contracultura. La iglesia de Cristo es una comunidad alternativa, por tanto, ella puede y debe hacer contracultura. Denomino a la iglesia como *comunidad alternativa* debido a que ella por su vocación santa está llamada a modelar una conducta que se manifiesta como una alternativa de vida, como una forma diferente de vivir y de comportarse. Es decir, que sus miembros deben pensar, vivir y actuar de una forma diferente a como lo hace el ciudadano común.

En este contexto, permítanme insertar dos apuntes que hace Ravi Zacharias (2018), los cuales urgen al **יְהוָה** a hacer contracultura:

Nietzsche pronosticó con contundencia el desastre que le aguardaba a la humanidad porque el fundamento se había desmoronado. Nietzsche realmente es uno de los ‘profetas antiteístas’ del siglo XX; predijo la maldición y la oscuridad que sobrevendrían al derrumbarse todos nuestros valores. Ahora tendríamos que redefinir y reconstruir la vida sobre un fundamento ‘sin Dios’. (pp. 26-27)

Puesto que la sociedad secularizada ha traído un caos moral y existencial debido a su consigna, la misma que se ha convertido



en un grito de guerra *Delenda est Deus* y ese grito ha traído incertidumbres, angustia, desconcierto y profunda desorientación, al תמים le corresponde tratar de recomponer todo ese caos generado por tal estulticia social.

Por otra parte, el hombre, como dijera Solsona, se ha emancipado de Dios adoptando el bipedismo como símbolo de emancipación de toda trascendentalidad. Esto ha traído grandes dificultades a la sociedad. Zacharias nos advirtió al escribir:

Fiódor Dostoievski escribió repetidas veces del infierno que se desata cuando el hombre se independiza de su creador y llega a ser su propio dios; y entendió las consecuencias. Ahora como prueba de todo aquello, vemos cómo nuestra cultura avanza sin sentido alguno y a la deriva, dirigiéndose hacia el caos; ese es el resultado ineludible del choque de voluntades autónomas. (p.32)

El תמים contemporáneo, en virtud de su carácter recto, respetuoso, obediente a los preceptos divinos, profundamente respetuoso del otro, quien honra la *epiméleia* en el sentido de cuidar del otro y de lo otro, quien reconoce su alteridad y entabla con ella una relación dialógica, amorosa y constructiva, rompe con la tendencia cosificadora del ser humano.

La época postmoderna ubica al hombre como alguien quien determina toda existencia, al pretender convertirse en la medida de todas las cosas. Ahora bien, si el hombre es la medida de todas las cosas, si él determina qué es lo bueno y qué es lo malo, si él es un producto cultural, entonces no puede haber un código ético que obligue las conciencias y la conducta de los hombres. Sólo habrá una práctica ética que cada individuo y cada generación tiene la libertad de cuestionar y violar. Frente a esta tendencia, y frente a una sociedad que ha subvertido los valores y ha relativizado la moral, el תמים hace contracultura. En medio de una sociedad en la que tanto la moral como los valores perdieron su carácter absoluto y se relativizaron y no sólo eso, sino que cayeron en el campo de la inmediatez, de lo efímero, de lo estético, de lo rápido, el תמים' toma distancia crítica.

Este תמים (“perfecto, sin mácula; sincero; entero; total; completo; cabal; lleno” (W.E. Vine, *Diccionario Expositivo de palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento*, (Impreso en Colombia: Caribe, 2000,

p. 248). Y está intrínsecamente relacionado con *areté* (ἀρετή virtud) por convicción, formación y vocación coadyuva en la construcción de ciudadanía, ayuda a forjar un nuevo individuo, un nuevo ciudadano, cuyo perfil contribuye a elaborar. Este תמיִם se convierte en ciudadano modelo, toda vez que se involucra en la solución de los conflictos que padece la comunidad a la cual pertenece. Su integridad y sentido del deber y de la rectitud lo impulsan a combatir los vicios que llevan *ad portas* del colapso a la sociedad, se esfuerza por ayudar a ubicar los valores en su perspectiva correcta dentro de una sociedad que corre desbocada hacia su propio colapso, capitaneada por sus profundas contradicciones.

Este תמיִם es uno que conoce su día, lo entiende, lo analiza, lo critica y toma distancia crítica y responsable cuando hubiere lugar a ello, además procura discernir la pertinencia de los preceptos divinos en medio de una sociedad alta y preocupantemente secularizada.

El תמיִם se convierte en ser modélico, en tanto que sus virtudes pueden ser imitadas por otros. De estos virtuosos escribió Epicuro lo siguiente “No hay que envidiar a nadie; pues los buenos no son dignos de envidia, y los malvados, cuanto más suerte tengan, tanto más se perjudican.” (Epicuro, 1995, pp. 81-82). Así, entonces, los תמיִם no deben ser envidiados, sino emulados porque los actos de los buenos y las consecuentes recompensas que tales actos traen consigo deben ser imitados por aquellos que anhelan seguir la vía de la virtud.

A este תמיִם no sólo le corresponde hacer contracultura sino desempeñar una función apologética y profética en esta sociedad que ha optado por cuatro tipos de ateísmos: teórico, pragmático, ético y probabilista.

Estas responsabilidades siempre deben ir acompañadas de un carácter piado, íntegro y santo.

Una nota más para cerrar estas conferencias:

Al תמיִם le corresponde tener en cuenta la siguiente parénesis que Yahweh le hace a Jeremías:

*Por tanto, así dijo Jehová: Si te convirtieres, yo te restauraré, y delante de mí estarás; y si entresacares*



*lo precioso de lo vil, serás como mi boca. Conviértanse ellos a ti, y tú no te conviertas a ellos. <sup>20</sup>Y te pondré en este pueblo por muro fortificado de bronce, y pelearán contra ti, pero no te vencerán; porque yo estoy contigo para guardarte y para defenderte, dice Jehová. <sup>21</sup>Y te libraré de la mano de los malos, y te redimiré de la mano de los fuertes. (Jer 15:19-21)*

En esta sociedad hodierna le corresponde al עַמִּי contemporáneo tener en cuenta la anterior parénesis, toda vez que el contexto mundial es altamente asimilador. Uno ve ese carácter asimilador en la ideología de género. En Levítico se ha declarado que la práctica del homosexualismo es abominación delante de Dios, y les aseguro que esa actitud de Dios frente al homosexualismo jamás cambiará. Leamos: “No te echarás con varón como con mujer; es abominación.” (Lev 18:22) El asunto se repite dos capítulos después: “Si alguno se ayuntare con varón como con mujer, abominación hicieron; ambos han de ser muertos; sobre ellos será su sangre.” (Lev 20:13)

Sin embargo, hay quienes hacen uso de las Escrituras para justificar lo que Dios ha declarado abominación, poniendo su autoridad “intelectual” por encima de la Dios, e ignorando a la vez este aserto bíblico: “... sea Dios veraz, y todo hombre mentiroso; como está escrito: Para que seas justificado en tus palabras, Y venzas cuando fueres juzgado.” (Rom 3:4). El texto griego dice δὲ ὁ Θεὸς ἀληθὴς πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης. Así entonces a Dios le corresponde la verdad ontológica, y comparte con el hombre la verdad lógica, y a éste le corresponde la falsedad (ψεῦδος).

Permítanme consignar una nota proveniente de Ravi Zacharias (2018): “George Will muestra su decepción [sobre la cultura norteamericana] cuando dice que hemos llegado al punto en que, para justificar cualquier idea por vulgar que esta sea, siempre vamos a encontrar al profesor universitario de turno.”

Acuérdense que existe un ay para aquellos que hacen este tipo de transmutación: “¡Ay de los que a lo malo dicen bueno, y a lo bueno malo; que hacen de la luz tinieblas, y de las tinieblas luz; ¡que ponen lo amargo por dulce, y lo dulce por amargo!” (Is 5:20)

## Referencias

- Arendt, H. (2005). *La Condición Humana*. Trad. Ramón Gil Novales. Buenos Aires: Paidós.
- Beaucamp, E. (1988). *Los Profetas de Israel. O el Drama de una Alianza*. Trad. Alfonso Ortiz García. Navarra: Verbo Divino.
- Beorlegui, C. (1995). *Lecturas de Antropología Filosófica*. 2ª. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Buber, M. (1994) *¿Qué es el hombre?* Trad. Eugenio Ímaz. México: FCE.
- Casanova, J. V. (2012). *Genealogías de la Secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Cassirer, E. (1994). *Filosofía de la Ilustración*. Trad. Eugenio Ímaz. Bogotá: F.C.E.
- Davies, J. G. (1967). *Diálogo con el mundo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial La Aurora.
- Epicuro: *exhortaciones (gnomonologio vaticano)* 53. En *Grandes Obras del Pensamiento: Epicuro, Obras*. Trad. Montserrat Jufresa. Barcelona: Altaza, 1995.
- Humanitas* No. 34 (abril-junio de 2004)
- Kant, E. (1998). *Filosofía de la Historia*. Trad. Eugenio Ímaz. Bogotá: F.C.E.
- Revista A Parte Rei No. 22.
- Schillebeeckx, Ed. (1970). *El mundo y la Iglesia*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Trevijano Etcheverría, M. (1996). *Fe y Ciencia, Antropología*. Salamanca: Sígueme.
- Vine, W.E., *Diccionario Expositivo de palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento*, (Impreso en Colombia: Caribe, 2000).
- Zacharias, R. (2018). *¿Puede vivir el hombre sin Dios?* Trad. Dorcas González Bataller. Nashville: Grupo Nelson.



**SALMO DE QUEJA:  
LEONEL RUBIANO VILLA<sup>1</sup>**

Señor, te alabo y doy gracias por tu amor,  
cuidado y bendiciones.  
Te alabo porque eres grande y maravilloso.

Desde lo más profundo de mi ser clamo a Ti,  
Triste por la situación que estamos viviendo  
de corrupción, muerte, cohecho, pandemia,  
hambre y soledad de nuestro amado país.

Coloco mi confianza en ti, Señor  
y declaro que mi esperanza está en Ti  
Y seguiré adelante clamando y diciendo  
¿Hasta cuándo Señor?

---

<sup>1</sup> Vicerrector y docente de la UNIBAUTISTA.



# Protestantes entre la ortodoxia y la heterodoxia 1910-1940

PABLO MORENO PALACIOS<sup>1</sup>

Recibido: 25.11.2021 / Aprobado: 08.12.2021

## Resumen

Los protestantes de la primera generación en Colombia se aliaron con disidentes anticatólicos y conformaron un frente común para luchar por derechos civiles, el libre ejercicio de culto y reunión. Este protestantismo tomó una forma heterodoxa en las primeras décadas del siglo XX y posteriormente fue cambiando por el imperativo de la unidad evangélica que forjó su identidad, convergiendo hacia una ortodoxia alejada de las relaciones construidas en las primeras décadas.

### Palabras clave

Protestantes, Disidentes, Derechos civiles, política, anticatolicismo

<sup>1</sup> Pablo Moreno Palacios, historiador y teólogo, realizó estudios de pregrado en la Universidad del Valle, Cali, el Seminario Bautista, Cali y estudios de posgrado en Universidad Nacional de Colombia, Bogotá y Seminario Bautista, Cali. Actualmente es rector y profesor de la Unibautista, Cali y Doctorando en Teología histórica, de la Universidad Libre de Ámsterdam.



## Abstract

The first-generation Protestants in Colombia allied themselves with anti-Catholic dissidents and formed a common association to fight for civil rights, the free exercise of worship and assembly. This Protestantism took a heterodox form in the first decades of the 20th century and was later changed by the imperative of evangelical unity that built its identity, converging towards an orthodoxy far removed from the relationships built in the first decades.

### Key words

Protestants, Dissidents, Civil rights, political, anti-Catholicism.

## Introducción

Los protestantes en Colombia hicieron presencia desde la primera mitad del siglo XIX, por medio de los bautistas en las islas de San Andrés y Providencia y los Presbiterianos en Bogotá, Santander, Atlántico y el Tolima; mientras que, en el suroccidente, en el siglo XX, el protestantismo surgió durante la primera década con la presencia de la Unión Misionera Evangélica. El protestantismo en sus comienzos, tanto en el siglo XIX como en el XX se caracterizó por ser un movimiento minoritario, anticatólico y heterodoxo, este último rasgo estuvo en tensión con la definición de la ortodoxia que ocurrió al establecerse de manera definitiva. En este trabajo nos proponemos caracterizar y analizar el caso de la Unión Misionera en el período 1910-1940, considerando su difusión en los departamentos del Valle del Cauca y del Eje Cafetero, incluyendo los primeros contactos con disidentes liberales en el Tolima y el Huila, bajo el liderazgo del misionero Alexander Allan de la Iglesia Presbiteriana.

## Protestantismo heterodoxo

Uno de los misioneros destacados en esta historia de expansión protestante en Colombia fue Alexander Allan, quien en 1914 viajó a Ibagué, ciudad del centro geográfico del país, para ofrecer conferencias en el departamento del Tolima y el Huila (Allan, s.f., p.16). Previo acuerdo, el misionero Carlos Chapman de la Unión



Misionera Evangélica (UME), quien había llegado a Cali en 1908, se encontró con Allan durante este viaje.

Ellos hicieron contactos en estos departamentos, aunque Carlos Chapman se concentró después en el Eje Cafetero, el Valle del Cauca, Cauca y Nariño. Por su parte Allan, tan pronto llegó a Ibagué, organizó una escuela en una casa alquilada y allí dio conferencias de carácter religioso. Después junto a Chapman visitó: Girardot, Armero, Líbano, Convención, Brisas, San Lorenzo, Purificación y Neiva. Muchos de los sitios eran corregimientos que estaban bajo la jurisdicción de municipios ubicados en la cordillera Central.

La mayoría de estas localidades estaban bajo la influencia liberal y después fueron escenario de múltiples violencias (Sánchez, 1986, p.137). En Chaparral, describe Florencia Schillinsburg misionera de la UME, "... el elemento liberal preparado para la visita; tenía una habitación preparada. Por la noche pusieron una mesa frente a la puerta y el Sr. Allan subió y con gran libertad y con su propio entusiasmo, anunció la salvación." (1972, p.25).

También en Ambalema, ciudad a orillas del río Magdalena, presentaron conferencias sobre el protestantismo y cuestionando al catolicismo:

... encontraron un cura tolerante. El había aconsejado a la gente que fuera formal con los extranjeros. El señor Allan y este sacerdote planificaron una reunión pública en la que se discutiría la infalibilidad del Papa. Poco antes de que se llevara a cabo el debate, el sacerdote recibió una carta en la que se prohibía tal evento, sin embargo, los misioneros pudieron atender a las personas que vinieron a la reunión y predicaron esa noche. (Shillinsburg, 1972, p.25)

Yendo hacia el sur del Valle del Magdalena, llegaron a Gigante, Huila, en la cual un "... agricultor rico llamado Dr. Dussan, un hombre educado en el extranjero, buscó una habitación en el hotel para los dos evangélicos, y una sala sirvió de capilla durante muchas noches. Tal fue el interés de este médico que se ofreció a comprar una casa y dársela si podía establecer una misión en Gigante" (Shillinsburg,



1972, p. 25). Cabe destacar que quien recibió a los misioneros era profesional y tenía experiencia de ser extranjero; aunque no se identifica donde estudió se dice que estaba dispuesto a establecer una sede permanente para el protestantismo. En Neiva, capital del Huila, fueron agredidos por unos fanáticos católicos que, animados por el cura, los rechazaron con ofensas verbales y algunos actos como cortar la cola a los caballos (Shillinsburg, 1972, pp.25-26).

Alexander Allan, recordando en la década de 1940 esta visita al Tolima en compañía de Chapman, indica que cuando estuvieron en el Líbano, Tolima visitaron a varios amigos espiritistas para “descatolicizar al pueblo”(Editorial, 1945, p.1). Pero luego reconoció que esas relaciones fraternales con asociaciones anticatólicas podían tener una influencia peligrosa en las iglesias que iban a organizar. Este es un ejemplo de cómo después de tres (3) décadas la visión de ese tipo de relaciones es diferente; se califica como peligrosa la relación con los espiritistas para el cumplimiento del objetivo que era establecer una iglesia. Además hay que anotar que en los primeros treinta años se hablaba de “conferencias” más que de sermones o cultos.

Otro líder colombiano, Marcelino Valencia, un “colporteur”, dice que durante una visita con Abel Villafañe a un centro espiritista en la sierra occidental cerca de Buga, conversaron amablemente sobre las doctrinas de ambos y encontraron que tenían en común que estaban “huyendo de la farsa romanista” (Carta, 1922, p.4), un punto de coincidencia muy generalizado entre protestantes y espiritistas. El “colporteur” vendía biblias, periódicos, revistas y libros que según las listas que ofrece el periódico Mensaje Evangélico, tenían un denominador común: el anticatolicismo. Este sentimiento fue compartido por los espiritistas quienes habían sido rechazados por la Iglesia debido a esa búsqueda de contacto con los espíritus por fuera de los cánones establecidos por la teología y el dogma católico, además por reclamar un estado laico, libertad de cultos y abolición de la esclavitud (Mancera, 2020).

Una referencia semejante se encuentra en un relato de los años treinta de una visita a Naranjal, jurisdicción de Trujillo, Valle, en la que Alejandrino Loaiza delimitó fronteras con el espiritismo, diciendo que “... nos mostraron evidencia de caridad y amor... pero aunque

estamos separados de sus doctrinas reconocemos que son individuos convencidos del error del catolicismo” (Loaiza, 1923). Este hecho permite preguntarse hasta qué punto el protestantismo de este período puede definirse más por su anticatolicismo que por su postura evangélica, más por su esfuerzo en contrarrestar la influencia de la Iglesia establecida que por hacer proselitismo estrictamente religioso. La simpatía mostrada por Alejandrino Loaiza con los espiritistas corresponde al anticatolicismo compartido que caracterizó a las dos minorías religiosas, dejando en un segundo plano las diferencias doctrinales entre ellas (Loaiza, 1923).

## Fortalecimiento de la disidencia

En 1918 Carlos Chapman hizo realidad su sueño de darle estabilidad a la presencia de su iglesia con la publicación de un periódico llamado *El Mensaje Evangélico (EME)*<sup>2</sup> que se convirtió en el órgano oficial de propaganda evangélica y con cobertura nacional. Este medio escrito facilitó los contactos con miembros y “amigos del Evangelio”, quienes lo recibieron con tal entusiasmo que el mero hecho de tenerlo bajo el brazo se convirtió en una forma de identificarse con la propaganda anticatólica que caracterizaba a este diario. Para la publicación de este periódico constituyó una Litografía, llamada “La Aurora” que funcionó como sitio de impresión de folletos, algunos libros y el periódico. Este hecho también constituyó un paso adelante en el fortalecimiento de la disidencia, porque no era fácil adquirir una Litografía; esto fue parte de una élite que accedió a estos medios de impresión masiva y rápida para fortalecer su rol en la sociedad en la que deseaban influir (Shillinsburg, 1972, p.86).

La comunicación entre los suscriptores y el director fue permanente y recíproca en la medida en que el misionero hizo públicas las reacciones de los lectores. En raras ocasiones publicó cartas de católicos, y cuando lo hizo, tenía la intención de contradecirlas. A

---

2 Ya los presbiterianos habían comenzado a publicar otro periódico llamado “El Evangelista Cristiano” después llamado “El Evangelista Colombiano”. Los periódicos protestantes fueron parte de un movimiento de prensa disidente que alentó el poder letrado en Colombia. Ver Juan Carlos Gaona, *Disidencia Religiosa y conflicto sociocultural*, Cali, Universidad del Valle, 2016. Gilberto Loaiza, *Poder Letrado, ensayos sobre historia intelectual de Colombia siglos XIX y XX*, Cali, Universidad del Valle, 2014



pesar de los intereses particulares del periódico, durante al menos los primeros diez años se refleja una “heterodoxia” producto del carácter disidente de quienes enviaron cartas al editor. El disidente se define y es definido porque está excluido de la Iglesia Católica o porque su anticatolicismo lo acercaba a la tradición liberal radical, al protestantismo o al socialismo.<sup>3</sup> Este acercamiento o sociabilidad incluyó también a los masones, espiritistas y teósofos a pesar de las diferencias que había entre ellos. La relación no fue esporádica, sino continua y abierta al principio, pero discreta o secreta posteriormente.

## La acogida de la heterodoxia protestante

¿Quiénes recibieron el protestantismo en este período? Es interesante destacar algunos casos de líderes representativos y también influyentes que tenían una concepción más amplia de lo que era ser protestante, por eso es importante diferenciar niveles de adhesión a la fe evangélica predicada por la Unión Evangélica Misionera.

Un primer nivel es el de quienes se consideraban protestantes porque habían negado el catolicismo y eran liberales de la tradición radical; Estos miembros fueron clasificados como protestantes debido a su descontento con la presencia misionera católica en aquellas áreas donde el conflicto por la tierra era intenso. Pedro Aguirre, fundador de un pueblo del norte del Valle, se negó a enviar a sus hijos a misa cuando llegaron los misioneros católicos para bautizarlos, por eso escribió: “Fui amonestado y excomulgado, lo cual acepté con un viva al partido liberal”(Aguirre, 2010, p.188), y desde ese momento lo llamaron “cacique protestante” en el pueblo, aunque no había tenido contacto con ningún misionero ni sabía del todo lo que significaba este término.

Un segundo nivel de adhesión al protestantismo fue el de aquellos que con alguna formación académica escribieron al redactor del

3 La distinción entre “disidente” y “hereje” es muy difícil de establecer, porque el primero busca reformar la Iglesia o cuestionar aspectos de ella, mientras que el segundo, se distancia definitivamente de la Iglesia y constituye una organización independiente, pero en la práctica fue la Iglesia la que identificó como herejes tanto a los reformadores como a los que se apartaban definitivamente de ella, por ejemplo, los Cátaros en la Edad Media. Para mayor desarrollo de este concepto Ver, R.I. Moore, en *La Formación de una sociedad represora*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 84-89

periódico, Carlos Chapman, para difundir sus opiniones políticas. Estas comunicaciones hablaban de la situación del país, la crisis moral y social, todo esto provocado, según ellos, por la influencia negativa del catolicismo, lo que era visión reduccionista de la causa de los problemas sociales; por su parte, el redactor acogió con agrado estas opiniones y publicó algunas de ellas en el diario. En este nivel estuvieron quienes apoyaron las conferencias de misioneros, ofreciendo lugares o casas para la realización de conferencias protestantes. Casos como el de Roberto Osorio en Caicedonia, Valle o los hermanos Mondragón en Tuluá, Valle, quienes organizaron una sociedad mutual de trabajadores. Estas personas simpatizaron “... con el avance moral y material en el campo de la industria, educación, riqueza, civilización, orden y moralidad que prevalece en los países protestantes como Estados Unidos, Inglaterra, etc.” (Mondragón, Declaración pública, 1925).

Un tercer nivel de participación y adhesión de los colombianos lo constituyó el grupo de líderes y conferencistas que se dedicaron a la difusión del protestantismo; no tenían una formación académica muy avanzada, pero sí un espíritu de confrontación con el catolicismo que los llevó a ver cada viaje misionero como una batalla contra el oscurantismo. Estos fueron identificados claramente como “herejes” por parte de los sacerdotes católicos por persistir en la promoción del protestantismo. La actividad a la que dedicaron gran parte de su vida fue la del colportaje, actividad que viene del francés *colporteur* y se refería a quien llevaba una canasta o tabla colgada al cuello, anunciando por las calles libros, folletos o calendarios. Los colportores protestantes vendían biblias, libros y periódicos en cada pueblo que visitaban mensualmente. Hacia 1940 había más de 26 colportores permanentes identificados por el periódico *El Mensaje Evangélico* (Moreno, 2010, pp.230-231).

En síntesis, la acogida inicial que pudo durar unas tres décadas, 1910-1940, se dio a partir de unas reivindicaciones, ideas y prácticas comunes que los convirtieron en disidentes frente a la Iglesia Católica y a la comunidad en general. Esta primera aproximación al protestantismo estuvo ligada a su anticatolicismo más que a un cuerpo doctrinal previamente conocido por los adherentes; en consecuencia,



se explica la diversidad de anti-católicos que simpatizaron entre sí y se apoyaron mutuamente para difundir sus respectivas ideas.

## Ideas protestantes

Al hablar de ideas, utilizamos el marco conceptual propuesto por François Furet para describir las organizaciones de ideas alternativas y posteriormente revolucionarias que se conformaron antes de la Revolución Francesa (1980, p. 223). Estas sociedades de ideas se difundieron en América Latina en el período previo a la Independencia. Los protestantes en el siglo XIX participaron de estas sociedades, en Inglaterra y Estados Unidos se formaron las sociedades bíblicas que después se expandieron por Argentina, Chile, Colombia y México entre otros países<sup>4</sup>.

En estas sociedades se proclamaba una “... igualdad abstracta que contradice las condiciones de la sociedad real...” (Furet, 1980, p.224). Este tipo de práctica caracterizó a la masonería, los socialistas, los liberales y otras asociaciones anticatólicas que se reunieron como dice Furet, “... mediante la adhesión a un cierto número de ideas, independientemente de su práctica social actual, formando así el microcosmos de una sociedad diferente, fundada no en intereses sino en una comunidad ideológica” (1980, p.235). Los temas de las conferencias, cartas y escritos de protestantes publicados en los periódicos permiten identificar dos ejes principales sobre los que giran las ideas políticas promovidas en sus reuniones: el anticatolicismo y el liberalismo; estos dos ejes fueron compartidos por las sociedades minoritarias que hemos mencionado anteriormente, lo que explica la afinidad y colaboración concreta que brindaron a los protestantes.

Por un lado, el anticatolicismo se puede resumir en la afirmación de la salvación por la fe en Jesucristo, sin la mediación de la Iglesia ni del sacerdote, afirmando, por el contrario, como única base de fe y práctica, la Biblia. Por supuesto, esta simple definición no se corresponde con toda la complejidad con la que se expresaron estas ideas, que fueron acompañadas de interpretaciones sobre hechos

4 El uso de esta categoría, “sociedades de ideas” se puede encontrar en estudios sobre el protestantismo latinoamericano, ver Jean Pierre Bastian, Los Disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1827-1911, México, FCE, 1989



ocurridos en la vida de estos protestantes, acusando al catolicismo como la causa de sus infortunios sociales y económicos, tanto como la causa de las restricciones para el ejercicio de la libre expresión. Además, el catolicismo no representa únicamente una religión y un cuerpo doctrinal, sino que representa un estado de las cosas de la sociedad que se quiere transformar; Ismael Mondragón, uno de los pioneros del protestantismo en Tuluá, Valle decía:

Esta época civilizadora, nos llevará sin duda y contra la voluntad de supuestos apóstoles, a la irremediable libertad de conciencias y a la autonomía que requiere nuestro suelo patrio, con la cual podrá ocupar el sitio que le corresponde, bajo el amparo del Legislador, que sabrá evitar las socorridas artimañas del tinterillo carente de autoridad moral. (Mondragón, carta, 1926, p.2)

De otro lado, el liberalismo puede entenderse en este período como sinónimo del ejercicio de las libertades y derechos civiles: la educación laica, libertad de culto, libertad de conciencia y el progreso socio-económico. En Tuluá, Valle, Samuel Mena uno de los primeros protestantes de esta ciudad, cuando discutía con un sacerdote que lo acusaba de ser protestante le respondió: "... disfruto de mi libre albedrío... y mi voluntad de perseguir la luz inquebrantable" (Mena, 1924, 2).

Algunos protestantes justificaron su abandono de la fe católica con base en la experiencia de la lectura de la Biblia y los periódicos. Por ejemplo, en el corregimiento el Chocho de Yotoco, Valle, una mujer, Betsabé Narváez de Lerma, comparte en su carta, al director del periódico, detalles sobre su proceso de afiliación al protestantismo:

Hacemos a usted la siguiente manifestación de nuestra espontánea voluntad y con la libertad de conciencia. Hace tres años estamos recibiendo constantemente El Mensaje Evangélico y El Evangelista Colombiano... Cada día en nuestro hogar se reúne toda la familia con el propósito de orar a nuestro Padre Celestial y escudriñar las enseñanzas del Catecismo Evangélico y la páginas de la sagrada Biblia... Gracias a las Escrituras hemos logrado salir de las densas tinieblas en que vivíamos



engañados por las invenciones del romanismo...Pues convencidos que la Palabra de Dios está en la Sagrada Biblia y que ésta es la verdadera, a ella nos adherimos en número de once personas con el fin de pertenecer a la Iglesia de Cristo.<sup>5</sup>

Se aclara desde el principio de la carta el uso de la autonomía y la libertad de conciencia para pertenecer al protestantismo; hay una comunidad lectora de la prensa protestante, del catecismo y de la Biblia, que se reúne todos los días. Toda una familia y seguramente algunos amigos o allegados a la familia. Destaca igualmente el liderazgo de una mujer, Betsabé Narváez de Lerma, quien firma la carta y al parecer tenía un importante rol en la familia. Este caso fue difundido por el Periódico que procuraba dar forma a un retrato de la comunidad protestante, por medio de las cartas o testimonios que servían como partes para el producto final: el protestantismo y el progreso están avanzando, en oposición al catolicismo y el atraso con que asociaban a la Iglesia Católica desde el periódico.

Eduardo Elías Calderón en Sevilla, Valle dijo que la Iglesia Católica Romana fue la causa del atraso de varios países: "... como España; son los más supersticiosos, como Venezuela y Perú; y los más desafortunados como Colombia y los menos libres como Ecuador" (Carta, 1922, p.3). Él era reconocido liberal y simpatizante del protestantismo y al promover la difusión de la Biblia afirmó: "La lectura de la Biblia redime al individuo de la tutela mística. Si lees la Biblia, no vuelves a creer en el purgatorio. En consecuencia, no pagarás más responsos" (1922, p.3). Aquí se puede notar bien la combinación de una perspectiva liberal de la sociedad con el anticatolicismo; la lectura de la Biblia "redime", que era el valor otorgado por los misioneros a esta práctica protestante, alimentada a su vez con la publicación del periódico y la venta de libros y biblias por los colportores.

Estas ideas también fueron reforzadas y alimentadas por los artículos que los misioneros publicaban en su periódico, fueran propios o traducciones. Teodoro Johnston, otro de los misioneros de UME, publicó un artículo sobre los aportes del protestantismo a Colombia, resumido en estas ideas:

5 EME No. 69 (1923)



- El énfasis en la familia y la posibilidad que ofrece el código civil.
- Educación infantil en un país donde el 60% son analfabetos.
- La distribución de la Biblia como elemento de moralización de la sociedad.
- La libertad religiosa, exigida a propósito de la garantía que la propia Constitución da de ella.

(El Protestantismo, 1927, p.1)

Johnston agregó que: “Es a través de la *discusión de ideas*<sup>6</sup> que sale la luz, ya sea en el congreso, en la prensa o en el púlpito” (1927, p.1). Es interesante que el misionero colocaba al mismo nivel el congreso, la prensa escrita que estaba en auge durante la primera mitad del siglo XX, en la que participaban protestantes, y el púlpito, el lugar predilecto para la exposición de las ideas religiosas. Tres espacios en los que el protestantismo proponía presentar las ideas, en los que tanto liberales como colportores y conferencistas actuaban en favor de este ideal de sociedad.

Teodoro Johnston presentó la contribución del protestantismo en términos de una obra social moralizante, más que en categorías teológicas circunscritas al campo religioso. Uno de los primeros miembros de la Iglesia Presbiteriana Cumberland, la tercera iglesia en organizarse en Cali (1927), comentó en una entrevista que Johnston “era un hombre de ideas libres y sin problemas para relacionarse bien con algunos sacerdotes, masones y liberales”, (Valencia C., 1994) algo que él, Carlos Valencia, conocía muy bien porque era masón.

## La práctica de la lectura entre los protestantes

El espacio donde se difundieron las prácticas protestantes fue fundamental por sus raíces y el impacto que produjeron. Una descripción de este hecho fue publicada en uno de los números de El Mensaje Evangélico:

... lejos del sonido de las campanas pidiendo misa y libros de las amenazas del cura, muchas familias viven con la esperanza de extraer los productos de la tierra en

6 Las cursivas son propias del autor del artículo.



esta parte fértil para la agricultura. Allí la Biblia ha penetrado sin obstáculos y estas familias la leen con el entusiasmo y el regocijo que llena las almas dignas. (Johnston, Reporte desde Los Confites, Jamundí, 1927)

Para comprender la importancia de la lectura entre los protestantes durante la génesis de estas iglesias entre 1910 y 1940, tomaremos algunos aportes de Roger Chartier, quien destaca en su trabajo la transformación que experimentó la cultura moderna, la circulación y recepción de textos escritos. En su mención del papel de la Biblia en los tiempos modernos, dice que en realidad, más que Lutero, fue el pietismo el que provocó una mutación en el lugar que ocupaba este libro entre los lectores modernos.

Fue en el siglo XVII, durante la “segunda reforma” iniciada por el pietismo, cuando se generalizó la relación individual con el texto y aumentó la lectura de la Biblia. “... mientras que en la Alemania del siglo XVI es un libro para pastores, candidatos al ministerio y bibliotecas parroquiales, a principios del siglo XVIII se convierte en un libro para todos, producido en masa a muy bajo precio” (Chartier, 1987, p.121).

La descripción citada arriba resalta el lugar de la Biblia en las familias lectoras que la leen con “... la codicia y el gozo que llena las almas dignas”, la lectura es una práctica, como dice Chartier en otro libro “... encarnada en gestos, espacios, costumbres. No todos los que saben leer los textos los leen de la misma manera...” (Chartier, 2005, p.51) así como hay intérpretes especializados e intérpretes no especializados. Aquí lo que se destaca es el significado de la lectura bíblica para estos lectores, que resultó en una resignificación de su mundo.

El caso antes mencionado de Pedro Aguirre en La Tulía, Bolívar (Valle), es indicativo de este fenómeno, pues al existir un nuevo pueblo organizado por exiliados liberales de la Guerra de los Mil Días, el catolicismo no fue aceptado por estar asociado al orden social establecido aunque muchos de los nuevos pobladores eran católicos; el fundador del pueblo, Pedro Aguirre, no se enfrentó en principio con ellos y les ayudó a construir la capilla católica. Pero tiempo después, él relata en su autobiografía, que su antiguo patrón “..me enseñó a leer.. me prestó una historia sagrada, es decir, la que contiene cien



lecciones, y yo casi me la aprendí de memoria y eso me consolaba y quería saber algo más” (2010, p.191).

Poco después un amigo recibió un librito y alguien que estaba cerca le dijo “...no reciba eso que es un libro muy malo, y al instante se acordó de don Pedro Aguirre, y dizque pensó entre sí: ‘se lo llevaré a don Pedro que está llevado de todos los males pues yo no sé leer’, y así recibí el Nuevo Testamento de nuestro Señor y salvador Jesucristo” (2010, p.192). Era un versión del Nuevo Testamento y la leyó de principio a fin, convirtiéndose en un “versado” sobre la biblia sin ser estrictamente protestante. Este caso es una evidencia de la significación que tenía el uso de la lectura en libros como la Biblia; era peligroso, sospechoso y quien lo tenía y leía estaba clasificado como “llevado de todos los males”. Pedro Aguirre dice más adelante que no quiso compartir el libro con sus familiares porque tenía temor que les hiciera daño “...y me iba a leerlo al monte. Puede imaginarse usted cuál sería mi sorpresa cuando hallé en él todo lo contrario, y entendí que el hijo de Dios me estaba hablando con el amor de un padre tierno buscando a su hijo perdido” (2010, p.192).

En esta última cita se notan claramente dos momentos temporalmente distintos, la historia y la memoria; el primer momento, la historia dice “me iba a leerlo al monte”, una práctica individual de lectura que seguramente alimentó su liderazgo en el pueblo, y el segundo momento, la memoria, habla del resultado que al tiempo de escribir, muchos años después ya ha elaborado una nueva historia personal.

Para los protestantes, la Biblia fue la referencia central, porciones de la Biblia se vendían durante las visitas a todos los pueblos; la lectura individual, devocional y silenciosa fue promovida por los conferencistas evangélicos en este período a través de los pequeños folletos y libros de Devocionales diarios.

## Las prácticas de la heterodoxia protestante

Los primeros protestantes se asociaron con otros disidentes en el anticatolicismo y el liberalismo para exigir derechos y promover la educación, manifestando en cada uno de estos actos su desobediencia a la Iglesia hegemónica.



La primera práctica fue la promoción del registro civil en sustitución del certificado de bautismo. Esto ocurrió principalmente en aquellas familias que habiendo optado por el protestantismo decidieron no bautizar a sus hijos por el rito católico. Los casos van desde una protesta pública contra los misioneros católicos que visitaban algunos pueblos para administrar el bautismo, hasta aquellos que por un descuido voluntario o involuntario no llevaban a sus hijos a la iglesia para el bautismo.

La segunda práctica fue la celebración de matrimonios civiles en total desobediencia al sacerdote del pueblo. Los matrimonios fueron un acto especial de disensión en los primeros años, ya que garantizó que la siguiente generación sería protestante, aunque este ideal no siempre se hizo realidad. Los niños serían registrados civilmente y educados en escuelas protestantes, convirtiendo el lugar de residencia en un espacio para la difusión de propaganda protestante.

La Iglesia Católica prestó atención a esta práctica y no perdió la oportunidad de actuar contra quienes protestaron de esta manera contra el catolicismo. En 1947 la diócesis de Cali publicó en su boletín una lista de parejas excomulgadas por matrimonio civil. Esta lista cubre el período de 1926 a 1947, y entre estas parejas se identifican varios protestantes; por ejemplo, entre 1926-1930 hubo 13 parejas excomulgadas de las cuales 7 eran protestantes, lo cual fue confirmado por la mención de estas mismas parejas en el diario *El Mensaje Evangélico*. Esta práctica está documentada en un trabajo ya publicado sobre las excomuniones provocadas por este acto de desobediencia civil.<sup>7</sup>

Este hecho también muestra que el acto del matrimonio civil no era exclusivo de los protestantes; otros disidentes también eligieron esta vía como alternativa para resolver su situación civil sin someterse al rito católico. En Quinchía (C) Juan de Dios Trejos y María Mercedes Taborda contrajeron matrimonio civil en noviembre de 1921, noticia que fue publicada en *El Mensaje Evangélico* (Johnston, Reporte desde Quinchía, Risaralda, 1922). Este hecho supuso todo un acontecimiento en esa población y Carlos Chapman los presentó como amigos del protestantismo. El matrimonio también fue noticia durante varios números en el *Diario liberal Flecha Roja* (Noticia,

7 Pablo, Moreno, "Excomuniones y protestantismo: El caso del Valle del Cauca, 1930-1940" en *Revista Historia y Espacio* No. 25, Cali, Universidad del Valle, 2005, pp.97-122

1921), que lo presentó como un signo de intolerancia y el deseo de luchar por la “libertad”. El párroco decidió oponerse al juez municipal porque era una violación del Concordato casar civilmente a los “que son mis feligreses”, y sobre esa base no era posible ni deseable que un juez interfiriera en asuntos religiosos.

Finalmente se casaron y el juez municipal argumentó que “... en el presente caso no hay prueba de que los contrayentes sean católicos practicantes y más bien, su propia afirmación de que no tienen religión, se sustenta en la sentencia principal con la mencionada cuerda de tres testigos...” (Noticia, 1921). Después de todo, los contratantes lograron su propósito y el diario liberal destacó la celebración del rito civil como un logro de la libertad: “Triunfaron... rompieron esa cadena eclesiástica que en esta población tenía atada a la libertad” (Noticia, 1921). El mismo diario magnifica el acto cuando dice: “En ese momento nos pareció que la tierra colombiana tenía vida, y que todas sus moléculas aisladas lanzaban el grito entusiasta y altivo de ¡Viva la Libertad en la tierra de Santander y Rojas Garrido!” (Noticia, 1921). Es interesante notar que la familia Trejos posteriormente fue nombrada como uno de los contactos y amigos del protestantismo en Quinchía, según el diario evangélico. Si esto es cierto como parece, demuestra una vez más que hubo pasos previos para adherirse al protestantismo y que éste encontró un espacio creado por la disidencia liberal para su difusión.

En tercer lugar, la formación de escuelas con el propósito de educar a los niños y las niñas en las primeras letras y como alternativa a la educación católica o pública. En las zonas rurales, estas escuelas se extendieron rápidamente a partir de la década de 1920. Es interesante notar la participación de mujeres como docentes y estudiantes. En Guacarí (Valle) se abrió una escuela con diez niños en 1926. Unos días después de que este grupo comenzara, un grupo más grande de niñas esperaba el inicio de sus clases (Johnston, Noticia, 1927). En mayo de 1927 se inició el trabajo escolar de las niñas, cuyo principal objetivo “...es la preparación de señoritas que puedan servir como maestras de primaria. Los que asisten a esta Escuela se comprometen a ejercer como profesores durante dos años, antes de pensar en otra cosa” (Johnston, Noticia, 1927).



En cuarto lugar, se difundió una práctica que en muchas ocasiones supuso el inicio del grupo protestante en varios pueblos; consistió en la adquisición de lotes para fundar un cementerio civil o “libre” como en algunos casos se les llama. Las denuncias sobre abusos de algunos sacerdotes a la hora de permitir el entierro de liberales o protestantes fueron publicadas con frecuencia en el periódico evangélico. Algunos se asociaban entre sí porque querían “morir bien” en continuidad con sus convicciones religiosas, mientras que otros no estaban tan preocupados por eso como por los “abusos” de los que habían sido víctimas algunos amigos.

## De la heterodoxia hacia la ortodoxia

Dos factores provocaron este proceso que consistió en la institucionalización del protestantismo. Por un lado, la decisión de los misioneros de formar líderes nacionales para que fundaran iglesias y difundieran el protestantismo de una manera más formal, logrando mayor crecimiento. Por otro lado, la presencia de nuevas denominaciones porque ayudó a expandir las relaciones de cooperación e impulsó el fortalecimiento de una identidad protestante. Lo que nos lleva a proponer que el protestantismo de este período experimentó una tensión entre la construcción de una ortodoxia y la coexistencia con la heterodoxia.

El Instituto Bíblico de UME se organizó en Palmira (Valle) desde 1925 para formar líderes que enseñaran y predicaran en las nuevas congregaciones que se estaban estableciendo. La creación de un Instituto Bíblico fue un paso en el proceso de formalización de la doctrina, se les enseñó a los estudiantes los principios distintivos de una iglesia, cómo predicar, cómo enseñar a los niños y cómo evangelizar.

Si bien parece lógico y fácil para un Instituto Bíblico resolver el problema de la formación de la identidad en una iglesia, en la práctica este proceso no fue fácil, no hubo una afluencia masiva de estudiantes, ni fue posible enfocar esa identidad en los principios de la UME a corto plazo.

El otro factor que contribuyó a este proceso fue la presencia de nuevas denominaciones. En 1929 ya existían cuatro denominaciones

en Colombia, por lo que hubo interés en reunirse para discutir la forma más efectiva de llevar a cabo el cumplimiento de la evangelización en el país. En el congreso misionero en Panamá en 1916, se informó que “la presencia protestante en Colombia consistía en 326 miembros comulgantes que eran el 0,0058% de la población, 558 asistentes a las escuelas bíblicas dominicales, 18 misioneros extranjeros y 43 líderes nacionales” (Sinclair, 1981, p.507).

La primera reunión de iglesias protestantes se llevó a cabo en Cali, con la participación de la Iglesia Presbiteriana de Colombia, la Unión Misionera del Evangelio, la Alianza Cristiana Misionera y la Iglesia Presbiteriana Cumberland. A este encuentro le siguieron otros celebrados en Palmira, Armenia y Bogotá. En 1939 se llevó a cabo una de las reuniones más importantes en las que participaron 12 denominaciones en la sede de la Iglesia Presbiteriana Central en Bogotá.

Estos primeros encuentros fueron los antecedentes de la fundación de la Confederación Evangélica de Colombia (CEDEC) en 1950 porque en cada encuentro hubo el interés en la formación de un cuerpo pastoral que representara los intereses del pueblo evangélico y expresara su identidad ante la opinión pública. La necesidad de una interlocución con el gobierno sobre el cumplimiento de las leyes establecidas en materia de derechos civiles movilizó a la unidad, y en ese proceso se fortaleció una identidad evangélica, teológicamente dependiente del “evangelicalismo” norteamericano.

Jean Pierre Bastian al estudiar los casos de México, Brasil y Cuba, concluyó que las estructuras religiosas disidentes preexistentes a la llegada de misioneros protestantes fueron “renombradas como metodistas, presbiterianos, bautistas, etc., después de negociaciones entre misioneros y liberales religiosos disidentes” (1994, p.284), de tal manera que la Reforma protestante fue valorada y asimilada posteriormente, mientras tanto hubo una heterodoxia en tensión con la consolidación de la ortodoxia.

## Conclusiones

El protestantismo en Colombia, durante el siglo XIX y hasta la primera mitad del siglo XX, mantuvo una alianza con el liberalismo y



otras minorías liberales por razones políticas; esta alianza le permitió extenderse en territorios predominantemente liberales. Al asociarse con minorías liberales como masones, espiritistas y teósofos, fortaleció su anticatolicismo; al mismo tiempo, mantuvo una relación con minorías políticas como los socialistas y asociaciones de trabajadores, de mutua ayuda que le dieron al protestantismo un perfil político al presentarlo como aliado del liberalismo que dominó la política colombiana durante la república liberal (1930-1945).

En el período 1910-1940 el protestantismo logró consolidarse, especialmente durante el período de la república liberal; en este período comenzó el proceso de institucionalización y formalización de su doctrina, lo que provocó un progresivo distanciamiento de las asociaciones liberales con las que se oponía al catolicismo. Este hecho se debió a la llegada de nuevas denominaciones que fortalecieron la identidad protestante con una perspectiva más evangélica influenciada por el *evangelicalismo* norteamericano. José Míguez Bonino caracteriza el rostro “evangelical” del protestantismo como aquel que reemplazó la fórmula “revival and reform” por “evangelización o reforma social”, citando a Marsden dice: “toda preocupación progresista, política o privada, se hace sospechosa para los revivalistas evangélicos y es relegada a un lugar mínimo” (1995, p.40).

La heterodoxia que caracterizó al primer protestantismo dio lugar a una ortodoxia creciente que se autodenominó apolítica, se alejó de la corriente liberal más progresista y luego se acercó a posiciones más conservadoras. Queda una pregunta abierta en este esfuerzo de investigación, ¿dónde quedó ese esfuerzo por la reforma moral de la sociedad y los proyectos educativos, las reivindicaciones por los derechos civiles de las minorías disidentes y su constitución en un actor político anti-establecimiento?

## Referencias

- Allan, A. (s.f.). *El protestantismo en Colombia 1910-1945*. Medellín: Tipografía La Unión.
- Allan, A. (No. 398 de 1945). Editorial. *El Evangelista Colombiano*, pág.1



- Aguirre, P. (2010). Autobiografía. En P. Moreno, *Por momentos hacia atrás, por momentos hacia adelante* (págs. 171-218). Cali: Bonaventuriana.
- Bastian, J. P. (1994). *Protestantismos y modernidad latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Calderón, E. E. (No. 57 de 1922). Carta. *El Mensaje Evangélico*, pág. 3.
- Chartier, R. (1987). Las prácticas de lo escrito. En A. P. Georges, *Historia de la vida Privada. El proceso de cambio en la sociedad del siglo XVI a la sociedad del siglo XVIII* (págs. 113-162). Madrid: Taurus.
- Chartier, R. (2005). *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.
- Desconocido. (No. 12 de 1921). Noticia. *Flecha Roja*.
- Furet, F. (1980). *Pensar la Revolución Francesa*. Barcelona: Pretel.
- Johnston, T. (No. 49 de 1922). Reporte desde Quinchía, Risaralda. *El Mensaje Evangélico*, pág. 4.
- Johnston, T. (No. 120 de 1927). Reporte desde Los Confites, Jamundí. *El Mensaje Evangélico*, pág. 3.
- Johnston, T. (No. 109 de 1927). Noticia. *El Mensaje Evangélico*, pág. 2.
- Johnston, T. (No. 112 de 1927). El protestantismo. *El Mensaje Evangélico*, pág. 1.
- Johnston, T. (No. 113 de 1927). Noticia. *El Mensaje Evangélico*, pág. 2.
- Loaiza, A. (No. 65 de 1923). Carta. *El Mensaje Evangélico*, pág. 4.
- Mancera, A. M. (2020). Las imprentas, el liberalismo radical y comunicación de espíritus: Divulgación de las doctrinas espiritistas en Colombia (1868-1889). *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras, Vol. 25 No. 1*, 135-172. Obtenido de Redalyc: [https://www.redalyc.org/journal/4075/407568123006/html/#redalyc\\_407568123006\\_ref39](https://www.redalyc.org/journal/4075/407568123006/html/#redalyc_407568123006_ref39)



- Mena, S. (No. 83 de 1924). Carta. *El Mensaje Evangélico*, pág. 2
- Míguez Bonino, J. (1995). *Rostros del protestantismo latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Creación.
- Mondragón, I. (No. 96 de 1925). Declaración pública. *El Mensaje Evangélico*, pág. 4.
- Mondragón, I. (No. 105 de 1926). Carta. *El Mensaje Evangélico*, pág. 2.
- Moreno, P. (2010). *Por momentos hacia atrás, por momentos hacia adelante*. Cali: Bonaventuriana.
- Sánchez, G. (1986). “Violencia, guerrillas y estructuras agrarias” en *Nueva Historia de Colombia, Historia Política II*. Bogotá: Planeta.
- Sinclair, J. y. (1981). *Historia general de la Iglesia en América Latina, tomo VII*. Salamanca: CEHILA/Ediciones Sígueme.
- de Shillinsburg, F. W. (1972). *Ligado*. Cali: Litografía Aurora.
- Valencia, M. (No. 52 de 1922). Carta. *El Mensaje Evangélico*, pág. 4.
- Valencia, C. (8 de febrero de 1994). Entrevista sobre el protestantismo en Cali. (P. Moreno, Entrevistador).

## **SALMO PARA EL DIOS DE LA ESPERANZA**

### **ROBERTO CAICEDO N<sup>1</sup>**

Buen Dios de la Esperanza,  
Que nos acompañas día a día  
en cada lucha y labor.

A Ti te doy gracias por mantener encendida tu luz,  
Luz de VIDA y de AMOR,  
de PAZ y de ESPERANZA.

A Ti venimos, en medio de los sinsabores,  
Angustias y tristezas,  
Con nuestro dolor por cada vida apagada,  
Por cada ser que perdió su esperanza,  
Su paz y su destino.

Danos hoy, Señor, nuevas fuerzas,  
No dejes que aquellos que se las robaron,  
Nos roben ahora la FE y los sueños,  
Nos quiten las últimas fuerzas.

Renuévanos con tu Espíritu de AMOR y GOZO  
que se mueve en medio nuestro,  
En cada hermano y hermana,  
En cada planta y ser que camina,  
En cada planeta y estrella.

---

1 Director de Postgrados y docente de la UNIBAUTISTA.





# La docencia universitaria y la ética del cuidado: Una reflexión en relación con la experiencia de la Covid-19

JUAN MANUEL PÉREZ ASSEFF<sup>1</sup>

Recibido: 03.09.2021 / Aprobado: 12.11.2021

## Resumen

Ante la crisis por la pandemia de la Covid-19 ha resurgido la necesidad de replantear el ejercicio docente en los ámbitos de Educación Superior (ES). La crisis social y humana relacionada con el aislamiento social por el confinamiento obligatorio, la preocupación por la salud propia o ajena y la pérdida de vidas ha puesto en evidencia la necesidad de adoptar una concepción más humana de la docencia que posibilite un acompañamiento más cercano entre docentes y estudiantes. En esta reflexión, desde la experiencia docente del autor y la propuesta del filósofo y teólogo brasileño Leonardo Boff, se presenta cómo la ética del cuidado aplicada al ámbito de la docencia universitaria puede responder, al menos parcialmente, a los desafíos que nos plantea la búsqueda de una ES de calidad plenamente consciente de la fragilidad humana, del cuidado de la salud mental y de las transfor-

1 Juan Manuel Pérez Asseff tiene dos maestrías, una en Bioética de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, y la otra en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, es licenciado en Teología Moral y Pastoral de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid y Biólogo de la Universidad del Valle de Cali. Este artículo corresponde a su trabajo de grado como Especialista en Cuidado Psicoespiritual de la UNIBAUTISTA.



maciones que ocasionó la pandemia. Una de las más importantes: la integración de estrategias de educación presencial y virtual.

### **Palabras Clave**

Docencia universitaria, Educación superior, Ética del cuidado, Actitud de cuidado, Salud mental, Psico-espiritualidad, Educación virtual, Universidad, Pandemia, Covid-19.

## **Abstract**

In the face of the crisis caused by the Covid-19 pandemic, the need to rethink the teaching practice in the fields of Higher Education (HE) has resurfaced. The social and human crisis related to social isolation due to mandatory lockdown, the concern for one's own health or that of others and the loss of lives has highlighted the need to adopt a more humane conception of teaching that enables a closer accompaniment between teachers and students. During this reflection, from the author's teaching experience and the proposal of the Brazilian philosopher and theologian Leonardo Boff, we present how the ethics of care applied to the field of university teaching can respond, at least partially, to the challenges posed by the search of a quality HE fully aware of human fragility. Also of mental health care and the transformations caused by the pandemic. One of the most important: the integration of face-to-face and virtual education strategies.

### ***Key words***

University teaching, Higher education, Ethics of care, Caring attitude, mental health, Psico-spirituality, online education, University, Pandemic, Covid-19.

## **Introducción**

Hablar sobre Educación Superior (ES) y su relación, por un lado, con la ética del cuidado y, por otra, con los aprendizajes que ha posibilitado la emergencia sanitaria por la Covid-19 resulta arriesgado y desafiante porque escribo en medio de tal coyuntura y, por ende, solo puedo plasmar algunas reflexiones y conclusiones parciales que espero resulten evocadoras. Parto del presupuesto que esta coyuntura



ha puesto en evidencia la necesidad de replantear el ejercicio docente universitario en consideración con algunas competencias y/o actitudes que antes se podían haber descuidado y que aquí relaciono con una amplia gama de aspectos como son, por una parte, aquellos que suelen relacionarse más comúnmente con docencia: los pedagógicos, didácticos y tecnológicos; y, por otra, aquellos que no suelen serlo pero que ahora adquieren mayor relevancia: los psicológicos y los que, en un sentido amplio, se asocian con la espiritualidad.

Por una parte, la crisis global ocasionada por la Covid-19 obligó a las instituciones de ES a replantear la manera habitual de realizar su misión para responder de una manera certera a los desafíos que implica mantener una educación de calidad sin la posibilidad de la co-presencialidad habitual. Además, tema central para esta reflexión, surgió también la preocupación por la salud mental de todos los miembros de la comunidad universitaria debido al aislamiento preventivo y a la incertidumbre que ocasionó la posibilidad de enfermar y también de perder la vida a causa de la Covid-19.

Es innegable que la pandemia forzó cambios en las instituciones de ES. Se espera que ciertos cambios sólo tengan un carácter temporal, como los relacionados con las medidas de bioseguridad; pero otros tendrán un carácter permanente. Afirmo desde ahora que la experiencia de la pandemia no fue totalmente negativa, más bien se constituyó en un laboratorio que, con sus problemas y desafíos, también ha dejado aprendizajes para las instituciones de ES que convendría aplicar desde ya. En otras palabras, la Covid-19 ha representado un momento traumático, pero también abre la posibilidad hacia una transformación positiva en diversos ámbitos universitarios. En este contexto se sitúa el objetivo de esta reflexión y su pretensión de articular el paradigma de la ética del cuidado con la docencia universitaria como una respuesta, al menos de carácter parcial, a algunos problemas referidos a ES y que la pandemia pudo incrementar o evidenciar.

Deseo señalar que, aunque el enfoque metodológico de la presente reflexión es eminentemente experiencial, se establece en ella un diálogo principalmente con Leonardo Boff, pero también con otros autores pertinentes como Viktor Frankl, por ejemplo, y la Logoterapia para el cuidado de la salud mental. Escribo desde una experiencia



docente concreta, la propia, y mi preocupación por realizar mi labor de la forma más profesional, y por tanto, humana posible. Aclaro también que, sin desconocer la importancia del cuidado que deben tener las instituciones de ES hacia todos sus colaboradores, me centraré en esta reflexión particularmente en el cuidado de los docentes hacia sus estudiantes. Debido a la coherencia con este enfoque, privilegiaré el uso de la primera persona. Así expongo la fragilidad de mi propia subjetividad y, a la vez, muestro mi simpatía con el pensamiento de Humberto Maturana, expuesto en su obra *La Objetividad: Un argumento para obligar*.

Reconozco también que el enfoque experiencial suele suscitar suspicacias precisamente porque la experiencia es uno de los términos más complejos de comprender. Según Michael J. Oakeshott, “Experiencia, de todas las palabras en el vocabulario filosófico, es la más difícil de utilizar” (citado en Roy, 2001, p. 146). En defensa de la validez del enfoque experiencial en el ámbito académico, simplemente señalaré que este enfoque puede relacionarse con la ética del cuidado. Lo anterior porque la experiencia ha sido generalmente definida como un conocer desde dentro, desde la relación con las cosas. La experiencia entonces no hace referencia a un tipo de conocimiento exclusivamente subjetivo, solipsista y arbitrario, sino más bien se trata de un tipo de conocimiento personal, es decir, relacional (Pérez, 2011). Precisamente, en consideración del aspecto relacional de la experiencia como conocimiento, pienso que este enfoque resulta muy apropiado para articular la ética del cuidado con la docencia universitaria.

Analizaré entonces principalmente las contribuciones para la docencia universitaria del marco conceptual que ofrece Leonardo Boff, a quien ya mencioné antes, particularmente en su libro *El cuidado esencial: Ética de lo humano, compasión por la Tierra* (2002). Aquí el autor propone el cuidado como un nuevo paradigma de convivencia social y cósmico que se opone al descuido, a la indiferencia y al abandono, propios del materialismo e individualismo preponderantes en la actualidad. De acuerdo con este autor necesitamos de un nuevo paradigma que posibilite una relación más caritativa con la Tierra: nuestra casa común, e inaugure un nuevo pacto social entre los pueblos y las personas en cuanto al respeto y a la preservación de todo lo que vive y existe (Boff, 2002). En definitiva, en el centro de su obra está la



aceptación del cuidado como *ethos* fundamental de lo humano y como “com-pasión” imprescindible para con todos los seres de la creación. Con el término *ethos*, me refiero, en línea con Boff (2002), al conjunto de valores, principios y, sobre todo, actitudes que configuran tanto el modo-de-ser personal como el hábitat compartido. Vale mencionar que, sin desconocer la integralidad del paradigma cuidado para este autor, en esta reflexión haré mayor hincapié en la dimensión inter-personal de su propuesta y no tanto en la ambiental, sólo porque aquella es la dimensión más relacionada con la docencia como actividad.

En consideración con la historia e identidad cristiana católica de Boff, destaco el potencial del alcance de su propuesta debido a su carácter espiritual y secular. En este sentido, podemos situar el paradigma *cuidado* dentro del ámbito de la teología fundamental porque nuestro autor señala cómo lo decisivo para constituir este nuevo paradigma no son las religiones, sino la espiritualidad que subyace en las religiones. Lo anterior, porque, en su opinión, no tienen propiamente ellas, sino más bien la espiritualidad la capacidad de unir, ligar, re-ligar e integrar. En sus propias palabras:

Buscamos hoy ansiosamente una espiritualidad sencilla y sólida, basada en la percepción del misterio del universo y del ser humano, en la ética de la responsabilidad, de la solidaridad y de la compasión, basada en el cuidado, en el valor intrínseco de cada cosa, en el trabajo bien hecho, en la competencia, en la honradez y en la transparencia de las intenciones. (Boff, 2002, p. 24)

Vemos entonces cómo para el teólogo y filósofo, espiritualidad tiene un sentido amplio y más bien le imprime un carácter ético y existencial independiente de cualquier identidad religiosa. En Boff, la ética del cuidado se conecta fuertemente con la espiritualidad en cuanto que el cuidado es la actitud que se deriva de la percepción mística de la unión, bien sea humana, ecológica y/o espiritual. Por ende, este paradigma resulta apropiado para cualquier persona y, gracias a su amplitud, profundidad e integralidad, es muy pertinente para repensar la docencia universitaria y responder ante los desafíos que nos plantea la crisis pandémica con la consecuente afectación a la salud tanto física como mental que atravesamos en la actualidad.



## La Covid-19 y los desafíos para la docencia universitaria

Primero una consideración respecto a la migración que, a causa del confinamiento preventivo, si tenían los recursos para ello, realizaron las instituciones de ES de la modalidad presencial a la modalidad *online* o virtual. Por educación virtual, que en esta reflexión equiparo a la educación *online*, me refiero, en general, a las distintas formas como se han denominado las estrategias pedagógicas que utilizan recursos de tecnología digital en relación con las posibilidades de interacción docente-estudiante que ofrece la internet. Nótese, sin embargo, que el Ministerio de Educación colombiano establece una diferencia razonable entre la educación *online* y la educación virtual. Para ellos, a diferencia de la educación *online*, la virtual es una modalidad de educación a distancia que realiza programas de formación apoyándose en las TIC y no depende necesariamente de conectividad a internet. Por otra parte, el *m-learning* o educación móvil se refiere a estrategias educativas que utilizan dispositivos electrónicos móviles tales como teléfonos inteligentes o tabletas digitales. El *e-learning* se refiere a la educación que requiere de recursos electrónicos-digitales (Mineducación, 2017).

Para vislumbrar el impacto de las medidas adoptadas para el confinamiento social preventivo sobre las instituciones de ES en Latinoamérica resulta útil la siguiente información de IESALC (como se citó en Ruíz, 2020):

En América Latina la suspensión de las actividades presenciales se dispuso en primer término en Colombia y Perú el 12 de marzo de 2020 y en los 6 días posteriores alcanzó a casi la totalidad de estudiantes de todos los niveles educativos de la región. En el caso de la educación superior en particular, las estimaciones de la UNESCO indican que en América Latina unos 23,4 millones de estudiantes y 1,4 millones de profesores estarían afectados por este cierre, lo cual representa un 98 % de la población universitaria de la región (p. 52).

Para garantizar la continuidad de los estudios en el ámbito particular de la ES, la virtualización o digitalización masiva de las clases presenciales se realizó no sin los problemas o desafíos técnicos, pedagógicos y personales propios de un cambio con carácter de urgencia. Algunas instituciones, profesores y estudiantes estaban mejor preparados que otros para dicha transformación y, en ese sentido, también la recepción de la migración de la modalidad presencial a la virtual se realizó con diferentes tipos de actitudes por parte de los miembros de las comunidades universitarias.

Es cierto que el uso de nuevas tecnologías para la ES ya se realizaba antes de la crisis de la pandemia. Sin embargo, con el objetivo de mantener la continuidad en los procesos académicos ante las medidas epidemiológicas de confinamiento adoptadas por la mayoría de los gobiernos e instituciones educativas durante esta crisis, la implementación de las tecnologías que permiten la educación a distancia y el uso de herramientas digitales se ha incrementado de forma vertiginosa

A propósito de dicho cambio y su relación con la actitud del cuidado, resulta importante señalar que Boff (2002) mantiene una posición más bien crítica frente a la virtualidad.

El mundo virtual ha creado un nuevo hábitat para el ser humano, caracterizado por el encapsulamiento de uno mismo y por la falta de toque, de tacto y de “con-tacto” humano. Esta antirrealidad afecta a la vida humana en aquello que posee de más fundamental: el cuidado y la “com-pasión” (p. 13).

Me permito tomar aquí cierta distancia crítica con Boff. Valdría la pena matizar su posición respecto “al mundo virtual” en al menos tres tipos de consideraciones. Primero, el teólogo y filósofo escribió su obra antes de la crisis pandémica. Segundo, si no hubiese sido por las tecnologías digitales y virtuales muchos procesos educativos se habrían visto completamente truncados. Tercero, en el ámbito educativo resulta erróneo contraponer lo virtual con lo real. La educación *online* o virtual, ya sea que se imparta de forma sincrónica o asincrónica, co-



rresponde a una modalidad educativa real aunque se implemente a través de medios digitales. En este sentido, comparto la siguiente descripción: “La educación virtual quiere ser un proceso de formación académica, humana y cultural en el que los participantes en el proceso se comunican a través de una plataforma tecnológica que reemplaza el aula de clase” (Ministerio de Educación de Bolivia, 2020). Hechas las salvedades anteriores en relación con las ventajas de las herramientas virtuales para la docencia universitaria, no obstante, la advertencia que realiza Boff sobre los riesgos de la virtualidad tanto para la sana socialización humana y, por ende, la salud mental se mantiene y es uno de los puntos cruciales para esta reflexión.

Seamos o no afines al uso de las herramientas virtuales en educación, el hecho innegable es que la migración o integración de la modalidad presencial y la virtual ha presentado diferentes desafíos tanto para los docentes como para los estudiantes quienes se han visto forzados a trasladar el aula de clases a sus hogares. En este sentido, siguiendo a Ruiz (2020), “la enseñanza se ha separado de la co-presencia en las aulas e instituciones educativas, y los hogares se han transformado en espacios de trabajo escolar” (p. 50).

Entre los desafíos se encuentran aquellos de carácter tecnológico, que se refieren al acceso a dispositivos y a la conexión de calidad y a la superación del riesgo que implica la brecha económica y social respecto a un acceso desigual a la educación que implementa herramientas virtuales. También hay desafíos de carácter pedagógico; la metodología tanto didáctica como evaluativa en medios virtuales sincrónicos o asincrónicos requiere ajustes.

En relación con los anteriores, como ya había anticipado, surge otro desafío muy importante relacionado con la afectación de la salud mental de los miembros de las comunidades educativas. La virtualización de la vida a causa del confinamiento y su consiguiente falta de socialización ha debilitado las relaciones humanas al mismo tiempo que nos ha mostrado su necesidad. Por otra parte, la incertidumbre



sanitaria, familiar, económica y laboral que causó la pandemia también nos ha recordado nuestra fragilidad. La enfermedad y la muerte, ocultas bajo la confianza científica y médica, nuevamente asoman su rostro en la historia y generan inquietud, preocupación y, en algunos casos, hasta angustia.

En este sentido, no podemos negar que las plataformas digitales han permitido cierta interacción entre los miembros de la comunidad universitaria, pero también es verdad que la experiencia de ES integral que incluye espacios de socialización, descanso, deportes, etc. se ha visto reducida. Según el informe de la CEPAL-UNESCO, más allá del proceso de aprendizaje que se está tratando de impulsar a través de la educación virtual, debemos reconocer que tal modalidad puede dificultar la socialización y la inclusión en general. Así, las universidades deben tener en cuenta la afectación a la salud mental que ha implicado este cambio e incorporar estrategias para atenderla y contrarrestarla. Sobre este punto, Ruiz (2020) enfatiza que no son muchas “las investigaciones médicas que han analizado los efectos del cierre de establecimientos de educación formal por la expansión de las pandemias... es más, también se pone en discusión sus costos, en términos de la salud mental de las personas” (p. 50).

Reconozcamos que, a raíz de la pandemia, la educación virtual como el teletrabajo se están constituyendo en dos opciones que posibilitan realizar desde casa actividades que antes se realizaban principalmente desde las instalaciones físicas adecuadas para ellas. Esto significa un aumento del tiempo que se pasa en los hogares e implica tanto ventajas como desventajas. El Informe CEPAL-UNESCO (2020) nos advierte sobre algunas consideraciones de riesgo asociados a este cambio como son:

[...] mayores niveles de violencia doméstica y de problemas de salud física y mental, redundan en que tanto estudiantes como docentes se vean enfrentados a las dificultades y tensiones que experimentan las familias, sin contar, en muchos casos, con los recursos materiales o profesionales necesarios para abordarlas. Esta situación genera desgaste emocional, agobio y estrés entre la comunidad educativa... Las medidas de confinamiento



significan, para gran parte de la población, vivir en condiciones de hacinamiento por un período prolongado, lo que tiene graves implicancias para la salud mental de la población. (pp. 11 y 13)

En conclusión, la preocupación por la Covid-19 y el aislamiento forzado y prolongado de la población se constituyen, en mayor o en menor grado, en factores de estrés que repercuten tanto en la salud mental como en el proceso educativo de los estudiantes. Este fenómeno amerita una serie de medidas y de actitudes que deben ser incorporadas ahora con mayor ímpetu en la docencia universitaria, entre ellas, una de las más importantes y evocadoras: la actitud del cuidado.

## La ética del cuidado: una aproximación desde Leonardo Boff

Lo que se opone al desinterés, a la indiferencia y al abandono es el cuidado. Boff hace hincapié en que cuidar no se reduce a un acto sino que debe abarcar más de un momento. El cuidado se corresponde entonces más bien con la “actitud de ocupación, de preocupación, de responsabilización y de compromiso efectivo con el otro” (Boff, 2002, p.29). Con respecto al concepto actitud, Vidal (1990) afirma que es la palabra “más apta para expresar educativamente la dimensión moral de la persona” (p. 801). Para él, actitud “viene a suplir, con ventajas, la función que desempeña en la moral tradicional el concepto de hábito” (p. 807). La actitud se comprende entonces en relación de contraste con los actos concretos; viene a indicar aquella disposición de fondo en la persona de la cual provienen todas sus acciones y, en este sentido, se relaciona también con la noción clásica de virtud: un aspecto ejemplar y admirable del carácter.

Boff propone la ética del cuidado como respuesta ante la crisis civilizatoria que el paradigma tecno-científico y neoliberal, con su carga de materialismo e individualismo, ha generado y que se evidencia en la ruptura de relaciones sociales, ambientales y espirituales. Representa entonces aquel nuevo paradigma educativo, holístico, ecológico y espiritual con el cual el autor intenta “devolver al ser humano el sentimiento de pertenencia a la familia humana, a la Tierra,

al universo y al propósito divino” (2002, p.24). En relación con estas crisis, me parece apropiado señalar aquí que, aunque la gran mayoría de tradiciones filosóficas y espirituales han coincidido en calificar al egoísmo como un vicio que debemos superar; sin embargo, en el siglo XX varios autores procedentes de la Economía o de la Filosofía, como Ian Rand, intentaron validar al egoísmo entre las virtudes humanas. Para comprobarlo, sugiero consultar su obra *La Virtud del Egoísmo*. Gracias a ellos, el que cada cual viva para sí mismo y que la búsqueda de su felicidad personal sea el más alto de los objetivos morales sin necesidad de “sacrificarse” por otros se constituyó en un *ethos* habitual. Este *ethos*, como debe ser evidente, se contrapone al del cuidado. En él prevalece el individualismo sobre la solidaridad, el egoísmo sobre el altruismo y, finalmente, la indiferencia sobre el cuidado. Y lo que resulta más grave, dicho *ethos* egoísta nos deshumaniza precisamente porque, en palabras del teólogo y filósofo (2002), “el cuidado posee una dimensión ontológica que entra en la constitución del ser humano. Es un modo-de-ser característico del hombre y de la mujer. Sin cuidado dejamos de ser humanos” (p. 70).

Así para Boff (2002), “urge un nuevo *ethos* de cuidado, de sinergia, de re-ligación, de benevolencia, de paz perenne con la Tierra, para con la vida, para con la sociedad y para con el destino de las personas” (p. 35). O también:

Hace falta una filosofía del ser y una reflexión espiritual que nos hable del Sentido de todos los sentidos y que sepa organizar la convivencia humana bajo la inspiración de la ley más fundamental del universo: la sinergia, la cooperación de todos con todos y la solidaridad cósmica. (p. 22)

Gracias precisamente al carácter existencial y trascendental del *ethos* del cuidado según lo describe Boff, resulta posible y pertinente establecer aquí un vínculo de coincidencia entre su propuesta y el enfoque logoterapéutico del filósofo y psiquiatra austriaco Viktor Frankl (1905-1997) implementado en procesos de acompañamiento y cuidado psico-espiritual. La Logoterapia, también conocida como la tercera escuela vienesa de psicoterapia, nace en la década de 1930 y podría definirse como una filosofía y una metodología combinadas en



un proceso dirigido a capacitar a los acompañados, pacientes, consultantes, o en este caso estudiantes, a descubrir significado en sus vidas. De esta manera se constituye en un tipo de psicoterapia centrada en el sentido y, en términos generales, puede entenderse como “una perspectiva de pensamiento con influencias humanistas-existenciales, de aproximación cognitiva (metacognitiva) y epistemológicamente fenomenológica/constructivista” (Martínez 2007, p.19). Tanto Frankl como Boff, afirman la importancia que para la salud mental tiene la captación de sentido y valor y, por el contrario, el daño que la pérdida de una visión antropológica profunda, relacional y solidaria ha ocasionado, y que Frankl relaciona con el vacío existencial, uno de los mayores problemas contemporáneos. Para profundizar sobre este tema sugiero leer su obra: *Ante el vacío existencial: hacia una humanización de la psicoterapia*.

De vuelta con Boff, en general para contrarrestar los efectos negativos de la mentalidad moderna, este autor propone la recuperación del *ethos* o “modo-de-ser-cuidado”. De forma lamentable, este modo-de-ser ha sido frecuentemente relegado por una visión negativa y estereotipada de lo femenino. El cuidado ha sido menospreciado como simple sentimentalismo inútil. En palabras de nuestro autor: “El cuidado ha sido difamado como feminización de las prácticas humanas, como estorbo para la objetividad en la comprensión, y como obstáculo para la eficacia” (Boff, 2002, p.80). Resulta por lo tanto necesario restablecer la actitud del cuidado como *ethos* fundamental para todos los seres humanos. Superar los estereotipos machistas que impiden la integración de los valores femeninos y masculinos. Reconocer la importancia del cuidado para las relaciones humanas en todos los ámbitos de la vida, y entre ellos, también en la docencia universitaria.

Etimológicamente, la palabra cuidado puede derivar del latín *coera*, o, según otras opiniones, de *cogitare-cogitatus*. Ambas opciones se utilizaban en relación con los vínculos de amor y de amistad. Expresaba “la actitud de cuidado, de desvelo, de inquietud y de preocupación por la persona amada o por un objeto de valor sentimental” (2002, p.73). Por otra parte, afirma que: “el cuidado sólo surge cuando la existencia de alguien tiene importancia para mí. Paso a dedicarme a él; me dispongo a participar de su destino, de sus búsquedas, de sus sufrimientos y de sus éxitos, en definitiva de su vida.” (p. 72). Con



la expresión cuidado nos encontramos entonces frente a una actitud fundamental, un “modo-de-ser”, mediante el cual una persona se des-centra de sí misma y se centra en otra con desvelo y solicitud. En contraste, la indiferencia “es la muerte del amor y del cuidado” (p. 74).

Para explicar la lógica e implicaciones del *ethos* cuidado, Boff establece una relación de contraste y complementariedad entre dos modos-de-ser-en-el-mundo, es decir, dos *ethos* diferentes, dos formas humanas de relacionarse. Las dos formas que contrasta son: 1) el “modo-de-ser-trabajo” y 2) el “modo-de-ser-cuidado”. Asimismo, considera que la ruptura entre estos dos modos-de-ser ha tenido consecuencias nefastas para la humanidad y, por lo tanto, insiste en la necesidad de articular trabajo y cuidado o, según él “nos encaminamos hacia lo peor” (2002, p. 80). Veamos a qué se refiere.

El “modo-de-ser-trabajo” implica una forma particular de percepción humana y de intervención sobre el entorno. Por medio de dicha percepción-intervención, los seres humanos adaptan el medio a sus deseos y sus deseos al medio; por lo tanto, este modo-de-ser se relaciona con una estrategia de modelación de sí mismo, de la sociedad y de la naturaleza. Es el-modo-de-ser propio de la razón agrícola y, sobre todo, de la científica. Es importante enfatizar que este modo-de-ser no es en sí mismo negativo y ha brindado grandes logros para la humanidad. No obstante, debido a la intensificación ocasionada por los avances tecno-científicos, también ha abierto el camino hacia la actitud de poder y dominio sobre la naturaleza, y esto sí ocasiona problemas. Para comprender más a fondo los problemas asociados al poder tecno-científico sugiero leer el libro de Hans Jonas *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*.

A partir de la revolución industrial del siglo XIX, cada vez más sociedades humanas se han caracterizado por la dictadura del “modo-de-ser-trabajo” vivido, ya no tanto como simple inter-acción humana, sino más bien como intervención, producción y dominación. El modo-de-ser-trabajo implica distanciamiento y ruptura porque objetiva aquellas realidades que intenta dominar. El monopolio de este *ethos* cosificador e instrumental debilita la percepción de los vínculos con, utilizando una expresión de Boff, “otros compañeros de la existencia”



(p. 76). Con este modo-de-ser sólo podemos establecer relaciones sujeto-objeto y no sujeto-sujeto, por ende, este modo-de-ser, si no se matiza y complementa con el modo-de-ser-cuidado, “mata la ternura, liquida el cuidado e hiere la esencia humana” (p. 80).

Por otra parte, el modo-de-ser-cuidado “no se realiza a costa del trabajo, sino a través de una forma diferente de entender y de realizar el trabajo” (p. 81). Con el modo-de-ser-cuidado se promueven las relaciones sujeto-sujeto que permiten la percepción de sujetos con valores y en conexión con una realidad fundamental compartida por todos. Este modo-de-ser promueve la con-vivencia en lugar del dominio. Privilegia la comunión sobre la intervención. En palabras del escritor brasileño: “Cuidar las cosas implica tener intimidad con ellas, sentir las dentro, acogerlas, respetarlas, darles sosiego y reposo. Cuidar es entrar en sintonía con las cosas, auscultar su ritmo y estar en armonía con ellas” (2002, p. 77). El modo-de-ser-cuidado reconoce la importancia de la razón cordial en contraste con la hegemonía de la razón analítico-instrumental que fragmenta y divide la realidad. El centro en definitiva, “no está ya ocupado por el *logos*, la razón, sino por el *pathos*, el sentimiento, la capacidad de simpatía y empatía, la dedicación, el cuidado y la comunión con lo diferente” (p. 77).

Observamos entonces cómo Boff relaciona el cuidado con el sentimiento profundo de inter-dependencia y comunión humana y cósmica. Recordemos cómo “la reflexión contemporánea ha rescatado la centralidad del sentimiento y la importancia de la ternura, de la compasión y del cuidado, especialmente a partir de la psicología profunda de Freud, Jung, Adler, Rogers y Hillman” (2002, p. 82). Sobre la importancia de la recuperación del sentimiento para la configuración del *ethos* humano, el teólogo y filósofo nos invita a superar el racionalismo cartesiano, a cambiar el “pienso luego existo” por el “siento luego existo”. Para ampliar esta perspectiva sugiero explorar la obra de Daniel Goleman *Inteligencia Emocional*. Al igual que Boff, Goleman (1997) recupera la importancia de la mente emocional para la constitución del *ethos* humano al afirmar que: “La mente racional invierte algo más de tiempo que la mente emocional en registrar y responder a una determinada situación; el “primer impulso” ante cualquier situación emocional procede del corazón, no de la cabeza” (p. 479).

Otra relación que también establece Boff, y me parece muy apropiada para esta reflexión, es la relación entre cuidado y compasión. Uno de los autores que más claramente ha presentado la importancia de la compasión como paradigma ético ha sido el filósofo Joan-Carle Mèlich. Según él, uno de los aspectos fundamentales de la ética de la compasión es la capacidad que tienen los seres humanos para dar respuesta ante las situaciones de fragilidad y de vulnerabilidad de los otros. Si bien el ser humano no tiene la certeza de cuál es la manera más adecuada de responder, siempre está llamado a hacerlo, porque el no hacerlo es una respuesta marcada por la indiferencia. En este sentido, Mèlich (2010) afirma que los seres humanos somos seres que respondemos, que no podemos dejar de responder a las interpelaciones y desafíos que otros nos lanzan en cada recorrido de nuestra vida cotidiana, y que no poseemos marcos normativos que nos digan de forma firme y segura cuál es la respuesta (éticamente) correcta (p. 152 y 153).

Hasta aquí, hemos observado cómo para Boff, Goleman y Mèlich, tanto el cuidado como la compasión o el altruismo y, en general, todos los valores que nos ayudan a salir del interés propio para fijar nuestra mirada y ocupación en otros, desde la percepción-sentimiento-comprensión de la interconexión social y cósmica, constituyen un paradigma ético necesario para la superación de diversas crisis en la actualidad. Para lograrlo, según Boff, debemos aprender a combinar trabajo con cuidado. Estos modos-de-ser no se oponen, sino que se complementan. Juntos constituyen la experiencia humana en su integridad. Por un lado, el trabajo vinculado con la materialidad y, por otro, el cuidado, con la espiritualidad. El error consiste en no percibir dicha relación como una dualidad, sino como un dualismo, es decir, como dos realidades separadas que se oponen. Esto porque, en definitiva, ambas son, según el escritor brasileño: “modos-de-ser” del único y mismo ser humano. Debemos, por tanto, “saber combinar la inteligencia instrumental-analítica, de dónde nos viene el rigor científico, con la inteligencia emocional-cordial” (2002, p. 34). Combinar trabajo con cuidado en el ámbito de las instituciones de ES supondrá una forma nueva de comprender y orientar la labor docente.



## La docencia universitaria y la ética del cuidado

Ha llegado el momento de sugerir una propuesta de integración entre el *ethos* del cuidado y el modo-de-ser-trabajo referido a la docencia universitaria. Cuando muchas instituciones se desprecupan del ser humano y orientan su energía principalmente hacia el rédito económico, las instituciones de ES no pueden permitírselo. El modo-de-ser-cuidado debe influir todas las acciones de los educadores dedicados al crecimiento integral de sus estudiantes. Refiriéndose a todos los ámbitos humanos, Boff (2002) asegura que “el cuidado, por el hecho de ser esencial, no puede ser suprimido ni descartado” (p. 14). Yo simplemente añadiría que esto es cierto de manera especial para el ámbito universitario, en el cual la misión institucional está necesariamente relacionada tanto con el bienestar de sus alumnos como con el de las sociedades que las universidades buscan transformar.

No sólo a causa de la covid-19, pero con renovada urgencia a partir de ella, las instituciones de ES deben reconocer su responsabilidad como lugar fundamental para el apoyo emocional, el monitoreo de riesgos, la continuidad de los aprendizajes y el apoyo social y material para los miembros de las comunidades educativas. Dichas instituciones deben estar dispuestas y preparadas para atender las demandas de apoyo socioemocional y los problemas de salud mental que puedan presentarse entre sus miembros. Esto a su vez implica que quienes trabajan en dichas entidades necesitan desarrollar habilidades vitales de adaptación y resiliencia emocional, además de habilidades para el acompañamiento socio-emocional (CEPAL-UNESCO, 2020).

Con respecto al párrafo anterior, en un sentido amplio aquí relaciono directamente la ética del cuidado con el acompañamiento socio-emocional de los estudiantes, por una parte, y con el cuidado psico-espiritual, por otra. La demanda de acompañamiento, prevención y atención a los estudiantes comúnmente relacionada con las instancias de acompañamiento psicológico, deberá ahora integrarse también en otros ámbitos de las instituciones de ES. Particularmente deberá integrarse en la actividad docente porque la relación docente-estudiante es nuclear para las universidades. A partir de la pandemia, esta integración se configura como una de las tendencias más importantes para la ES. Para lograrlo, y siguiendo las indicaciones del

informe CEPAL-UNESCO, el personal docente requerirá, además del mismo cuidado por parte de las instancias adecuadas, apoyo y formación para el acompañamiento y el cuidado, entendiéndolos como dimensiones centrales del proceso educativo y que, por lo tanto, debe ser implementado transversalmente en todas las actividades académicas (CEPAL-UNESCO, 2020).

Con respecto a la manera exacta de cómo articular la ética del cuidado en la docencia universitaria, no parecen existir recetas o fórmulas precisas y concretas. Recordemos, en todo caso, como ya hemos visto, que el paradigma del cuidado tiene que ver más con la intuición-sentimiento que con la razón instrumental. La ética del cuidado es una actitud, no una herramienta. No obstante, sí podemos reconocer algunas orientaciones generales en la propuesta de Boff para aplicarla en la práctica docente. Inspirándome en Boff, comenzaré indicando que el docente, al entrar en el aula – ya sea virtual o presencial - debe hacerlo “como quien entra en un templo, y trabaja como quien oficia una liturgia – pues la vida (*de los estudiantes*) es misteriosa y sagrada, y exige tal actitud de reverencia” (2002, 95). Se espera que, con tal actitud de cuidado reverencial, el docente sentirá y no sólo “sabrá intelectualmente” lo que puede y no puede hacer. La docencia universitaria, así influida por la ética del cuidado, se configura como un ejercicio de discernimiento constante que, en la búsqueda del mayor bienestar para los estudiantes, integra el conocimiento sobre métodos pedagógicos y estrategias didácticas con otro tipo de competencias normalmente referidas como blandas que ahora, en parte debido a la crisis de la Covid-19, cobran mayor importancia. Se puede afirmar que los docentes que mejor se adaptaron a los diversos cambios realizados durante la pandemia contaron con tres condiciones apropiadas: 1) condiciones externas favorables, como son dispositivos electrónicos adecuados, buena conexión a internet y una atmósfera en el hogar adecuada para el trabajo; 2) conocimiento suficiente y apropiado para el uso de las herramientas digitales, para ello muchas instituciones brindaron capacitación a sus docentes y, finalmente, la condición más importante para esta reflexión; 3) tuvieron una disposición de carácter adecuada para enfrentar el desafío académico y humano que la nueva situación presentaba. Una disposición de carácter muy relacionada con la ética del cuidado que aquí analizo, aunque haya sido asumida de forma inconsciente.



El carácter que integra el cuidado se relaciona también, según Boff (2002), con varias actitudes que, en cierta medida, lo concretan. Entre ellas el amor, la justa medida, la ternura, la caricia, la amabilidad, la convivencialidad, la compasión, la sinergia, la hospitalidad, la cortesía y la delicadeza. De forma similar, Irene Comins se refiere a una serie de habilidades para la práctica del cuidar como son: la empatía, el compromiso, la paciencia, la responsabilidad y la ternura. En el mismo sentido, Carol Taylor se refiere más bien a las características o aptitudes básicas para ser un buen cuidador: el afecto, la cognición, la volición, la imaginación, la motivación y la expresión, es decir, expresar asertivamente la disposición de ayuda (citado en Montoya, 2007, p. 139). Por mi parte, añadiría al conjunto semántico del cuidado algunas actitudes que relaciono más estrechamente con la docencia universitaria y cuya importancia fue re-descubierta durante la pandemia. Entre ellas: la creatividad, la flexibilidad, la confianza, y, sobre todo, el cuidado de la salud integral tanto propia como la de los estudiantes.

Para comenzar, la creatividad en el ejercicio docente es fundamental. El proceso de enseñanza-aprendizaje se imposibilita en gran medida cuando no se genera interés y no se mantiene la atención de los estudiantes. Considero erróneo contar con dicho interés como un presupuesto en el ámbito universitario. La motivación para el aprendizaje es crucial, y con frecuencia no está claro cuál es la razón principal por la cual los estudiantes matriculan un curso. En muchos casos no lo hacen por razones autónomas, sino porque se sienten obligados. Aquí, también el modo-de-ser-trabajo ha ocasionado estragos en cuanto que muchos estudiantes instrumentalizan la educación y la reducen a un requisito para obtener un título que, a su vez, les posibilitará obtener un trabajo. En este sentido, la educación asumida con este tipo de actitud no despierta la pasión por aprender y las clases se perciben como una carga, como una experiencia árida y tediosa.

En resonancia con la ética de cuidado, los docentes deberían preocuparse por generar interés en sus clases. Para lograrlo, deberán integrar creativamente todos los medios que tienen a su disposición, tanto los digitales como los tradicionales presenciales. Debemos superar el temor o rechazo total hacia los recursos virtuales para la educación. Indudablemente la revolución digital ofrece para la docencia universi-

taria una gama de posibilidades inusitada. No obstante, los docentes a su vez deben evitar abusar de los recursos digitales durante una sesión tanto presencial como virtual. Me refiero, por ejemplo, a la tentación de proyectar películas completas sin espacios de retroalimentación adecuados. Así, el docente debe discernir sobre la mejor forma de combinar diferentes estrategias didácticas tomando en consideración la importancia de mantener el interés y atención de los estudiantes. Entonces, tanto presencial como virtualmente es conveniente variar con prudencia las estrategias didácticas durante una sesión de clase.

Con respecto a la modalidad virtual de carácter sincrónico, en plataformas como Zoom o Meet, esto es aún más necesario, debido a que hay más factores de distracción, algunos de los cuales surgen del mismo hogar o entorno donde se encuentra el estudiante, y otros se presentan desde el mismo dispositivo que utiliza el estudiante durante la clase. El docente o bien debe competir en contra de los juegos, YouTube y hasta Netflix por la atención de sus estudiantes o también puede, lo que me parece más recomendable, integrar estas aplicaciones creativamente durante sus clases. Por todos estos motivos, es crucial que el docente sea creativo para despertar y mantener el interés y la atención de los estudiantes durante sus clases.

Otro aprendizaje que trajo o reafirmó la Covid-19 para la docencia universitaria fue la necesidad de superar el dualismo entre rigor académico y flexibilidad. La flexibilidad razonable o prudente es recomendable para la salud humana. En el ámbito de la moral, y la ética del cuidado entra en este ámbito, se deben evitar los extremos tanto del rigorismo como del laxismo. Una actitud demasiado estricta ante la docencia universitaria relacionada con el cumplimiento riguroso de ciertos requisitos curriculares asociados a los planes de estudio sin ninguna consideración hacia las circunstancias o hacia los estudiantes y sus necesidades concretas, sería contraproducente para el proceso académico de los estudiantes y frustrante para la actividad docente. No se debería forzar a la realidad para encajarla en los planes de estudio ni en los esquemas mentales del docente, sino más bien, flexibilizarlos para atender los desafíos que nos presenta la realidad fluctuante.

Como con las otras actitudes o virtudes del *ethos* cuidado, admito que discernir cuál es la justa medida de flexibilidad en la docencia



universitaria no siempre es una tarea sencilla. No obstante, tal dificultad no legitima la actitud contraria. Lo anterior, sobre todo, porque la flexibilidad está íntimamente ligada con la empatía y ésta es una de las características centrales para una educación que quiere ser humana. La empatía nos permite ponernos en el lugar de otra persona o de un grupo particular, y esto a su vez, nos demanda ajustar estructuras, planes de trabajo, plazos y hasta, en ocasiones, niveles de exigencia en ciertas actividades, para promover el bienestar general entre los estudiantes. Insisto en que la flexibilidad no debe considerarse en oposición del rigor académico, sino más bien como su complemento, como una condición de posibilidad para una práctica docente humana y de calidad. Ante la pandemia, fue necesario implementar cierta apertura, ajuste, e incluso suspensión de dinámicas docentes habituales. La actitud de flexibilidad tiene muchas implicaciones para la docencia universitaria que en esta reflexión no pretendo agotar, como son flexibilidad en las metodologías de evaluación, en los tiempos destinados a ciertas actividades, en los plazos de entrega, etc. Solo señalaré aquí la aplicación de la flexibilidad académica para dos ejemplos concretos.

El primero, por causa del confinamiento obligatorio la política de asistencia presencial a clases tuvo que replantearse. Tal ajuste en la asistencialidad no debe significar permisividad total porque ello más bien sería una actitud de descuido y abandono por parte de los docentes. Más bien desde el *ethos* del cuidado, ante la asistencialidad se espera de los docentes una actitud más de preocupación que de control ante aquellos estudiantes que faltan a las sesiones. Esto significa un seguimiento que va más allá del reporte y sanción habitual. Por otra parte, las clases virtuales hicieron aún más evidente la necesidad de incorporar espacios de descanso en las sesiones académicas. Es altamente recomendable para la efectividad del proceso académico reconocer que tanto en las clases presenciales como en las virtuales se presenta el cansancio. Esto, así lo he experimentado, es aún más palpable en las clases virtuales. Por lo tanto, los docentes deben incorporar en las franjas académicas establecidas ciertos momentos de descanso. Esto debe realizarse de forma prudente e independientemente de que lo pidan o no los estudiantes. En definitiva, el descanso es parte del modo-de-ser-cuidado, aunque desde el-modo-de-ser-trabajo se intente presentarlo como pérdida de tiempo y una falta al rigor académico.





Con respecto a la actitud de confianza, el carácter remoto de las estrategias utilizadas durante la pandemia para continuar con los procesos educativos forzó un re-equilibrio desde un paradigma pedagógico más centrado en el control y en los resultados hacia otro, que incorpora la confianza y el cuidado. En términos generales, la educación a distancia, por medios digitales u otros, requiere de cierta consolidación del estudiante como sujeto autónomo y responsable. Sin embargo, los docentes tampoco pueden dejar a la responsabilidad de los estudiantes la totalidad del proceso. Aquí deberá el docente tomar conciencia de las diversas etapas de madurez personal y académica de sus estudiantes. No podemos olvidar que la educación universitaria es un proceso de co-responsabilidad docente-estudiante. En todo caso, pero sin generalizar, sería lógico pensar que los estudiantes de posgrado, a diferencia de los de pregrado, habrán adquirido ya un grado de responsabilidad adecuado para asumir cabalmente un proceso formativo en modalidad virtual.

A pesar de la co-responsabilidad propia de la docencia universitaria, me parece innegable que la dinámica propia de la educación virtual implica mayor confianza en los estudiantes. La falta de copresencialidad física docente-estudiantes ha sido percibida negativamente entre algunos colegas, no sólo por la falta de socialización, sino también por la falta de control sobre sus estudiantes. Tal falta de control sobre actividades tales como talleres, evaluaciones, trabajos, e incluso, la atención sobre el mismo docente durante la clase, puede percibirse con frustración como una disminución de la calidad académica. Aquí sugiero otro enfoque. Los docentes preocupados por ajustar dichas actividades a las nuevas herramientas digitales sin minar la calidad del proceso, encontramos que fue necesario incluir una dosis mayor de confianza en la capacidad y disposición de los estudiantes para realizarlas. Por ejemplo, en mi caso, implementé con mayor frecuencia actividades en parejas o grupales, tipo taller, de investigación y de análisis con libro, o mejor internet, abierto. Entendí esta oportunidad como un momento propicio para fortalecer tanto el trabajo en equipo como el pensamiento crítico y la búsqueda, selección y análisis de información pertinente y de calidad. La flexibilidad asociada al cambio de paradigma desde el control hacia la confianza, a su vez afianzó un tipo de relación docente-estudiante diferente para la cual



el estudiante y el docente ya no son dos adversarios en “el ring” del aula, sino más bien dos protagonistas que desde su rol cuidan lo mejor posible del proceso enseñanza-aprendizaje.

Por último, pero tal vez con respecto al *ethos* del cuidado el aspecto que más integra las actitudes anteriores, la Covid-19 situó la preocupación por la salud integral de los estudiantes en el centro de la actividad docente. La preocupación por la salud, propia y ajena, fue un tema prioritario durante la crisis pandémica. El confinamiento obligatorio con la interrupción de muchas dinámicas sociales, como las relacionadas con la ES, se justificó gracias al reconocimiento y aceptación de que la salud es un valor superior a muchos otros y, entre ellos, al valor de la misma educación. Debemos admitir que asumir adecuadamente un proceso educativo en situación de enfermedad es complicado y muchas veces, dependiendo de la gravedad, resulta imposible. Aunque salud y educación sean ambos valores humanos fundamentales, la salud, tanto la física como la mental, constituye una condición de posibilidad para la educación.

Este protagonismo del valor salud durante la pandemia significó para los docentes, como ya he expresado, un cambio de actitudes, una apertura metodológica y una adecuación tecnológica, todos ajustes necesarios para el cuidado integral de los estudiantes, y no ya solo un cuidado reducido a la dimensión académica. Aquí estoy utilizando el concepto salud en el sentido integral que presenta la Organización Mundial de la Salud (OMS, 1948): “*La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades*” (citado en Moreno, 2008, p. 96). Si bien es cierto que las instituciones de ES preocupadas por el bienestar de sus estudiantes ya habían en alguna medida integrado esta perspectiva integral en diferentes instancias, como son: servicio psicológico y diversas actividades del campus universitario; ahora deberá integrarse también en la labor propia de los docentes universitarios que muchas veces habían reducido su enfoque sólo al ámbito del cuidado del rendimiento académico.

La crisis de la Covid-19 ha puesto en evidencia la responsabilidad, en ocasiones evadida, que tienen los docentes; por ejemplo, de implementar medidas de seguimiento, espacios de encuentro y aten-



ción a estudiantes no sólo para tratar de asuntos estrictamente académicos, sino para en ellos considerar aspectos propios de la salud física o mental que estén afectando la vida de los estudiantes y, por ende, su desempeño académico. No sugiero aquí que los docentes deban suplantar a los profesionales que las instituciones de ES han destinado para realizar el acompañamiento y cuidado psico-emocional de los estudiantes, sino simplemente que los docentes en línea con el *ethos* del cuidado según Boff, y la búsqueda de sentido según Frankl (Herder, 1991), deben ser sensibles ante la realidad de la fragilidad, vulnerabilidad y sufrimiento humanos. En este sentido, tampoco puedo desconocer que los docentes e intelectuales contribuyen en gran medida con la configuración de la cosmovisión o cosmovisiones sociales, esto es: pueden y deben transmitir valores y posibilitar la percepción de sentidos que repercutan sobre el bienestar de sus estudiantes. Confío que, con este tipo de sensibilidad, que podría denominar aquí también humanidad, los docentes en articulación con las instancias psicológicas especializadas de sus instituciones, logren discernir adecuadamente respuestas ante los problemas, crisis y, en definitiva, diversas situaciones que puedan presentarse en el ámbito de la docencia universitaria y así contribuir con el bienestar integral de sus estudiantes.

## Conclusiones

La docencia es una actividad profesional con una gran carga ética. Específicamente, la docencia universitaria implica una relación crucial entre los docentes y los estudiantes que debe ser comprendida y asumida desde una dimensión no tanto instrumental sino más bien humana. Para fundamentar y afianzar este tipo de relación en las instituciones de ES considero que el paradigma de la ética del cuidado tal y como lo presenta Leonardo Boff puede y debe articularse con la docencia universitaria. Aun cuando su aplicación pueda parecer difusa o inexacta y comúnmente se encuentre más frecuentemente vinculada con los ámbitos de la salud y el ambiental; la ética del cuidado tiene el potencial de inspirar un nuevo modelo educativo pertinente tanto para la crisis humana actual como para el escenario post-pandémico.



La crisis de la Covid-19 ha puesto de presente la necesidad de comprometerse con la innovación educativa, la interdisciplinariedad, la transdisciplinariedad, y especialmente con modelos pedagógicos centrados en el estudiante. De este modo, las instituciones de ES han comprendido que se deben privilegiar modelos pedagógicos para los cuales la responsabilidad del docente va más allá de la simple transmisión del conocimiento. El docente universitario debe acompañar-cuidar a los estudiantes durante su formación. No sólo la dimensión académica, sino también otras dimensiones que aquí agrupo bajo el concepto de salud integral, deberán integrarse, en la medida de lo posible, como parte de la actividad docente.

Por otra parte, también la covid-19 potenció tanto la implementación de la educación virtual como la articulación de estrategias educativas presenciales y virtuales. En este sentido, los docentes deben superar el temor de ser suplantados por las nuevas tecnologías y deben reconocer en ellas un apoyo para su labor docente. Sin embargo, tampoco se pueden desconocer los riesgos de “la virtualización educativa”, sobre todo si ello significa des-humanización. Para evitarlo, el ethos del cuidado se configura desde ahora como uno de los paradigmas más pertinentes y su incorporación en las universidades, como una necesidad urgente. Para ello, las instituciones educativas de ES deberían buscar estrategias formativas y de acompañamiento para suplir las carencias con respecto al cuidado que se encuentren en la comunidad educativa. Por ejemplo, las instituciones deben cuidar a sus docentes en el sentido específico de no sobrecargarlos con actividades más bien de carácter administrativo para que el docente tenga el tiempo para brindar el cuidado que en esta reflexión he analizado. Cuando los docentes no encuentran tiempo para acompañar a sus estudiantes se ven obligados, lógicamente, a priorizar las tareas técnicas y/o administrativas y esto les dificulta asumir el ethos del cuidado.

La ética del cuidado requiere, como hemos visto, cultivar una serie de competencias comúnmente denominadas como blandas pero que cada vez se configuran más como competencias para el futuro. Competencias “como son la empatía, la prudencia, la compasión, el afecto, la coherencia y la escucha” (Moyano, 2015, p. 315), y también las que aquí he presentado: la creatividad, la flexibilidad, la confianza y el cuidado de la salud integral propia y de los estudiantes.

Específicamente, la contribución para el fomento y conservación de la salud mental por parte de los docentes hacia sus estudiantes puede alimentarse tanto desde la ética del cuidado en Boff como desde la Logoterapia de Frankl. El rol docente implica el cuidado porque es una actividad relacional y porque, a través de la docencia, se posibilita la percepción de valor y sentido que contrarresta el vacío existencial. Para lograrlo deben movilizarse todas las potencialidades humanas, entre ellas, las intelectuales, las psicológicas y las espirituales.

Para finalizar, a través de esta reflexión he puesto en consideración cómo ante los desafíos actuales, resulta crucial reflexionar sobre la docencia universitaria y replantear lo que hacemos en consecución del bienestar integral de nuestros estudiantes. Sin duda, lo he visto, surgen dimensiones de la docencia que debemos fomentar y profundizar. Entre estas dimensiones y actitudes, la ética del cuidado, muy cercana al enfoque logoterapéutico, puede ayudarnos a recuperar el verdadero fundamento e identidad de nuestra profesión y labor docente.

## Referencias

Boff, L. (2002). *El cuidado esencial: Ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Madrid: Editorial Trotta

CEPAL-UNESCO. (2020). *La educación en tiempos de la pandemia de COVID-19*. Recuperado de [www.cepal.org/sites/default/files/publication/files/45904/S2000510\\_es.pdf](http://www.cepal.org/sites/default/files/publication/files/45904/S2000510_es.pdf)

Comins, I. (2009). *Filosofía del Cuidar, una propuesta coeducativa para la paz*. Barcelona: Icaria.

Conferencia Mundial sobre la Educación Superior. (1998). Declaración mundial sobre la Educación Superior en el siglo XXI: visión y acción. *Educación superior y sociedad*, 9(2), 97-113. Recuperado de [www.iesalc.unesco.org/ess/index.php/ess3/article/view/171/162](http://www.iesalc.unesco.org/ess/index.php/ess3/article/view/171/162)

Delors, J. (1996). *La educación encierra un tesoro*. UNESCO. Recuperado de [unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000109590](http://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000109590)

EBSCO. (2019). *La historia y el futuro de los recursos educativos abiertos en las bibliotecas académicas*. EBSCO Post. Recupe-



rado de <https://www.ebsco.com/e/es-es/blog/la-historia-y-el-futuro-de-los-recursos-educativos-abiertos-en-las-bibliote#:~:text=Historia%20de%20la%20OER&text=L as%20OER%20comenzaron%20a%20aparecer,OER%20m%C3%A1s%20moderno s%20y%20especializados>.

Frankl, V. (1991). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.

\_\_\_\_\_. (2003) *Ante el vacío existencial: hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona: Herder.

García, L. (2015). La ética del cuidado y su aplicación en la profesión enfermera. *Acta Bioethica*, 21 (2): 311-317

Goleman, D. (1995). *Emotional Intelligence*. New York: Bantam Books (trad. cast.: *Inteligencia Emocional*. Barcelona: Paidós, 1997).

\_\_\_\_\_. (1999). *La práctica de la Inteligencia Emocional*. Barcelona: Paidós.

Hans, J. (1995). *El Principio de responsabilidad*. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica. Barcelona: Herder.

López, F. (2008). *Tendencias de la educación superior en el mundo y en América Latina y el Caribe*. *Avaliação: Revista da Avaliação da Educação Superior (Campinas)*,

13(2), 267-291. Recuperado de [doi.org/10.1590/S1414-40772008000200003](https://doi.org/10.1590/S1414-40772008000200003)

\_\_\_\_\_. (2012). *La segunda conferencia mundial de educación superior* (Unesco, 2009) y la visión del concepto de acreditación en las conferencias de Unesco (1998-2009).

*Avaliação: Revista da Avaliação da Educação Superior (Campinas)*, 17, 619-636. Recuperado de [doi.org/10.1590/S1414-40772012000300004](https://doi.org/10.1590/S1414-40772012000300004)

López, E., Gómez, J., Bernal, C., y Vázquez, E. (2020). *Fortalezas y debilidades de los cursos masivos abiertos en línea (MOOC) frente a otros modelos de enseñanza en contextos socio-educativos*. *Formación universitaria*, 13(6), 77-84. Recuperado de [dx.doi.org/10.4067/S0718-50062020000600077](https://dx.doi.org/10.4067/S0718-50062020000600077)

- Martínez O. Efrén (2007). *Psicoterapia y sentido de vida: Psicología clínica de orientación logoterapéutica*. Bogotá: Herder
- Maturana, H. (2002). *La Objetividad: Un argumento para obligar*. Santiago: Dolmen Ediciones.
- Mèlich, J-C. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder Editorial.
- Ministerio de Educación Colombia. (2017). *Educación virtual o educación en línea*. Mineducación. Recuperado de [www.mineducacion.gov.co/1759/w3-article-196492.html?\\_noredirect=1](http://www.mineducacion.gov.co/1759/w3-article-196492.html?_noredirect=1)
- Ministerio de Educación de Bolivia. (2020). *Foro Educativo Virtual. Experiencias y propuestas educativas en tiempos de emergencia sanitaria* [Video]. YouTube: [www.youtube.com/watch?v=sZJAsp3AoRE](https://www.youtube.com/watch?v=sZJAsp3AoRE)
- Ministros Europeos de Educación. (1999). *Declaración de Bolonia*. Recuperado de [ees.umh.es/contenidos/Documentos/DeclaracionBolonia.pdf](http://ees.umh.es/contenidos/Documentos/DeclaracionBolonia.pdf)
- Montoya, G. (2007). La ética del cuidado en el contexto de la salud sexual y reproductiva. *Acta Bioethica*, 13(2): 168-175.
- Moreno, G. A. (2008). La definición de salud de la Organización Mundial de la Salud y la interdisciplinariedad. *Sapiens. Revista Universitaria de Investigación*, Año 9, No. 1, junio 2008
- Observatorio de Innovación Educativa. (2019). *EduTrends. Credenciales Alternativas*. Tecnológico de Monterrey.
- Pérez, J. (2011). *Del Ateísmo a la Fe Cristiana: la experiencia de conversión de un biólogo*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-San Pablo.
- Rand, I. (1964). *The Virtue of Selfishness*. (Trad. Español: *La Virtud del Egoísmo*. Plastigraf. Buenos Aires 1986).
- Roy, L. (2001). *Transcendent experiences: Phenomenology and critique*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ruiz, G. R. (2020). *Marcas de la Pandemia: El Derecho a la Educación*. *Revista Internacional de Educación para la Justicia*



*cia Social*, 9(3e), 45-59. Recuperado de [doi.org/10.15366/riejs2020.9.3.003](https://doi.org/10.15366/riejs2020.9.3.003)

Vidal, M. (1990). *Moral Fundamental, Moral de Actitudes*, Tomo I. PS Editorial, 7ma Edición, Madrid.



## SALMO DE MARÍA ISABEL BENITES<sup>1</sup>

Veo tu carácter deslumbrante

Lo veo en la perfección de una nube,  
en el contraste de las flores rosadas con el azul del cielo,  
en la ternura de un cachorro y en el olor del amor.

Lo veo en la Gracia con la que me arropas todos los días,  
en el perdón que me otorgas y en la llenura de mi espíritu.

A veces pareciera que las cosas no hablan de ti, pero sin duda,  
cada detalle en la existencia habla de ti,  
en tu composición total de Dios;  
Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo.

Estás en el ejercicio de respirar, en la familia, en la vida,  
en los aprendizajes,  
en mi cama calentita, en los sueños, en la esperanza,  
en la redención y la salvación.

Eres grande, incomparable, no cabe en mi mente el conocimiento  
suficiente para comprender tu inmensidad, tu poder, tu origen,  
tus planes, tus pensamientos;  
mi mente limitada no logra contener el concepto de AMOR,  
porque el amor que yo puedo tener no es ni un milímetro  
de lo que tú eres.

Pero, aun así, desde mis límites humanos, TE AMO Señor.

1 Profesional de Relacionamento Interinstitucional y de Incidencia. Regional Sur occidente Cali. World Vision Colombia. Egresada de la Especialización en Cuidado Psicoespiritual de la Unibautista.





# El pobre frente a una teología aporofóbica

RUBÉN DARÍO LAURIDO<sup>1</sup>

Recibido: 15.11.2021 / Aprobado: 08.12.2021

## Resumen

El concepto de “Pobre” en Leonardo Boff, la realidad social y teológica que muchos viven, el discurso de la teología de la prosperidad y el concepto de Aporofobia propuesto por la catedrática Adela Cortina, son aspectos importantes para el desarrollo de este trabajo. Se espera por tanto en un primer momento, una identificación más clara del sujeto al que se hará referencia y de los efectos del discurso que reciben desde los ministerios que practican esta forma de hacer teología. Para alcanzar este objetivo interpretativo se abordarán tres momentos: el primero hace alusión a la forma en que Leonardo Boff ha abordado el concepto de “pobre”, y el segundo gira entorno a la innovadora propuesta de identificación de la profesora Adela Cortina frente a la invisibilización de los pobres, y un tercero en el que se introducirá el planteamiento de Michel Foucault para comprender el discurso de la teología de la prosperidad.

1 Nació en Santiago de Cali, Teólogo y Especialista en Cuidado Psicoespiritual de la Fundación Universitaria Bautista, activista social, cofundador de la Fundación Social Paz en la Tormenta y pastor asociado de la Comunidad Bautista del Sur de Cali.



**Palabras Clave:** (Pobre, Aporofobia, Comunidad terapéutica, Discurso, Teología de la prosperidad).

## Abstract

The concept of “Poor” in Leonardo Boff, the social and theological reality that many live, the discourse of the theology of prosperity and the concept of Aporophobia proposed by Professor Adela Cortina, are important aspects for the development of this work. Therefore, initially a clearer identification of the subject of the reference is expected and of the effects of the discourse, they receive from the ministries that practice this way of doing theology. To achieve this interpretative objective, three moments will address; the first one alludes to the way in which Leonardo Boff has approached the concept of “poor”. The second moment revolves around the innovative identification proposal of Professor Adela Cortina against the invisibility of the poor, and a third in which Michel Foucault’s approach introduces to understand the discourse of the theology of prosperity.

**Keywords:** (Poor, Aporophobia, Therapeutic community, Speech, Prosperity Theology).

## Introducción

El “pobre” siempre ha estado presente en el mundo, y aunque históricamente esta categoría se ha abordado desde diferentes áreas, tales como: la sociología, filosofía, economía, y teología, resultando en una variedad de conclusiones aplicables en dichas áreas, cabe mencionar que el “pobre” se ha convertido en uno de los grandes retos para la iglesia de hoy, al exigirle la construcción de aportes que contribuyan de manera asertiva frente a su situación. El pobre llega a las iglesias cristianas por razones múltiples, pero tres de las más relevantes tiene que ver con la asistencia, reconocimiento y cuidado.

En los años sesenta y setenta del siglo pasado, a partir de la conciencia social emergieron una variedad de teologías de la liberación. Cada una de ellas bajo la convicción de que el cristianismo tiene la responsabilidad de contribuir a la liberación de un grupo particular, de una forma específica de opresión. La diferencia existente entre es-

tas teologías radica en la forma particular de opresión a la que se enfrentan. La originalidad de la teología de la liberación gestada en Latinoamérica se concentra básicamente en la pobreza habida en su contexto. Entre los principales teólogos de la liberación se encuentran Gustavo Gutiérrez, Juan José Tamayo, John Sobrino, José Míguez Bonino, Juan Luis Segundo y Leonardo Boff. En esta oportunidad se analizará una de las conceptualizaciones dadas por este último, puesto que en ella encontramos elementos que llaman la atención a la hora de acercarse a la definición del término pobre, el cual puede ser tomado como base; para la construcción de una teología práctica, que intervenga aquellos aspectos que requieren mayor atención cuando hablamos de este grupo poblacional, que entre otras cosas va creciendo cada vez más. Todo esto sin perder de vista las discursividades cristianas, cuya tarea también incluye marcar caminos de reconocimiento y de solidaridad con el otro, a pesar de lo complejo que pueda resultar hablar de reconocimiento y solidaridad con el otro, cuando el discurso eclesial que se maneja desde algunas comunidades cristianas está permeado de rechazo a los pobres. Quizá no directamente pero sí a través de discursos delimitados por una teología que predica el enriquecimiento material y condena a los que no han podido alcanzar una condición económica que les permita ser reconocidos como “herederos del reino de Dios”.

Con el ánimo de delimitar el presente trabajo, cabe mencionar que posterior al acercamiento a la conceptualización del profesor L. Boff, se llevará a cabo una breve aproximación a la Aporofobia a la cual es entendida como el rechazo a los pobres. Y desde allí se analizará a la teología de la prosperidad, concebida en este trabajo como un discurso que obedece primordialmente a intereses de carácter económico. En consecuencia, se plantea la siguiente pregunta problema ¿Qué elementos aporofóbicos hacen parte del discurso de la teología de la prosperidad?

## El pobre socioeconómico en Leonardo Boff

En Colombia puede hablarse de pobreza sin temor a transgredir una realidad social tan marcada como la misma opulencia de algunos sectores privilegiados de nuestra sociedad. Según G. Gutiérrez (2021):



En el año 2020 el 42.5% de los habitantes, equivalente a 21.2 millones, se encontraba por debajo de la línea de pobreza, 3.8% más que en 2019, en un momento en que la línea de pobreza en América Latina era del 33.7% (8.8 puntos menos que Colombia). Existe un número de ciudadanos que sobreviven con menos de \$331.168 pesos mensuales equivalentes a 87 dólares. El 65% de la población sólo puede comer dos veces al día y más de un millón y medio de personas una sola vez. El desempleo gira alrededor del 17% y la difícil situación de los sectores informales de la economía, gente que trabaja un día para poder comer al día siguiente. (pp.17-18)

Al observar cifras como estas, es inevitable pensar en las condiciones inhumanas por las cuales atraviesan muchos colombianos que carecen de lo necesario para la vida. Y es una realidad que propone a la carencia como condición necesaria para definir el término “pobre”. Puesto que esta se define en relación a lo necesario para la vida. Lo que involucra elementos particulares de diferentes enfoques que van desde un trozo de pan, para mitigar el hambre, hasta una experiencia espiritual para generar esperanza. Teniendo esto en cuenta se puede hacer un acercamiento a uno de los enfoques que presenta L. Boff en relación a su conceptualización del término “pobre”.

Este asegura que desde la Teología de la Liberación se pueden evidenciar algunas acepciones sobre el concepto “pobre”, siendo uno de ellos el pobre socioeconómico, desde el cual se pueden observar otro tipo de características para identificar lo “necesario”. Boff (1986) dice que “El pobre socioeconómico es todo aquel que carece o está privado de los medios necesarios para la subsistencia (casa, salud básica, educación y trabajo)” (p. 63). Este primer acercamiento de académico al concepto de pobre, abre un panorama sintetizado frente a la caracterización de las personas que hacen parte de este grupo de desdichados, y se convierte en un condicionante a la hora de indagar sobre este concepto. Michael Lowy (2007) afirma lo siguiente:

El concepto de “pobre” tiene obviamente un profundo alcance religioso en el cristianismo, pero corresponde también a una realidad social esencial en Brasil y Amé-

rica Latina: la existencia de una inmensa masa de desposeídos, tanto en las ciudades como en el campo, que no son todos proletarios o trabajadores. Algunos sindicalistas cristianos latinoamericanos hablan de “pobretariado” para describir a esta clase de desheredados que no sólo son víctimas de la explotación sino, sobre todo, de la exclusión social pura y simple. (p. 2)

Se debe tener claridad en que el pobre socioeconómico del profesor Boff, no es una equiparación al proletario de Karl Marx, sino que representa una de las expresiones resultantes de la injusticia y el abandono concretizados en una realidad opresora. Él hace una distinción entre el proletariado de Marx y su concepto de pobre socioeconómico desde una perspectiva latinoamericana, argumentando que la clase obrera moderna está muy lejos de lo que se debe entender como “pobre”. La visión de este teólogo va mucho más allá de un proletariado que trabaja en función de la economía para alcanzar el progreso. Por lo demás, también da a entender que el pobre en este sentido es considerado como un colectivo de marginados que no poseen lo necesario para sustentar sus cuerpos, obligados a vivir en la búsqueda de razones para seguir subsistiendo, en medio de una gama de acontecimientos deshumanizantes que apagan el alumbramiento de aquellas nociones encaminadas hacia una vida digna. Y lo hace a través de estas palabras:

El pobre al que nos referimos aquí es un colectivo, las clases populares que abarcan mucho más que el proletariado estudiado por Karl Marx (es un equívoco identificar al pobre de la teología de la liberación con el proletariado, como hacen muchos críticos): son los obreros explotados dentro del sistema capitalista; son los subempleados, los marginados del sistema productivo — un ejército en reserva, siempre a mano para sustituir a los empleados—; son los peones y braceros del campo, son los temporeros ocasionales. Todo este bloque social e histórico de los oprimidos constituye al pobre como fenómeno parcial. (1986, p.12)

Esto puede entenderse como un concepto que encierra al “pobre” en una atmósfera de necesidades “materiales” ocasionadas por un sis-



tema social capitalista. Pero a pesar de esto, L. Boff hace alusión a algunos elementos de valor encontrados en el pobre socioeconómico, mostrando el punto de partida conceptual desde donde se empieza a apreciar al pobre desde la teología de la liberación, donde el “pobre” nunca fue considerado de manera pauperista; como alguien que supone solo un ser con necesidades; sino que es considerado como un ser con deseos de comunicación y hambre de belleza. Generalmente desde la perspectiva tradicional se considera que el “pobre” solamente es aquella persona cargada de necesidad, pero, aunque éste es uno de los factores que nos ayudan a identificar al pobre socioeconómico explicado por el académico en su primer acercamiento al término, “el pobre no es solo el que no tiene; Él tiene también: cultura, capacidad de trabajo, de colaboración, de organización y de lucha” (1996, p. 140). En otras palabras para éste, el pobre se constituye como un ser ambivalente, debido a que, por un lado, carece de muchas cosas “materiales”, necesarias para su supervivencia, y, por el otro, es poseedor de una “riqueza” simbólica que le ayuda a mantenerse expectante y diligente ante su proceso de liberación.

El pobre socioeconómico expuesto por L. Boff es la expresión infraestructural de un proceso de opresión. Donde es visto con diferentes rostros, entre los cuales se encuentran las negritudes, indígenas y mujeres, que aparte de sufrir una pobreza económica, son oprimidos por su condición racial, étnica y sexual (1986, p.39) Visto desde este planteamiento puede decirse que el concepto de pobre no debe considerarse como algo que tiene que ver únicamente con escasez y lo necesario para la vida, sino que también tiene que ver con la opresión. Es pertinente hacer claridad y hacer notar que en la fila de oprimidos se encuentran muchos otros rostros que no necesariamente deben ser caracterizados como pobres socioeconómicos. Según el profesor Boff (1986), “las opresiones de tipo no económico, agravan la preexistencia de la opresión socioeconómica. Un pobre es tanto más oprimido cuando es además de pobre, negro, indio mujer o anciano” (p.40).

La pobreza socioeconómica tiene sus raíces en las estructuras subyacentes a las coyunturas de los hechos concretos. Para L. Boff (1982), “este tipo de estructuras están permeadas por el capitalismo imperante en las sociedades latinoamericanas” (p.21). A pesar de los grandes avances que se tienen en esta era, los pobres socioeconómicos



micos cada vez son más empobrecidos. El desarrollismo capitalista deja ver de primera mano que el desarrollo propuesto en función de la industria económica, está direccionado al beneficio de unos pocos. Respecto a esto, el profesor L. Boff (1982) afirma lo siguiente:

El funcionalismo junto con su desarrollismo y progresismo no consigue hacer que funcione la sociedad con relaciones humanamente admisibles y soportables en términos de justicia y de participación. La tasa social de injusticia que exige el progreso moderno es inmensa y tiene que pagarla el pueblo. (p.20)

Es realmente necesario para hacer este tipo de lecturas frente a la realidad social, puesto que un análisis del contexto es lo que permite identificar los principales mecanismos generadores de pobreza económica y marginación. Esto ayuda a la comprensión del concepto del pobre socioeconómico como el resultado de una provocación deshumanizante frente a la dignidad de la persona. Dicho de otra forma, el pobre socioeconómico no se encuentra en esa condición debido a la naturalidad de la vida, sino que su condición pauperista responde a factores sociales de opresión y marginación. Frente a este fenómeno social lo que intenta hacer la Teología de la Liberación es que el pobre socioeconómico exprese su capacidad de lucha frente a las condiciones de precariedad, animado por su creencia esperanzadora como motivante primario, que lo encamine en rutas de liberación. L. Boff (1986) lo expresa de la siguiente manera:

El fenómeno que se constata muy fácilmente a partir de los años sesenta en casi todos los países de Latinoamérica es el siguiente: hacen irrupción los pobres, en su mayoría cristianos, los cuales, motivados por la fe, (una fe iluminada en los círculos bíblicos y vivida en comunidades eclesiales de base o en pequeños grupos de reflexión y acción) se organizan, no aceptan morir antes de tiempo y luchan por alternativas que atiendan mejor a sus necesidades básicas y proporcionen una vida mínimamente digna. El reino de Dios tiene ciertamente su origen en el cielo, pero se inicia aquí y ahora, en la tierra, siempre que se alcanza alguna nueva cuota en la reducción de las desigualdades sociales. (p. 24)



A pesar de que la pobreza socioeconómica tiene sus raíces en la aplicación de sistemas opresivos, el pobre tiene la capacidad de lucha haciendo frente a los mecanismos que producen y reproducen la pobreza. “El trabajo del teólogo hoy, va más allá de una simple reflexión teológica. El teólogo está obligado a apropiarse de una serie de categorías analíticas que le permitan acompañar al pobre en su proceso de liberación” (1986, p.26). Esta práctica liberadora corresponde a la reflexión que parte de la fe propuesta desde una teología aterrizada y contextual, frente a la opción preferencial por el pobre socioeconómico, en medio de sus calamidades.

Generalmente se ha catalogado a América Latina como un continente conformado por países subdesarrollados, que mantiene una relación de dependencia frente a otros países desarrollados. Para L. Boff (1980), “el subdesarrollo no es otra cosa que lo contrario al desarrollo” (p.68). Con esta afirmación el autor sostiene que una de las causas primarias de la pobreza y las injusticias sociales a nivel global tiene que ver directamente con los llamados países desarrollados y los subdesarrollados, debido a que entre estos existe una relación de completa dependencia por parte de los países subdesarrollados, y de opresión desde los países desarrollados, quienes son los causantes de la existencia de muchos centros ricos, y muchas periferias habitadas por el pobre socioeconómico.

Cabe preguntarse ahora, ¿qué se necesita para brindar una ayuda al pobre socioeconómico, en su proceso de liberación? Según lo visto hasta el momento, se puede responder que este pobre socioeconómico a pesar de su condición de opresión, tiene algo en su interior que lo mueve en busca de alternativas direccionadas a la transformación de su realidad. Es precisamente ahí donde la Iglesia tiene la oportunidad de ayudar al pobre. Y esa ayuda va desde el acompañamiento en su proceso de toma de conciencia de su realidad, para que este emprenda ese largo viaje hacia la liberación. Esto hace necesario que las comunidades cristianas actúen desde diferentes ámbitos sociales fortalecer los esfuerzos realizados por los menos favorecidos. Explicando el accionar de una Iglesia más comprometida con la causa del pobre socioeconómico, L. Boff (1980) afirma lo siguiente:



No queremos en este momento entrar en demasiados pormenores; sin embargo, desde las perspectivas trazadas, sí populares (en lo económico) y una participación política más efectiva (en lo político) que defienda los derechos de las mayorías, a fin de gestar lentamente una democracia participativa que entienda sus raíces en la cultura nacional y en la de los diferentes pueblos, confiriéndoles una legitimidad histórica. Estas clases siguen siendo subalternas, pero tienen cada vez más fuerzas para imponer cambios en la estrategia de dominación capitalista y preparar las condiciones históricas requeridas para la existencia de una nueva sociedad más socializada y simétrica. (pp. 182-183)

El análisis hecho desde la teología no se limita a contemplar ese tipo de observancias, sino que presenta sus propios instrumentos de interpretación. En el mismo lugar en que la óptica social percibe humillación y pobreza como producto de la explotación social, el lente teológico logra interpretarlo como pecado. L. Boff (2001) dice que: “Todo depende de la actitud del hombre frente al mal, la miseria y el pecado. Por ser más fuerte que el pecado, la gracia que recibe el hombre, es capaz de hacer de la misma miseria un camino de engrandecimiento humano” (p.118). Esta afirmación ayuda a comprender que, desde un punto de vista teológico, este tipo de pobre es acobijado por la gracia de Dios; la cual le permite dar un giro a su historia, entendiendo que toda su situación tiene un sentido. Bajo esta premisa, según el profesor Boff (2001), no se estaría haciendo una justificación de la pobreza, sino más bien, una apología de la gracia (p.119). Para L. Boff (2001) es muy importante la gracia, debido a que: La gracia significa la presencia de Dios en el mundo y en el hombre. Y cuando Dios se hace presente, el que estaba enfermo queda sano; el caído se levanta; el oprimido experimenta la libertad y el desesperado siente protección y consuelo (p.17).

La gracia no es entendida aquí como algo que se gana sin haber luchado antes, esto no sería gracia sino paternalismo. El pobre se siente en gracia cuando en medio de sus penurias se le permite celebrar la gratuidad de Dios. Según L. Boff (2001), tres de los campos de la experiencia humana, en los que mejor se manifiesta la gratuidad son: el



de la creatividad espontánea, la poesía, la música, las artes, los dones de la inteligencia y del corazón, entre otros. Contemplamos con sorpresa cómo el poeta popular y analfabeto canta durante horas, en una inimaginable sucesión de combinaciones de palabras, pensamientos y situaciones (p.134). Es probable que las expresiones artísticas en un primer momento no enriquezcan monetariamente al pobre socioeconómico, pero sí le permitirá abrir los ojos y ser sujetos de su propia liberación. L. Boff (2001) dice que:

Unida a la creatividad están la fantasía y la imaginación creadora. Los estudios modernos han demostrado convincentemente que la fantasía no es un mero devaneo ni un mecanismo de evasión de la realidad conflictiva. Es la clave que explica la verdadera creatividad, incluso en la ciencia. La fantasía y la imaginación permiten romper las evidencias inmediatas o científicas, abandonar los presupuestos aceptados y comenzar a pensar heterodoxamente y ensayar caminos en otra dirección. (p.136)

Cabe afirmar que lo que se pretende con esto no es un escape de la realidad de la persona, sino más bien, que, a partir de su vivencia, la persona pueda construir lo no experimentado todavía. El profesor Boff (2001) lo explica diciendo que:

Mediante la fantasía, el hombre descubre su esencia más íntima: su capacidad de trascender y vivir más allá de todos sus límites, permitiéndose vivificar el principio de la esperanza y su dimensión utópica, lo que le motiva a poner en movimiento su historia, renovándose incesantemente, y liberándose de sus opresiones. (p.136)

Según el análisis hecho a las explicaciones dadas por L. Boff en lo referente al pobre socioeconómico, cabe reafirmar de manera concluyente, que la salida a esa condición de pobreza, se dará como resultado de una conciencia clara frente a los elementos de opresión que impiden abrir la puerta de la liberación. No entendiéndola simplemente como la transformación de dinámicas de injusticia sobre los cuales se establecen sistemas opresores. Esto consiste en comprender que en cada oprimido existe una fuerza liberadora que le permite superar su condición vulnerable, a través de la fantasía y la imaginación

creadora. Es necesario promover el empoderamiento de cada persona catalogada como pobre, puesto que es éste el que debe convertirse en sujeto de su propia liberación buscando transitar otro tipo de senderos. Es aquí donde la Iglesia juega uno de sus papeles más importantes, su acompañamiento en este proceso será de vital importancia. Es necesario que la Iglesia asuma su papel como portadora de la buena noticia, y según el Profesor Boff (1980) “El tema de los pobres no es solamente uno de los muchos temas del evangelio, sino que es aquel tema sin el cual el evangelio no se revela como buena noticia de Dios” (p.196).

## La Aporofobia en el contexto eclesial

Existe una gran variedad de problemáticas sociales que siempre han estado presentes en la historicidad del ser humano, pero que por razones políticas, económicas, religiosas, étnicas, artísticas y muchas otras, en la gran mayoría de casos conocidos han permanecido invisibilizadas. Con la pretensión de que así permanezcan, han aparecido en escena diferentes tipos de justificaciones inhumanas, letigimizadas por algunos poderes a los que no les interesa que determinadas situaciones, pertenecientes a nuestras realidades sean plenamente identificadas, delimitadas y se inicien procesos de cambio direccionadas a una mejor coexistencia entre criaturas facultativas.

Al situarse en este tipo de patologías sociales se puede notar la imperiosa necesidad de dar nombres específicos, teniendo en cuenta la etiología de lo que se espera calificar, y de esta manera proponer soluciones con mayor efectividad. Es así como se pone sobre la mesa un concepto que describe al pobre en relación a sus semejantes. La patología social que se presenta en derredor de este; se define como aporofobia. Término que para ser concretos se puede entender como: rechazo y miedo frente al pobre.

Como ya se puede ir evidenciando, la problemática a la que se hace referencia en este trabajo tiene que ver en primer lugar con el pobre, pero no solo con este, sino también con las dinámicas eclesiales en las que participa, y el tipo de discurso que escucha en medio de las mismas. Sin pasar por alto algunos aspectos importantes que ya han



sido trabajados en otras investigaciones, es pertinente incluir elementos de carácter descriptivo y algunos aspectos discursivos.

Cabe mencionar que el término aporofobia ha sido abordado vastamente por Adela Cortina, a quien se le atribuye el haberlo propuesto para explicar el rechazo del que son víctimas los extranjeros pobres que llegan a un lugar desconocido, en el que esperan encontrar los medios mínimamente aceptables para preservar la vida propia y la de sus hijos. Según Cortina (2017), en muchas de las sociedades actuales:

No repugnan los orientales capaces de comprar equipos de fútbol o de traer lo que en algún momento se denominó con el nombre de “petrodólares”, ni los futbolistas de cualquier etnia o raza que cobran cantidades millonarias pero que son efectivos a la hora de ganar competiciones. (p. 21)

En otras palabras, lo que la autora está diciendo es que no se trata de xenofobia o racismo, porque el desprecio y la fobia no es destinado hacia los extranjeros que tienen dinero y que vienen a enriquecer las élites nacionales ya establecidas, pero sí se expresa de la manera más cruda frente a los extranjeros pobres condenándolos a la invisibilidad. El pobre no representa ingresos ni solución frente a las angustias de un sistema desarrollista, sino que, por el contrario, se convierte en una cifra que resta al crecimiento económico de la nación.

De acuerdo a lo anterior vale la pena preguntarse ¿por qué acuñar términos diferentes frente a las mismas realidades sociales, que desde tiempos inmemoriales han estado presentes en la historia de las civilizaciones? Frente a esta pregunta, Adela Cortina da luces de aspectos relevantes presentes en las dinámicas sociales, donde la discriminación y la opresión direccionadas hacia cierto grupo de personas se ha convertido en algo permitido. Algo que no afecta la moral, porque sencillamente ésta juega un doble papel. De tal forma que a la hora de tener que reclamar derechos de conveniencia personal o de algunos cercanos, sobresale la parte “humana”, lo bueno, justo y considerado del hombre; pero al momento de situarse delante del otro, el que llega, el desconocido que no ha tenido quizá las mejores oportunidades, el tipo de respuesta es totalmente diferente. Teniendo en cuenta este

planteamiento se puede notar la importancia de poner un nombre que permita identificar con claridad el problema y, como ya se mencionó, proponer soluciones concretas.

L. Boff en el desarrollo de su pensamiento teológico frente a la opción preferencial por los “pobres”, que entre otras cosas se constituye como centro de la teología de la liberación, trabajada desde una perspectiva latinoamericana. Aquí la opción preferencial por el “pobre”, es un aspecto importante para lograr situar de manera concreta algunas de las características que permitirán identificar al “pobre” en contextos eclesiales. Por ende, se necesita hacer una revisión responsable del discurso por el cual se ha estado optando desde algunas comunidades religiosas, las cuales han adoptado como punto de partida en su práctica cúlrica, lo que muchos llaman teología de la prosperidad. Y con el ánimo de que el presente trabajo cuente con un claro sustento teórico que incluya el aspecto religioso pero que no caiga en juicios motivados por dogmas aparentemente faltos de argumentos sólidos, se utilizará el método de análisis de discurso desde la perspectiva Foucaultiana. Cabe decir que la aporofobia, el análisis del discurso de la teología de la prosperidad y el concepto de pobre en L. Boff pueden arrojar insumos que le permitan a la iglesia cristiana estar preparada para responder de forma concreta frente a las exigencias de la sociedad actual, desde una perspectiva del cuidado que la pueda caracterizar como comunidad terapéutica.

Para muchos, la iglesia es simplemente un lugar que se ha destinado para la celebración de liturgias religiosas, para otros tiene que ver con una costumbre heredada de la cual se debe hacer parte como acto de respeto frente a la tradición familiar, y algunos otros están convencidos de que la iglesia es una comunidad de personas que se reúnen porque tienen algunas cosas en común. Sin embargo, lo que sí podemos afirmar con certeza es que: Iglesia no es la definición de un lugar en específico, sino más bien el nombre que le damos a una comunidad religiosa que se reúne y comparte su fe en armonía, mientras se promueve el amor, la paz, el cuidado, la justicia y los valores enseñados a través de los evangelios.

Cuando entendemos esto y empezamos a identificar la gran variedad de personas que dan forma a la iglesia, podemos identificar que



se necesita con urgencia hacer tangibles cada uno de los valores ya mencionados, a través de un discurso teológico que responda a dichos intereses, y que a su vez integre a los miembros de dichas comunidades en un ambiente saludable.

En las iglesias hay personas saludables física, emocional y espiritualmente, pero no se puede negar que también hay personas enfermas en una o varias de las tres dimensiones. Paul Thournier (2003) tiene mucha razón al afirmar que “nuestros enfermos necesitan, al mismo tiempo, todos los recursos de la ciencia, y todos los recursos de la psicología, y todos los recursos del amor fraternal y de la fe” (p.72). Es tarea de la iglesia brindar una ayuda integral para que la comunidad, como cuerpo eclesial, pueda ser el reflejo de la buena nueva del evangelio.

Según Ricardo Zandrino (1987) en este cuerpo (la Iglesia), como en el cuerpo humano, cada miembro tiene una función diferente, dada por Dios según su comprensión de la totalidad. Si cada individuo cumple con el rol encomendado, el cuerpo funcionará armoniosa y saludablemente (p.48). Podemos hablar aquí de una comunidad terapéutica que posee características específicas, encaminadas hacia el desarrollo de una sociedad de iguales en la que se da y se recibe ayuda, donde no tienen cabida elementos de opresión y manipulación, y toma un protagonismo importante la aceptación. Para Zandrino (1987), la aceptación en la iglesia nace del hecho de que cada uno de sus miembros ha vivido aceptación de parte de Dios en un encuentro personal, y luego siendo también aceptado por Dios en la comunidad de la iglesia local (p.61).

Esta aceptación debe verse reflejada en todos los elementos que dan forma a la dinámica de la iglesia, teniendo especial énfasis en el discurso y la praxis.

## Un discurso llamado teología de la prosperidad

El discurso guarda una estrecha relación con el poder. Este, a su vez, facilita la creación de sistemas sobre los cuales se sostendrá dicho discurso. En referencia al poder, Michel Foucault (1977) dice lo siguiente:



Me parece que por poder hay que entender, primero la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de forma que forman cadena o sistema. (p.89)

Esta afirmación nos hace entender que no se puede perder de vista que referente a prácticas de lenguaje, las discursividades están determinadas por nuestras relaciones de poder, y estas a su vez determinan la forma de ver el mundo. Antonio Miramón (2013), al hablar del análisis del discurso foucaultiano afirma que:

Para analizar un discurso y dar cuenta de todos los elementos que lo constituyen es necesario sustituir la creación por el acontecimiento, la unidad por la serie, la originalidad por la regularidad y, por último, la significación por la condición de posibilidad. En el acontecimiento, el sujeto no crea ni funda el discurso. Éste se forma por un recorte, por un trastocamiento discursivo. La serie da cuenta de la discontinuidad intrínseca a todo discurso, señala el entrecruzamiento, la fractura, la oposición, el límite entre prácticas discursivas. La serie remarca la falta de unidad, de continuidad. Por su parte, la regularidad hace notar que el discurso se ha formado por cierta violencia ejercida en las cosas y no por un origen lejano y vacío. Por último, la condición de posibilidad discursiva se remite a una exterioridad, es decir, a las formaciones discursivas que dan motivo a los acontecimientos. (p. 57)

Esta cita ayuda a entender que las discursividades son un compuesto de factores que entrelaza los distintos parámetros que hacen parte de la construcción del discurso. Y además de esto, también facilita comprender con mayor claridad la participación del sujeto en el desarrollo de los procesos vinculados a su papel como agente discursivo. Dicho de otra forma, esta explicación ayuda a que la persona que emite el discurso pueda reflexionar sobre qué tanto de dicho dis-



curso le pertenece y qué tanto le es impuesto, al entenderse como un agente social e histórico. Es de suprema importancia tener en cuenta este apunte para que sea mucho más clara la comprensión de lo que se presentará seguidamente.

Con frecuencia se escuchan diferentes discursividades que intentan explicar, defender y hasta dar por sentada una única verdad respecto a algún asunto en concreto. El reto al que se ven enfrentados los oyentes responde a decisiones que deben ser tomadas frente a tales “verdades”. Para muchos, es en este tipo de situaciones en las que el discernimiento a veces se ve empañado por pretensiones personales que buscan el bien material, disfrazando la buena noticia del evangelio con un discurso aporofóbico, que nada tiene que ver con el mensaje de Jesús. Dicho de otra forma, este discurso llamado teología de la prosperidad contempla lo material y el estatus económico como una consecuencia más de la auténtica buena práctica en el caminar del cristiano. Donde se presenta a Jesús como un hombre rico y con abundante riqueza. Un Jesús que llegó al punto de tener administrador personal, mostrándolo en todas sus formas como un príncipe del reino de Dios, desde una perspectiva económica, y de esta manera se enseña que cualquier persona puede llegar tener esos privilegios por medio de los pactos, las siembras, y una descarada forma de recolección de dinero. Al preguntarse sobre la procedencia de dicha forma de hacer teología, necesariamente se debe hacer un acercamiento a un movimiento que tiene mucho que ver con la teología de la prosperidad, al cual se le llamó, el Nuevo pensamiento. Según Miro Quesada, (2019):

El surgimiento del movimiento del Nuevo pensamiento se da a inicios-mediados del siglo XIX. La sociedad estadounidense posterior a la Guerra civil (1861-1865) era un hervidero de movimientos espirituales, ocultistas, filosóficos y demás que poblaron el entorno social, en la que se conoce cómo la Era dorada. Fue una época en la que se promovían, sobre todo, ideas individualistas y pragmatistas centradas en el arte del perfeccionarse a sí mismo, vislumbrándose, de esta forma, los primeros indicios de la literatura de autoayuda que tan en boga está hoy en día. (p. 277)

Este conglomerado de ideas, influyó en muchos pensadores cristianos y sus congregaciones. Surgieron así agrupaciones como la Ciencia cristiana o Christian Science, fundada por Mary Baker Eddy (1821-1910), quienes ya interpretaban la relación entre Dios y el ser humano desde el llamado “poder mental” (Bowler, 2018). Dicho de otra forma, según este planteamiento, la relación entre Dios y el ser humano tiene su punto de estímulo más fuerte en la “capacidad” que este tiene para acceder a lo trascendente mediante una actitud positiva y su dedicado esfuerzo a través de sus liturgias. Lo que ha chocado de manera rotunda con la teología de la liberación expuesta en el marco del contexto latinoamericano e incluso con las teologías tradicionales. No es raro que la teología de la prosperidad cuente con un respaldo biográfico, puesto que los involucrados en esta teología se relacionan con el estallido económico después de la Segunda Guerra Mundial, posterior a los años sesenta. Las ideas del psicólogo Norman Vincent Peale, fueron de influencia para algunos de estos teólogos, con su libro “El poder del pensamiento tenaz”. Según Solano (2015):

A pesar de que en la teología cristiana siempre ha destacado el peso biográfico de figuras que determinan las teologías oficiales: Agustín, Lutero, Calvino, Ignacio, entre otros. No va a ser diferente en teologías como las que venimos analizando. La teología de la prosperidad también tiene un gran peso biográfico, aunque diferente de la otra teología. No se niega la fuerza e influencia que tienen algunos de sus líderes como K. Hagin, K. Copeland, B. Hinn, J. Wimber, E. Paulk, P. Wagner, entre otros. Desde Kenyon. (p.6)

Esto puede servirle al lector para analizar la seriedad con la que algunos de los exponentes y practicantes de esta teología cuentan a la hora de asumir como suya esta forma de vivir su espiritualidad. Para muchos, esta opción resulta ser una nueva manera de creer que se basa únicamente en el interés personal, que carece de un fundamento bibliográfico claro que pueda ser consultado, ya sea para criticar o para evaluarlo a la luz de Las Escrituras. Por el momento solo se puede afirmar que esta teología no es un mero ideal lanzado al aire, como muchos piensan, sino que tiene un fundamento teórico con el cual se defiende de los contradictores que intentan pronunciarse, sin perder



de vista las prácticas incluidas en sus liturgias. Según Sergio Arce (2002), “los cultivadores de la teología neoliberal proceden de los países desarrollados por enriquecidos, mientras que la teología de la prosperidad se ha cultivado y expandido en los países subdesarrollados, por los empobrecidos” (p.36). A partir de esto puede entenderse con mayor claridad el porqué de esta teología en algunos lugares en específico, pero también da apertura para que se pueda realizar un análisis sobre la disyuntiva existente entre las teologías que se venían observando a la hora de pensarse el quehacer teológico, y la teología de la prosperidad que llega con una fuerza impresionante a América Latina.

Un continente empobrecido por maquinarias de poder y el deseo lujurioso de sacar el mejor provecho económico de todo lo que pueda traducirse en ganancias, se convierte fácilmente en el sitio perfecto para que se desarrollen este tipo de teologías. Y América Latina no ha sido la excepción. Sistemas opresores que no se detienen en la búsqueda de beneficios y sustento para las élites ante las cuales responden, y un gran número de desposeídos que día a día luchan para preservar sus vidas. Todo lo relacionado con la pobreza en la teología de la prosperidad solo tiene aspectos negativos, Luis Rincón (2013) dice lo siguiente:

El concepto de pobreza en la teología de la prosperidad es consecuencia de la maldición divina. El recibir está condicionado al dar, si no das no recibes, el que no siembra no cosecha, todos los actos litúrgicos están condicionados al dar para recibir: la música, las oraciones, la predicación, las profecías en las que el profeta -que por lo general es el mismo apóstol- tiene la autoridad divina y por su palabra se recibe la prosperidad. (p.34)

Este es un discurso que se le ha adjudicado a Dios en un acertado intento de acaparar masas mayoritariamente, como ya se mencionó en América Latina. Los ministerios que han adoptado esta forma de hacer teología se han convertido en lugares distintos a los que se esperaba encontrar una buena noticia de parte de Dios. Una buena noticia que sea genuina, reconfortante, terapéutica y alentadora que responda a las necesidades de la comunidad. Rincón (2013) lo expresa diciendo

que los ministerios que practican la teología de la prosperidad actúan como una empresa multinacional cuyo objetivo principal es enriquecer a sus dueños, para lo cual ofrecen bienes, servicios y estratégicamente buscan nuevas interpretaciones a los textos bíblicos y nuevos sermones (p.36). Como bien es sabido, los lugares de celebración cúllica son respetados y guardados con cierto recelo por parte de la gran mayoría de comunidades religiosas. Son más que espacios, estos lugares adquieren características sagradas en las que los feligreses son testigos de teofanías. Pero a pesar de los conceptos que marcaron de manera contundente las doctrinas neopentecostales, el carácter espiritualista de dichas comunidades ha ido cambiando hacia objetivos de carácter económico. Solo basta con recordar a Jesús en el templo, para hacerse una idea mucho más clara de lo que se intenta decir a través de este escrito.

La teología de la prosperidad hace un ofrecimiento a sus practicantes, este ofrecimiento tiene una cláusula que para muchos de los feligreses resulta ser muy “sencilla” puesto que se trata de tener fe en lo que se quiere adquirir de parte de Dios, y también una actitud positiva frente a las capacidades que tienen como príncipes del reino de Dios. Lo último, característico también del pentecostalismo el cual, de alguna manera logra proporcionar identidad y otorgar cierta sensación de seguridad emocional al creyente, caracterizada por la creencia en milagros, y el reconocimiento del carisma del líder como una experiencia mística. El ofrecimiento de la teología de la prosperidad se extiende en tres niveles, según lo afirma Arce (2002), en un primer lugar responde al financiero, con la obtención de grandes riquezas, en un segundo, al físico corporal, mediante una salud a toda prueba y en un último, al espiritual, donde el cielo será premio o recompensa por su dedicación a Dios (p.36). También se deben tener en cuenta tres principios resultantes de su interpretación bíblica, según Arce (2002) estos principios son los siguientes:

- A). El principio de la siembra y la cosecha. Este principio establece que si tú siembras dinero recogerás dinero, así de sencilla es la cuestión de prosperar económicamente hasta lo inimaginable.



- B). El principio del “ciento por uno” plantea que si, por ejemplo, “siembras” un peso, “cosechas” cien.
- C). El principio de las ofrendas, pone énfasis general en el diezmo. Se refiere al hecho de que sino diezmas y no das profusamente ofrendas, el cumplimiento de los dos primeros principios no tienen vigencia alguna. (pp.36-37)

No cabe duda de que estos principios propuestos desde la teología de la prosperidad están gozando de una acogida impresionante en América Latina. Pocas cosas resultan ser mejores que al tener hambre alguien te ofrezca un pedazo de pan, que tengas frío y te ofrezcan una manta o que seas pobre socioeconómico y te digan que las riquezas económicas de este mundo te pertenecen porque eres hijo de Dios. En contexto de mucha necesidad siempre se está atento al ofrecimiento de aquellos que pueden ayudar, las personas que viven en condiciones difíciles necesitan escuchar la buena noticia de Jesús, una noticia que les devuelva la vida y que no les prometa solamente calles de oro en el cielo cuando en el presente se encuentran caminando en callejones de barro, y mucho menos que les haga pensar que son pobres y desposeídos porque no diezman y ofrendan para el expansionismo de sus centros eclesiales. Un ejemplo del discurso de la teología de la prosperidad según Martín Ocaña (2002) es el siguiente:

Diga: yo quiero prosperar, ¡fuerte!, diga más fuerte: yo quiero prosperar: aún más fuerte, diga: yo quiero prosperar; aún más fuerte, diga: ahora me declaro próspero. Dígalo bien fuerte: Mi país es próspero, las iglesias de mi país, las declaramos prósperas, para honra y gloria de Dios. ¡Aleluya! ¡Cuántos lo creen, hermanos! ¿Cuántos lo creen, hermanos? Diga: mi país a pesar de los problemas es un país próspero, ¡bien fuerte!...

Ahora, ¿Cuántos quieren la prosperidad? Levante las manos, porque mañana públicamente vamos a maldecir la pobreza... y voy a declarar prosperidad para las iglesias de esta ciudad, porque Jesús dijo: “yo he venido para dar buena noticia a los pobres” y la buena noticia para los pobres es prosperidad. ¡Aleluya!, diga: prosperidad



¿cuántos creen en este mensaje?, ¡digan: ¡Amén!... declare bendecido, ¡aleluya! déjelo, déjelo, allí, déjelo allí. Declárese bendecido, declárese bendecido. Usen buena ropa, compren buenos zapatos, no sea tacaño con Ud. mismo. La biblia dice que las riquezas del mundo son para los que están delante de Jehová para que coman hasta saciarse y vistan espléndidamente ¡gloria al nombre del señor Jesucristo! ¡Aleluya!... Habla en positivo, no hables en negativo. No digas: me duele, cuando sientas dolor, di: soy sano por las llagas de Jesucristo; cuando te veas sin una moneda en el bolsillo, párate en la mañana y di: billetes de 100 vengan del norte y del sur, del este y del occidente, de abajo, de arriba. Si tienes un negocio de fotografía, manda un espíritu para que la gente se tome fotos; si tienes un restaurante, suelta un espíritu de hambre en la ciudad, para que tu comida se venda y la gente se coma dos o tres comidas: si tienes una venta de verdura, ordénalas que la gente y los negocios vengan hacia ti... tienes que aprender a hablar, el lenguaje de la biblia es positivo, el lenguaje de la biblia, el lenguaje del creyente es el lenguaje de Dios... levante sus manos y diga conmigo: me declaro próspero, acepto este mensaje del papá, lo acepto, lo acepto con todas sus connotaciones; dígalo ahora, yo voy a ser un creyente que voy a bendecir económicamente al siervo, al siervo de Dios en el nombre de Jesús. Amén. (pp. 76-78)

Por otra parte, se puede decir que el discurso de la teología de la prosperidad responde a proposiciones y condiciones que prepararon una antesala social en el marco de la economía mundial. El movimiento del pensamiento positivo desde la perspectiva de Quesada (2019), se perpetúa a través de nuevas organizaciones e iglesias, las cuales ordenan ministros, quienes a su vez buscan establecer sus propias congregaciones y asociaciones. Una de las más populares representantes contemporáneas de las ideas de este movimiento es la presentadora de televisión Oprah Winfrey (p.279), y por supuesto que desde el ámbito religioso se tienen una gran variedad de nombres, entre los cuales ya se han mencionado varios en los párrafos anteriores. Es así como



puede afirmarse que el Nuevo Pensamiento es un acontecimiento que complementa una serie regularizada de significados, dando paso a la posibilidad de que el discurso de la teología de la prosperidad pueda ejercer su práctica e impactar grandes grupos de personas a través de sus proposiciones positivistas permeadas con una hermenéutica falta de sustento analítico y del contexto socio-religioso, y de los momentos históricos en los que fueron escritos dichos textos bíblicos. Todo esto apunta en dirección a las afirmaciones de Quesada (2019) donde dice que:

Puede apreciarse que en el trasfondo de la Teología de la prosperidad existe una serie de corrientes religiosas, metafísicas y filosóficas cuyos elementos en última instancia no son propiamente cristianos, sino que conforman un discurso ideológico revestido de teología, el cual en su ulterior evolución desarrolló la idea de que el poder mental y los pensamientos positivos atraen la riqueza y las bendiciones de Dios. (p.281)

Antes de pensar en los posibles problemas y crisis de fe que puede ocasionar esta forma de vivir una espiritualidad, vale la pena fijarse ahora en aquello que Foucault define como las reglas de exclusión y validación de los enunciados de los discursos, en este caso aquellos que hacen presencia también en el discurso de la teología de la prosperidad, como parte de este análisis de discurso. Es aquí donde resultan ser más visibles aquellos aspectos que se contraponen ante los principios aprobados por la red que dirige inconscientemente al sujeto discursivo. Fácilmente se puede identificar aquí la trilogía compuesta por el discurso, el poder y el saber. Donde el sujeto que emite el discurso realmente se encuentra determinado por sus relaciones de poder y su saber obedece a principios enseñados en el marco del sistema bajo el cual se rigen dichos centros de poder, y que, en últimas, termina replicando de distintas maneras. Es algo que se puede notar al analizar la relación entre el movimiento positivo, el sujeto hablante y la teología de la prosperidad. Estos elementos no son de ayuda a la hora de pensarnos la iglesia como comunidad terapéutica.





## Conclusión

El pobre socioeconómico del que habla Leonardo Boff, que llega a los centros eclesiales que giran en torno a la teología de la prosperidad, experimenta una de las muchas formas de rechazo. Según Rincón (2013), a la pobreza se le suma la culpa, lo que muchas veces implica un estilo de vida sustentado en las apariencias (p.42). Esta culpa se genera en las personas al poner su condición de vida económica frente a Dios, debido a que, desde la teología de la prosperidad esta es una de las formas en las que la persona puede saber si llevan una vida agradable delante de los ojos de Dios.

Percibir y vivenciar la iglesia como una comunidad terapéutica, implica elementos de aceptación que le permita al pobre socioeconómico sentirse abrazado por la riqueza de Dios, y no de rechazo inmerso en un discurso que se distancia de la propuesta divina. De perdón y no de culpa, de sanidad y no de dolor. De cuidado por el prójimo desde un amor parecido al que tenemos por nosotros mismos. Se requiere de un acompañamiento que comprenda que en cada oprimido existe una fuerza liberadora que le permite superar su condición vulnerable, a través de la fantasía y la imaginación creadora. En la teología de la prosperidad no se pueden evidenciar estos valores esenciales para que la iglesia pueda experimentar una relación sana consigo mismo, con Dios y con el otro.

El pensamiento positivo, presente en la teología de la prosperidad en este sentido, prescribe que si una persona está enferma tenga que declarar que no le duele, como acto de “fe” para que Dios la sane de sus dolencias. Y que si la persona tiene hambre tenga que declarar que no tiene hambre, con actitud positiva para que Dios responda y peor aún, “el pobre socioeconómico es un pecador y debido a eso se encuentra en esa condición de pauperismo”. En las congregaciones donde se pone en práctica esta teología no hay espacio para los pobres debido a que estos no viven como príncipes, mucho menos visten como tales. Por lo tanto, no son hijos del rey de reyes. Según esto, una gran cantidad de desposeídos que luchan para poder llevarse un pequeño bocado de pan a la boca son pecadores que no agradan a Dios y que, debido su “desobediencia”, se encuentran en dicha situación.



En efecto, la teología de la prosperidad presenta muchos elementos aporofóbicos que fortalecen su discurso. Este discurso muestra de manera concisa aquellos elementos que dan forma a la red discursiva de los encargados de presentar el discurso. Esto los lleva a transmitir una propuesta disfrazada de teología que en realidad responde con mayor originalidad a una ideología que se confunde en muchos casos con la fe propuesta desde el cristianismo. Uno de los efectos que se han estado evidenciando como parte del resultado en esta forma de quehacer teológico es el rechazo de aquellos que no pueden cumplir con las normativas presentadas en el discurso de la teología de la prosperidad. Esta es la contraparte de los enunciados establecidos por los centros de poder, desde los cuales se dictan los presupuestos del discurso.

## Referencias

- Arce, S. (2002). *Teología sistemática, prolegómenos. Seminario de matanzas*: Ecuador- Quito. P226.
- Bowler, K. (2018). *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel* EE. UU. Oxford University Press.
- Boff, L. (1980). *Fe en la periferia del mundo*. Santander: Sal Terrae.
- Boff, L. (1980). *La vida religiosa en el proceso de liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Boff, L. (1982). *Libertad y liberación*. Salamanca: Sígueme.
- Boff, L. (1986). *Cómo hacer teología de la liberación*. Bogotá: Ediciones Paulinas.
- Boff, L. (1986). *Y la iglesia se hizo pueblo*. Santander: Sal Terrae.
- Boff, L. (1996). *Teología desde el lugar del pobre*. Madrid: Sal Terrae.
- Boff, L. (2001). *Gracia y experiencia humana*. Madrid: Trotta.
- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial*. Madrid: Trotta.
- Boff, L. (2003). *Ética y moral*. Cantabria: Sal Terrae.

- Cabrolié, M. (1994). La pobreza en América Latina desde Leonardo Boff. En H. Castro, *Nuestra América Latina: una crítica a los signos ocultos de la modernidad* (pp. 43-64). México: México.
- Cerda, H. (1993). *Los elementos de la investigación. Como reconocerlos, diseñarlos y construirlos*. Quito: Abya Yala.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia, el rechazo al pobre*. Barcelona: Paidón.
- Casado, D. (1971). Introducción a la sociología de la pobreza. En D. Casado, *Introducción a la sociología de la pobreza* (pág. 364). Madrid: Católica S. A...
- Floristán, C. (202). *Teología Práctica*. Salamanca España: Ediciones sígueme S.A.U.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, p. 112.
- Galileo, S. (1978). *El sentido del pobre*. Bogotá: Editorial Andes.
- González, C. (2003). Análisis del discurso desde la perspectiva Foucaultiana. *RAXINHAI*.
- Gutiérrez, A. (2021). ¿Qué está pasando en Colombia? *Gutierrez, Alberto*, p.234.
- Gutiérrez, G. (2002). *¿Dónde dormirán los pobres?* Lima: centro de estudios y publicaciones.
- Lowy, M. (2007). La teología de la liberación: Leonardo Boff y Frei Betto. *Marxismo y revolución. org*, 1-8. Obtenido de <http://www.comunidadvirtual.net/index.php>.
- Solano, A. (Junio 2015). Origen, desarrollo y crítica de la prosperidad. *Espiga*, p. 1-11.
- López, J. (2010). *Interpretaciones y perspectivas de estudio del pentecostalismo en América Latina*. En: Tejeiros, C. (compiladora). *El pentecostalismo en Colombia*.
- Prácticas religiosas, liderazgo y participación política. (s/f). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.



- Ocaña, M. (2002) Los banqueros de Dios; Una aproximación evangélica a la teología de la prosperidad. Ediciones Puma, p.287.
- Miramón, A. (2013). *Michel Foucoult y Paul Ricoeurt: Dos enfoques del discurso*. La Colmena, p.53-57.
- Mollar, M. (1978). *Los pobres en la edad media*. París: Hachette, p. 239.
- Solano, A. (Junio 2015). Origen, desarrollo y crítica de la prosperidad. *Espiga*, p. 1-11.
- Quesada, M. (Enero-Diciembre, 2019). Las huellas ocultas: La Teología de la prosperidad en América Latina. *Repertorio americano*, p.269-283.
- Rincón, L. (Octubre- Noviembre 2013), De la teología de la prosperidad y sus males. *Kronos teológico, de la universidad Bautista de Cali*. p 29-49.
- Mollar, M. (1978). *Los pobres en la edad media*. París: Hachette, p. 239.
- Thournier, P. (2003). *Dinámica de la sanidad*. Terrassa: Andamio, Clie, 2003), p.138
- Zandrino R. (1987). *Sanar también es tarea de la iglesia*. Asociación Bautista de publicaciones. p.83.

## SALMO DE PABLO MORENO PALACIOS<sup>1</sup>

¿Hasta cuándo contemplarás la injusticia?  
¿Hasta cuándo perdurará tu permiso para los malvados?  
¿Hasta cuándo oirás nuestras oraciones sin respuesta?

He sentido desazón en medio de mi oración.  
He sentido decaer mi entusiasmo por cantar alabanzas a ti.  
He sentido impaciencia ante tu diplomacia para actuar.

Dios mío dame sabiduría para entender tus pensamientos.  
Dios nuestro danos fuerza para seguirte alabando.  
Dios del universo tu acción sigue siendo esperada sin tardanza.

---

1 Rector y docente de la UNIBAUTISTA.





Artículos para publicación se reciben permanentemente.

Envíelos a la siguiente dirección:  
[investigaciones@unibautista.edu.co](mailto:investigaciones@unibautista.edu.co)

O vaya a la siguiente página y entre a la información para autores:  
<https://kronosteologico.unibautista.edu.co/>

Los artículos deben estar escritos de acuerdo  
con las normas APA de publicación.



