

ISSN 0187-7054

# VOCES

Publicación semestral / Ene - Jun 2001 / No. 18



**DIOS HACIA EL SIGLO XXI  
IDEAS, REVELACIÓN E IMÁGENES**



Revista de Teología Misionera de la  
Universidad Intercontinental



## ÍNDICE

### PRESENTACIÓN

#### DIOS HACIA EL SIGLO XXI. Ideas, Revelación e Imágenes

- El problema de Dios en la Teología de la segunda mitad del siglo XX  
*Dr. Andrés Torres Queiruga* 11
- La creencia en Dios a finales del siglo XX e inicios del XXI,  
o ¿por qué seguir siendo religioso hoy día?  
*Dra. Isabel Cabrera* 35
- Comunicación de Dios. El tema de la revelación,  
cuestión última y primera de la fe  
*Lic. Ricardo Villarreal* 51
- Experiencia de Dios y cultura  
*Lic. Francisco Merlos Arroyo* 57

#### OTRAS VOCES

- "Guadalupe: Rito, Teología y Mito"  
*Mtro. Luis Eugenio Espinosa G* 71
- La Iglesia católica mexicana en tránsito de siglo:  
sus oportunidades y límites en la construcción de la cultura del futuro  
*Dr. José Luis González M* 99
- Iglesia en Cuba, Fe Cristiana y Sociedad  
*Emmo. Card. Jaime Lucas Ortega y Alamino* 121
- Fe, Religión, Psicoanálisis y felicidad  
*Dr. Jorge Ramón Gutiérrez Jáuregui* 135
- La tierra de Israel en el pensamiento bíblico  
*Sara Japhet* 143

#### SOBRE LOS AUTORES 155

FEDERICO CANTÚ / Mural de la Capilla del Seminario  
Mexicano de Santa  
María de Guadalupe para las misiones  
Extranjeras,  
México, D.F.



# VOCES

---

Dios hacia el siglo XXI.  
Ideas, revelación e imágenes

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL  
ESCUELA DE TEOLOGÍA



**U I C**

**Sergio-César Espinosa González**

**Rector**

**Gabriel Altamirano Ortega**

**Escuela de Teología**



# VOCES

## **Fundador**

Sergio-César Espinosa González

## **Director**

Gabriel Altamirano

## **Editor**

José Luis Franco Barba

## **Consejo Editorial**

Sergio-César Espinosa González,

Gabriel Altamirano Ortega,

Juan José Corona López,

Roberto Jaramillo Escutia, Juan Antonio Muñoz,

Marcos J. Villamán, Eduardo E. Sota García,

José Chávez Calderón, Ignacio Martínez Báez,

Jorge R. Gutiérrez, José Luis Franco Barba.

Los artículos presentados en esta publicación, son responsabilidad exclusiva de sus autores.

VOCES es una publicación semestral de la Universidad Intercontinental

Precio por ejemplar: \$ 35.00 m.n.

Suscripción anual (2 números): \$ 70.00 m.n.  
(residentes en México y 20 dólares para el extranjero).

Correspondencia y suscripciones:

Universidad Intercontinental

Escuela de Teología

Insurgentes Sur 4303

14000 México, D.F.

Tel. 5 73 85 44

Fax. 5 13 09 50

E-Mail: [voquesuic@yahoo.com](mailto:voquesuic@yahoo.com)

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a **nuestra dirección** dos ejemplares de la obra donde sean publicados.

**Se terminó de imprimir** en junio del 2001

**La edición consta de 1000 ejemplares**

# ÍNDICE

## PRESENTACIÓN

### **DIOS HACIA EL SIGLO XXI. Ideas, Revelación e Imágenes**

- El problema de Dios en la Teología  
de la segunda mitad del siglo XX  
*Dr. Andrés Torres Queiruga* 11
- La creencia en Dios a finales del siglo XX  
e inicios del XXI, o ¿por qué  
seguir siendo religioso hoy día?  
*Dra. Isabel Cabrera* 35
- Comunicación de Dios. El tema de la revelación,  
cuestión última y primera de la fe  
*Lic. Ricardo Villarreal* 51
- Experiencia de Dios y cultura  
*Lic. Francisco Merlos Arroyo* 57

## OTRAS VOCES

- "Guadalupe: Rito, Teología, Mito"  
*Mtro. Luis Eugenio Espinosa G* 71
- La Iglesia católica mexicana en tránsito de siglo:  
sus oportunidades y límites en la construcción  
de la cultura del futuro  
*Dr. José Luis González M* 99

Iglesia en Cuba, Fe Cristiana y Sociedad  
*Emmo. Card. Jaime Lucas Ortega y Alamino* 121

Fe, Religión, Psicoanálisis y felicidad  
*Dr. Jorge Ramón Gutiérrez Jáuregui* 135

La tierra de Israel en el pensamiento bíblico  
*Sara Japhet* 143

**SOBRE LOS AUTORES** 155

## PRESENTACIÓN

Como fruto de la I Semana Interdisciplinar de Filosofía y Teología, que tuvo como tema *DIOS HACIA EL SIGLO XXI. Ideas, Revelación e Imágenes*, se presentan ahora los cuatro primeros artículos, de los que los dos primeros también han sido publicados en la revista *Intersticios* de nuestra Escuela de Filosofía.

En el primer aporte del Dr. Andrés Torres Queiruga, se plantea de manera clara y consistente el problema de Dios partiendo del legado de la Modernidad como un parte aguas que nos reta a repensar nuestras ideas e imágenes de Dios. También reflexiona, de forma muy sugerente sobre la necesidad de replantear nuestro lenguaje con que nos referimos a Dios.

La Dra. Cabrera nos instala primero con su reflexión, en la crisis del posible sinsentido de la vida y de la religión para continuar planteando la posibilidad razonable y seria de por qué hoy sigue siendo válido y bueno la opción de seguir siendo religiosos. Resulta interesante su análisis, aunque breve, en lo que de común comparten las grandes religiones, especialmente sus anotaciones respecto al cristianismo y al budismo.

El Lic. Villarreal nos presenta de manera breve cinco modelos (discursos) sobre la revelación, cada uno de los cuales nos hace patente una experiencia típica de Dios. Finalmente, en este primer grupo de artículos, el P. Merlos nos presenta el tema de la *Experiencia de Dios y la cultura* en la dinámica de la ruptura-continuidad-permanencia-evolución.

En la segunda parte; OTRAS VOCES, se continúa con la presentación de un artículo muy interesante sobre el fenómeno guadalupano. Este aporte es fruto de una conferencia dictada a los Misioneros de Guadalupe con ocasión de su 50 aniversario de fundación. El autor presenta de manera crítica, serena y con profundidad sus convicciones logradas en torno a sus estudios sobre el fenómeno guadalupano y lo hace en torno a tres ejes: Rito, Teología y Mito.

El aporte del Dr. José Luis González es fruto de una conferencia a los Obispos mexicanos. En él anota de manera valiente lo que a

su juicio debiera la Iglesia estar atenta en el contexto mexicano si quiere ser significativa en la cultura del futuro.

El Emmo. Card. Jaime Lucas Ortega y Alamino reflexiona sobre la misión de la Iglesia en Cuba, en la situación concreta en que vive. La contextualización del Evangelio es parte central de esta ponencia dictada en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla . El Dr. Jorge Ramón Gutiérrez nos presenta un ensayo sobre la crítica de Freud a la religión. El autor centra la crítica en la institucionalización de la religión, la que distingue de la fe, cosa que Freud no logra hacer. Finalmente presentamos un artículo de Sara Japhet, miembro de la Universidad Hebrea de Jerusalén, en torno al lugar que ocupa o que no ocupa la tierra en la identidad del pueblo judío.

Esperamos que estas reflexiones sean del mayor provecho para todos.

México, D.F.  
Junio del 2001.  
Revista VOCES

**DIOS HACIA EL SIGLO XXI.  
Ideas, Revelación e Imágenes**

## EL PROBLEMA DE DIOS EN LA TEOLOGÍA DE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX

Andrés Torres Queiruga

*Lo que ante todo interesa al autor en este artículo es elaborar un diagnóstico de fondo y, apoyados en él, intentar la búsqueda, modesta y tanteante, de caminos de salida.*

*Contra lo que muchos piensan, Dios ha sido hasta ayer -digamos, sin mayor precisión, hasta el siglo XVIII- una evidencia común. Y sigue siéndolo para las otras culturas en la precisa medida en que permanecen fuera del influjo de la occidental. Este dato es de capital importancia, pues apunta directamente a la raíz de la crisis actual. Hoy existe un consenso prácticamente unánime sobre el hecho de que lo que constituye el núcleo más determinante y acaso el dinamismo más irreversible del proceso moderno es la progresiva autonomización de los distintos estratos o ámbitos de la realidad. Para un pensamiento teológico responsable todo esto debería significar ante todo y sobre todo una sola cosa: la necesidad ineludible de afrontar lúcidamente la nueva situación, buscando un equilibrio actualizado.*

*Si somos sinceros, hemos de confesar que son muchas las "verdades" que los cristianos afirmamos sin acabar de creérnoslas, con la sospecha de que la "cosa" no puede ser así. Tomando las palabras en su significado normal, p.e. ¿qué madre puede creer de verdad que aquella criatura, acabada de nacer, ante la que su corazón se derrite en ternura, "está en pecado" mientras no la bautiza? Resulta evidente que de esta situación sólo se puede salir recuperando, por un lado, la experiencia radical desde la que nombramos a Dios y, por otro, reconfigurando el espacio semántico en el que tratamos de comprender su presencia en la vida humana. Tarea enorme de la que aquí sólo cabe hacer algunas indicaciones sumarias.*



## SUMARIO

1. PROPÓSITO
2. DIAGNÓSTICO GLOBAL: LA MODERNIDAD COMO CAMBIO DE PARADIGMA
3. EL PRIMER FRENTE DE CAMBIO
  - 3.1. Autonomía e historicidad de lo creado
  - 3.2. La apuesta decisiva: la relación inmanencia-trascendencia
  - 3.3. Fin del "deísmo intervencionista"
  - 3.4 El verdadero infinito: "panteísmo" y afirmación de lo humano
  - 3.5. Repensamiento de la idea de creación: no-dualismo y no-intervencionismo
4. EL SEGUNDO FRENTE DEL CAMBIO
  - 4.1 La necesidad de un cambio en la expresión
  - 4.2 El Dios que crea por amor
  - 4.3 Dios como el "Anti-mal"
  - 4.4. Un Dios generoso, más allá de la petición

## 1. PROPÓSITO

**E**l título que se me ha propuesto es de tal amplitud que permite muy diversos abordajes. Los primeros que se me ofrecen son tal vez los de carácter más descriptivo que fenomenológico. En doble dirección: cabría proceder, o bien haciendo un catálogo de las propuestas de los teólogos más significativos, o bien, describiendo los problemas principales que de hecho la nueva teología ha ido afrontando<sup>1</sup>.

En esta ponencia el abordaje será distinto. Como es natural, el panorama aludido no podrá estar del todo ausente; pero su presencia será más bien implícita, como marco de referencia y fuente de sugerencias. Lo que ante todo interesa es un diagnóstico de fondo y, apoyados en él, intentar la búsqueda, modesta y tanteante, de caminos de salida.

Aún así, se comprende que no puede tratarse, ni de lejos, de un proyecto exhaustivo. Lo único que cabe intentar es tratar de localizar alguno de los problemas que marcan de manera decisiva nuestra situación. Dentro ya de ese marco preciso, será posible insinuar algunas propuestas hacia el futuro.

Se comprende igualmente que este proceder pone en juego la propia subjetividad, con su carga inevitable de opción individual. Digamos que en la opción por él elegida cada teólogo refleja aquel

diagnóstico que su trato con los problemas ha ido perfilando en su interior, así como las posibles soluciones que a él o a ella se le van presentando como más válidas y significativas.

La universalidad no queda así excluida, sin más. Será sencillamente una "universalidad en perspectiva", derivada del trato con los demás y de la participación abierta y solidaria con los problemas y tareas del propio tiempo.

Tal es lo que, de manera muy sucinta y apretada, me propongo hacer ante ustedes, intentando reflejar algunas de las instancias fundamentales que ocupan y preocupan desde hace años mi trabajo teológico. Abrigo la esperanza de que su amable acogida perdone lo que de excesiva particularidad pueda traslucirse en el intento; y, sobre todo, de que su recepción activa y creadora la universalice, integrándola en la comunión fraternal de la búsqueda común.

## 2. DIAGNÓSTICO GLOBAL: LA MODERNIDAD COMO CAMBIO DE PARADIGMA

Contra lo que muchos piensan, Dios ha sido hasta ayer -digamos, sin mayor precisión, hasta el siglo XVIII- una evidencia común<sup>2</sup>. Y sigue siéndolo para las otras culturas en la precisa medida en que permanecén fuera del influjo de la occidental. Este dato es de capital importancia, pues apunta directamente a la raíz de la crisis actual. Esta nace del cambio inmenso que en todos los órdenes trajo consigo la entrada a la Modernidad. Cambio en las estructuras profundas, mutación de *paradigma* cultural<sup>3</sup>, de calado tan enorme que Karl Jaspers no ha dudado en ponerlo en paralelo con la hominización, el paso al neolítico o el descubrimiento del fuego<sup>4</sup>.

Dado que la concepción de Dios en el cristianismo y su consiguiente reflejo en la cultura occidental se había realizado por entero antes de esa mutación, era inevitable que ella entrase también en el torbellino de aquella duda universal que puso en cuestión a la entera tradición anterior. Descartes dio la palabra a esta terrible mutación, cuando se propuso dudar de todo, apoyándose únicamente en la propia experiencia y estableciendo el principio *in dubio contra traditionem* ("en la duda, contra la tradición")<sup>5</sup>.

En este sentido, me he atrevido a hablar en alguna ocasión de la "necesidad epocal de la muerte de Dios"<sup>6</sup>. Trataba de indicar con ello que la imagen tradicional se había convertido, para una parte muy importante de la cultura occidental, en un *ídolo* inasimilable;

que impedía el acceso a la fe.<sup>6</sup> Por eso, aun lamentando sus graves consecuencias históricas, ese fenómeno no debiera asustar demasiado al creyente auténtico. Y, en todo caso, debe convertirse en llamada a destruir el ídolo para que a través de sus cenizas pueda brillar de nuevo el verdadero rostro de Dios.

Empecemos, pues, por el primer frente.

### 3. EL PRIMER FRENTE DE CAMBIO

#### 3.1. Autonomía e historicidad de lo creado

Hoy existe un consenso prácticamente unánime sobre el hecho de que lo que constituye el núcleo más determinante y acaso el dinamismo más irreversible del proceso moderno es la progresiva *autonomización* de los distintos estratos o ámbitos de la realidad.

Empezó por la realidad *física*, que fue mostrando con claridad creciente que las realidades mundanas obedecen a las leyes de su propia naturaleza, sin necesidad de continuas intervenciones sobrenaturales: ni los astros aparecían ya movidos por inteligencias superiores, ni las enfermedades eran causadas por demonios. La conocida frase de Laplace, respondiendo a Napoleón que le preguntaba por qué no había mencionado a Dios en su *Sistema del mundo*, "Sire, yo no necesito esa hipótesis", no es históricamente segura, pero expresa muy bien la enorme trascendencia del cambio.

Siguió por la autonomización de la realidad *social, económica y política*, que ha hecho ver la estructuración de la sociedad, el reparto de la riqueza y el ejercicio de la autoridad no como fruto de disposiciones divinas directas, sino como resultado de decisiones humanas muy concretas: ya no hay pobres y ricos porque Dios así lo ha dispuesto, sino porque los humanos distribuimos desigualmente las riquezas de todos; y el gobernante no lo es ya "por gracia de Dios" (de suerte que sólo a Él tiene que dar cuentas), sino por la libre decisión de los ciudadanos.

Continuó por la *psicología*, cuya vida y alternativas ya no pueden entenderse de manera inmediata como resultado de mociones divinas o tentaciones demoníacas, sino como reacciones más o menos libres a las mociones del inconsciente y a los influjos sociales y culturales<sup>7</sup>.

La misma *moral* muestra, con claridad cada vez más innegable, su autonomía, en el sentido de que ya no recibe de lo religioso la

determinación de sus contenidos, sino que la busca en el descubrimiento de aquellas pautas de conducta que más y mejor humanizan la realidad humana, tanto individual como social<sup>8</sup>.

Todo ello aparece además solidario de una segunda característica fundamental: la realidad no sólo se muestra dotada de una legalidad intrínseca, que garantiza su autonomía, sino que aparece también como radicalmente *histórica y evolutiva*. Si algo marca el fondo radical de la conciencia contemporánea es el descubrimiento del carácter evolutivo de todo lo real: empezamos por el cosmos, en procesos que están deslumbrando nuestra imaginación y asombrando nuestra inteligencia, continuando por la vida, en la inacabable variedad de sus formas hasta llegar a la especie *Homo sapiens*, y culminando en la radical historicidad que es la marca específica de todo lo propiamente humano.

Conviene tener en cuenta que a nivel teórico esta situación representa algo prácticamente adquirido (aunque sea con certeza desigual: no todos, por ejemplo, aceptan -¿todavía?- el carácter autónomo de la moral) y que, por consiguiente, determina el fondo de "creencias" que articulan nuestro sustrato cultural. Lo determina, además, como adquisición *positiva e irreversible*, de suerte que en adelante cualquier configuración humana deberá medir con ella su plausibilidad y su misma verdad.

Eso no debe llevar, ciertamente, a una entrega acrítica al "espíritu de la modernidad", pues es evidente que no todo lo que en ella ha acontecido o acontece, es verdadero o resulta aceptable: Lo que resulta irreversible es el *proceso como tal*, en cuanto estadio en el avance histórico de la realización humana, y, por lo mismo, también lo es *la tarea global* que propone a la libertad.

Por eso constituiría una enorme ceguera histórica escudarse en los defectos reales o en los posibles abusos para evitar la confrontación de la fe con la nueva situación. Lo que es peor, acabaría convirtiéndose en una trampa suicida, que momificaría la vivencia de la fe y haría inverosímil su comprensión. Tampoco sería buen camino caer en la trampa de las reacciones polares, en el típico juego del todo o nada, a base de actitudes totalizantes, que a la crítica ácida y descalificadora responden con la cerrazón dogmática o el refugio acrítico en lo tradicional.

De hecho, una de las mayores desgracias de la modernidad ha sido el hecho de que la *crítica secularista y atea*, por un lado, y el *conservadurismo eclesiástico y teológico*, por otro, hayan polarizado

la marcha de la cultura, cargándola por ambas partes de agresividades y malentendidos. Por fortuna, el mismo proceso histórico, tanto por la simple distancia temporal como, sobre todo, por la patentización de los efectos *reales* de las distintas tomas de postura, ha ido propiciando la claridad y deshaciendo bastantes malentendidos. Gracias a eso hoy disponemos de una perspectiva suficiente como para empezar a poner las bases de un diálogo sereno y auténtico, que *subjetivamente* ayude a reconocer la verdadera intención del otro y *objetivamente* propicie la unión de los esfuerzos en la concreción de metas comunes.

En concreto, para un pensamiento teológico responsable todo esto debería significar ante todo y sobre todo una sola cosa: la necesidad ineludible de afrontar lúcidamente la nueva situación, buscando un equilibrio actualizado.

### 3.2. La apuesta decisiva: la relación inmanencia-Trascendencia

Pues bien, un mínimo de realismo histórico permite ver con claridad que la autonomía creatural impone un cambio radical en nuestra visión de la presencia y actuación de Dios en el mundo, o dicho de manera más abstracta, de las relaciones entre inmanencia y Trascendencia.

Como queda dicho, esa *autonomía* constituye, *en su nivel*, un dato irreversible: ni el alma más piadosa y pacata puede hoy aceptar que los astros son movidos por ángeles o que las enfermedades son causadas por demonios. Rudolf Bultmann lo ha expresado con energía: *No se puede usar la luz eléctrica y el aparato de radio o emplear en la enfermedad los modernos medios clínicos y medicinales, y al mismo tiempo creer en el mundo de espíritus y milagros del Nuevo Testamento*<sup>9</sup>.

El tono puede resultar un tanto sumario y casi brutal. Pero no sería bueno escudarse en los excesos para negarse a ver lo justo e irrefutable de su reivindicación fundamental<sup>10</sup>. Ni la división tripartita con el cielo arriba, el infierno abajo y la tierra en medio, como campo de batalla sobre el que descienden influjos benéficos o hacia el que escalan fuerzas maléficas; ni, acaso sobre todo, la visión de Dios como interviniendo en el funcionamiento de los elementos mundanos en continua interferencia con sus leyes, nos resultan hoy -aunque lo pretendamos- comprensibles ni "realizables".

Esto no tiene por qué significar una negación pura y simple de las concepciones tradicionales. En su intención genuina constituye simplemente una llamada a su renovación. El mismo Bultmann insiste en ello de manera expresa y repetida, pues su método *no se propone eliminar los enunciados mitológicos, sino interpretarlos*<sup>11</sup>. Piénsese, por ejemplo, en la creación del hombre tal como la narra el capítulo segundo del Génesis. Esa narración, ingenua y gloriosa, sigue conservando todo su valor simbólico y existencial para una lectura correcta, que trate de ver ahí la relación única, íntima y amorosa, de Dios con el hombre y la mujer, a diferencia de la que mantiene con las demás creaturas; pero se convierte en puro disparate (se ha convertido de hecho en una terrible fábrica de ateísmo), cuando se la lee como una explicación del funcionamiento real del proceso evolutivo de la vida<sup>12</sup>.

Personalmente tengo la convicción de que la *percepción profunda* de esta mutación fundamental tiene más presencia en el ambiente general, en la sensibilidad religiosa ordinaria y aun en la vivencia honda de los teólogos que en las elaboraciones expresas de la *teología*. Y no cabe desconocer que tomarla en serio implica una *remodelación radical* -muchas veces incómoda y aun dolorosa- de los hábitos mentales y de las pautas piadosas. Ni siquiera cabe esperar a corto o mediano plazo soluciones medianamente unánimes y satisfactorias. Pero se impone intentarlo, tratando de perfilar las líneas de fuerza que deberán determinar la nueva configuración teológica. A señalar algunas se dirigen las siguientes reflexiones.

### 3.3. Fin del “deísmo intervencionista”

En una mentalidad más o menos mitológica la trascendencia divina, aunque imaginada como alta y lejana en el cielo, se compensaba con la total permeabilidad del mundo a los continuos influjos “sobrenaturales”. En la nueva mentalidad, eso resulta imposible. Por eso la reacción primera fue el *deísmo*, con su idea de Dios como el gran relojero o el genial arquitecto que *in illo tempore* creó el mundo como una máquina perfecta, la cual ahora marcha por sí misma, mientras él permanece allá en el cielo sin ningún tipo de presencia activa. Una mentalidad que no deja de habitar aún ciertos estratos de la conciencia colectiva, pero que de ningún modo podía satisfacer a la conciencia religiosa de un Dios vivo y operante

(ese fue tal vez el sentido más hondo de la protesta de Pascal contra el "Dios de los filósofos")<sup>13</sup>.

Lo grave es que la insatisfacción no llevó a una verdadera transformación radical. Hubo cambio, pero se ha quedado al medio camino, originando lo que en alguna ocasión he llamado *deísmo intervencionista*. Me refiero a esa visión tan corriente que, como el deísmo, ve a Dios en el cielo y no niega que esté atento al mundo, pero que lo supone más bien pasivo y actuando sólo de vez en cuando, con intervenciones puntuales, debidas por lo general a las peticiones de los fieles. Un tipo de piedad enormemente extendido, puesto que impacta gran parte de las devociones y de la misma liturgia, y que incluso contamina profundamente la teología.

Al revés del deísmo puro, esta visión conserva grandes valores. Pero es evidente que una teología verdaderamente actual debería reconocer con más decisión y claridad que hoy resulta insostenible, puesto que convierte la acción divina en un intervencionismo puntual que deforma profundamente la imagen de Dios. (La deforma tanto a nivel *moral*, fomentando la idea de un dios pasivo y tacaño al que hay que mover y convencer para que sea generoso con sus creaturas, como a nivel *ontológico*, convirtiéndolo en un eslabón más en la larga cadena de las causas mundanas).

Es evidente que se impone una inversión más radical, que, aunque de entrada puede extrañar y aun escandalizar, enseguida se muestra como más acorde con la inmensa bondad de Dios que anunció Jesús de Nazaret. Un Dios siempre en acto a favor nuestro, desde la iniciativa absoluta de su amor. Un Dios que no tiene que venir al mundo, porque está ya siempre en su raíz más honda y originaria, que no tiene que intervenir de vez en cuando, porque su acción es la que siempre y en todo momento lo está sustentando y promoviendo todo, que no acude e interviene cuando se le llama, porque es Él quien desde siempre está convocando y solicitando nuestra colaboración. Karl Rahner -en un libro destinado al gran público- hizo notar hace ya muchos años la trascendencia enorme de esta inversión, señalando las graves consecuencias que está acarreado el hecho de no tenerla en cuenta. Vale la pena citarle por extenso: *Hay que reconocer que, por lo que respecta a la relación de Dios con el mundo, se ha producido y se está aún produciendo un cambio radical, no sólo en la mentalidad no cristiana, sino aun dentro del cristianismo y de su teología: también nosotros los cristianos nos vamos lentamente acostumbrando a no descubrir*

*ninguna intervención puntual y espacio-temporal de Dios dentro de nuestro mundo; para los cristianos actuales Dios tampoco es un elemento particular más, inserto en la totalidad de la realidad, que 'actuase' sobre los demás, y cuyo efecto, e inmediata procedencia de parte de Dios, pudiera ser constatada, sino que constituye un presupuesto capaz de soportar la pluralidad del mundo juntamente con la mutua determinación de las realidades concretas de este mundo, sin entrar en ese contexto como un momento particular más.*

Por tanto, si lo que sucede es que antiguamente se creía que Dios intervenía, al menos en algunos casos determinados, de una manera puntual y espacio-temporal en instantes concretos de la marcha del universo, entonces verdaderamente ha tenido lugar una transformación enorme de mentalidad en el paso de épocas anteriores a la nuestra, una transformación que ciertamente todavía no ha llegado a imponerse hasta las últimas consecuencias, ni en la práctica religiosa de tipo medio, ni en la teología cristiana y, precisamente por eso, nos está creando grandes dificultades<sup>14</sup>.

Dos intuiciones fundamentales permiten articular teológicamente esta nueva comprensión: la nueva concepción del infinito y el repensamiento de la idea de creación.

### **3.4 El verdadero infinito: "panteísmo" y afirmación de lo humano**

Siempre se ha tendido a definir lo infinito por su oposición a lo finito; pero, con razón, Hegel no se ha cansado de repetir que eso lo haría irremediabilmente limitado, como *un* extremo de la contradicción (al que faltaría justamente el otro extremo, haciéndolo por tanto limitado y finito). Es precisa una definición positiva, que respete su carácter de plenitud irrestricta. El auténtico Infinito *incluye incluso su propia oposición a lo finito*, así clarifica W. Pannenberg<sup>15</sup> la insistencia hegeliana en que *lo finito tiene su verdad en lo Infinito*<sup>16</sup>. Por otros caminos la filosofía y teología del proceso, a partir de Alfred North Whitehead, insisten hoy con especial energía y elocuencia en este punto<sup>17</sup>. Puede parecer abstracto, pero en realidad se trata de algo muy concreto. El cristianismo -Amor Ruibal había insistido en esto con lucidez histórica<sup>18</sup>- superó la concepción griega, muy predominantemente negativa, y supo ver a Dios como infinito positivo. Entonces se comprende que no puede existir nada que verdaderamente esté "fuera" de Él, puesto que todo lo que no sea Dios tiene en



Él no sólo su origen sino su misma consistencia. Todo está en Dios, siendo en Él y desde Él. El hinduismo lo comprendió desde muy antiguo y san Pablo lo expresa en el cristianismo, con referencia explícita a la misma religiosidad pagana: *puesto que en Él vivimos, nos movemos y existimos, como algunos de vuestros poetas dijeron: 'por que somos de tu linaje'* (Hech 17, 28-29).

(Por eso no estaría bien contraponer esto a la genuina intención de Soren Kierkegaard, cediendo a la contraposición fácil y casi tópica --fomentada a veces por él mismo, todo hay que decirlo--, como si esta idea llevase a la anulación del individuo. Todo lo contrario. Sin negar, aunque con cuidadosa precaución, ciertos excesos de Hegel<sup>19</sup>, es precisamente esta plenitud de lo --del- verdaderamente Infinito, la que le permite afirmar plenamente a lo finito. Por eso, como siguiendo a Schelling indica el mismo Kierkegaard, sólo Dios puede crear libertades, sin oprimirlas, puesto que no necesita competir con ellas, sino que tanto más las afirma cuanto más las crea)<sup>20</sup>.

No puede extrañar que, una vez (re)descubierta, esta idea haya ido ahondando los surcos de su camino. Es lo que la moderna sensibilidad filosófico-teológica intenta subrayar hablando de "pan-en-teísmo"<sup>21</sup>. Por ahí apunta igualmente en profundidad toda la crítica heideggeriana de la "ontoteología". Y lo mismo indica, aunque con una peligrosa ambigüedad, el éxito que obtuvo la renovación por Bonhöffer de viejo principio *etsi Deus non daretur*. (Ambiguo, porque puede tener una traducción "deísta-ilustrada", como si Dios --puesto que "no interviene"- no hiciese nada; cuando la verdad es la inversa: no precisa acudir con intervenciones puntuales, justamente porque, teniendo la perenne y "eterna" iniciativa, está ya haciendo todo lo posible: desde siempre está actuando, promoviendo y solicitando nuestra co-laboración).

### 3.5 Repensamiento de la idea de creación: no-dualismo y no-intervencionismo

Pero hay todavía una idea más accesible y más directamente enraizada en la experiencia bíblica, que permite avanzar en esta dirección. Me refiero a la idea de la *creación por amor*. Ella muestra, en efecto, el verdadero rostro del Dios que crea desde la iniciativa absoluta de su bondad y que por lo mismo busca la afirmación de la creatura *en y por sí misma*<sup>22</sup>. Es decir, la crea sin buscar el propio provecho (ni siquiera la propia "gloria") ni exigirle nada a cambio,

sino volcado en la búsqueda de su realización y plenitud. En el extremo, tal como había expresado ya con osada energía san Juan de la Cruz<sup>23</sup>, siguiendo la pauta de Jesús de Nazaret -la gran "parábola de Dios" en nuestro mundo-, deberíamos decir que, paradójicamente, Dios nos crea no "para ser servido", sino para servirnos Él a nosotros (cf. Mt 20, 28).

De aquí nace una consecuencia decisiva: la *ruptura de todo dualismo* natural-sobrenatural, e incluso sagrado-profano. Puesto que *todo* viene de Dios, *todo* puede y debe ser vivido como acogida y afirmación de su acción creadora. Cuanto ayude a la verdadera realización de la realidad creada, material o espiritual, científica, social, moral o religiosa... responde al designio creador y constituye *idénticamente* la alegría del Creador por el bien de sus creaturas y el bien de éstas como afirmación del propio ser y realización del designio divino.

Se ve igualmente que en esta perspectiva carece de sentido cualquier "*intervencionismo*" divino: no por el defecto de un dios ausente y deísta, sino por el maravilloso exceso de un amor siempre en acto, de un Padre que "trabaja siempre" (Jn 5,17). Dios actúa creando y sosteniendo, "haciendo que hagamos" o, mejor, posibilitando y animando a que hagamos. Porque no nos quita la responsabilidad, puesto que sin nuestra colaboración nada puede suceder en el reino de la libertad; ni nos abandona al juego desesperado, entre Sísifo y Prometeo, de una libertad solitaria ante una tarea inacabable. Repitémoslo: *quien obra siempre es Dios, quienes podemos estar pasivos o resistirnos somos nosotros*. Lo grande es que nuestro esfuerzo está siempre precedido y acompañado por su presencia activa y amorosa, inscrito en su acción más amplia y poderosa, que nos invita sin obligarnos y nos mueve sin forzarnos<sup>24</sup>. Hacer es consentir; pero consentir es hacer de verdad.

#### 4. EL SEGUNDO FRENTE DEL CAMBIO

##### 4.1. La necesidad de un cambio de expresión

Al comienzo de su estudio sobre la historia de la moral, valiéndose de una especie de parábola, Alasdair Macintyre describe así la situación actual: *La hipótesis que quiero adelantar es que, en el mundo actual que habitamos, el lenguaje de la moral está en el mismo grave estado de desorden que el lenguaje de las ciencias*

*naturales en el mundo imaginario que he descrito. Lo que poseemos, si este parecer es verdadero, son fragmentos de un esquema conceptual, partes a las que ahora faltan los contextos de los que derivaba su significado. Poseemos, en efecto, simulacros de moral, continuamos usando muchas de las expresiones-clave. Pero hemos perdido en gran parte, si no enteramente nuestra comprensión, tanto teórica como práctica, de la moral<sup>25</sup>.*

Sustitúyase moral por teología, y el cuadro no resulta apenas diferente. Roto, como queda dicho, el paradigma cultural donde se forjaron la mayor y más fundamental parte de los conceptos teológicos, éstos flotan como restos de naufragio en un contexto que demasiadas veces los hace no sólo anacrónicos, sino increíbles e incluso escandalosos.

Por eso, si somos sinceros, hemos de confesar que son muchas las “verdades” que los cristianos afirmamos sin acabar de creer-noslas, con la sospecha de que la “cosa” no puede ser así. Tomando las palabras en su significado *normal*, ¿qué madre puede creer de verdad que aquella criatura, acabada de nacer, ante la que su corazón se derrite en ternura, “está en pecado” mientras no la bautiza? ¿Quién es capaz de pensar que Dios “castigó y castiga” durante milenios a miles de millones de seres humanos por un “pecado” que cometieron sus “primeros padres”, cuando ninguna persona decente es capaz de maltratar a un niño, por muy grande que sea la ofensa que pudiese haberle hecho su padre? ¿En qué cabeza cabe que Dios “exigiese” la muerte violenta de su Hijo para perdonar los pecados de la humanidad? ¿Resulta concebible que un Dios que “es amor” se dedique a “castigar”, con tormentos infinitos y por toda la eternidad, faltas cometidas en el tiempo por hombres o mujeres en definitiva siempre bien pequeños (para no hablar, con Tertuliano y Tomás de Aquino, de que la contemplación de su castigo “aumenta el gozo de los bienaventurados”)?<sup>26</sup>

Sé muy bien que todo esto admite siempre una explicación teológica, en una reflexión de segundo o tercer grado. Pero no cabe ignorar que demasiadas veces esa explicación llega demasiado tarde, cuando la fe ha sufrido un impacto del que ya no es capaz de recuperarse. Por no hablar ya de la legión de aquellos a quienes simplemente esas creencias han impedido el acceso a la fe verdadera.

Resulta evidente que de esta situación sólo se puede salir recuperando, por un lado, la experiencia radical desde la que nombramos a Dios y, por otro, reconfigurando el espacio semántico en el que

tratamos de comprender su presencia en la vida humana. Tarea enorme de la que aquí sólo cabe hacer algunas indicaciones sumarias.

#### 4.2. El Dios que crea por amor

Hoy nos hemos hecho alérgicamente conscientes del enorme cuidado con que debemos pronunciar el nombre de Dios. Esa palabra que, del suyo, Hegel ha señalado como vacía de contenido concreto<sup>27</sup>, pero a la que la historia, como enérgicamente recordaba Martin Buber, ha llenado muchas veces de contenidos tan perversos, que se ha convertido en la más “envilecida y mutilada”, en “la más abrumada de cargas de todas las palabras humanas”<sup>28</sup>. Al mismo tiempo, no podemos olvidar que en ella otra historia de búsquedas honestas y de fidelidades hasta la sangre ha depositado lo más alto y sublime que pudo descubrir la humanidad.

La tradición bíblica en concreto -aunque también ella lleva las marcas de nuestra miseria con imágenes-resto de un dios guerrero, castigador y sanguinario, de una divinidad demoníaca<sup>29</sup> logró ir poniendo al descubierto los rasgos más auténticos de su rostro. Del Dios liberador de Moisés en el Éxodo, al Dios incapaz de castigar de Oseas (Os 11, 8-9), hasta el Dios que en el Segundo Isaías aparece más entrañable y más incapaz de olvidarnos que la más tierna de las madres (Is 49, 14-15) corre un hilo de oro que desemboca en el *Abbá* de Jesús de Nazaret. Esta palabra sobre cuya peculiaridad (casi) exclusiva había llamado la atención de J. Jeremias<sup>30</sup> y que según E. Schillebeeckx apunta al núcleo más íntimo de la experiencia de Jesús<sup>31</sup>, bien puede convertirse en el núcleo de toda nominación de Dios y en el aguijón crítico ante el que debe medirse toda deformación.

Es cierto que también ella, sobre todo a causa de la crisis de la paternidad en el mundo actual, está expuesta a la deformación. Pero liberada, como advertiera Ricoeur, de lo que en ella pueda haber de “fantasma” imaginativo y recuperada en su valor de “símbolo”<sup>32</sup>, ofrece una guía tal vez irrenunciable. En todo caso, marca un hito más atrás del cual no es lícito volver. Y por eso la teología actual debiera tener cuidado con “definiciones” tradicionales como aquella de *tremendum et fascinans* aplicada al Dios de Jesús. El prestigio fenomenológico que la rodea, avalado que está por nombres prestigiosos que van de san Agustín a Rudolf Otto y Max Scheler, no puede ocultar su terrible ambigüedad. “Tremendo” Dios pudo, por desgracia puede, *parecerlo* en los fantasmas de la imagi-

nación; pero desde Jesús una teología verdaderamente cristiana sabe que *en la realidad* del Abbá sólo puede llegar lo “fascinante” de un amor sin tasa ni medida<sup>33</sup>. Sólo bien y salvación brotan de su seno. Un seno infinito, que es ciertamente *abismo*, pero, contra lo que afirma Schelling y con él ciertas retóricas místicas o teológicas que hablan de “fondo terrible” o de “ira divina”<sup>34</sup>, ese abismo lo es únicamente de luz, de gracia y de amor.

En este sentido, la escuela joánica ha interpretado bien la raíz última de este símbolo, al pronunciar la frase insuperable: *ho Zeós ágape estín*, “Dios es amor”; o, mejor, tomando las palabras en su auténtico sentido dinámico: Dios consiste en estar amando (1Jn 4,8.16). Y amando con el amor de “ágape” es decir, con ese amor generoso y fecundo del que piensa únicamente en el bien del otro y que, por eso, sólo busca suscitarle, promoverle y hacerle ser<sup>35</sup>.

Teniendo todo esto en cuenta, personalmente me impresiona cada vez más la idea radicalmente bíblica de la *creación*, pues incluye la doble valencia del amor paterno-maternal: por un lado, el hecho del engendramiento y la entrega del ser; por otro, la motivación en el amor. Creo que una visión de Dios como aquel que *nos crea por amor* debería convertirse no sólo en el humus nutricio de todas nuestras afirmaciones acerca de su misterio, sino también en el criterio decisivo para medir su legitimidad y justeza. Constituye, en mi parecer, el mejor antídoto tanto contra las deformaciones que continuamente evocan los fantasmas de un dios terrible y alienante, como contra falsos sobre-naturalismos que separan creación y salvación, naturaleza y gracia, alejando la religión de la vida, dualizando lo sagrado y lo profano e introduciendo un hiato esterilizante entre la realización humana y el agraciamiento divino<sup>36</sup>.

Pero, como es bien sabido, los significados viven en contextos semánticos donde se concreta su significación efectiva. Son ellos los que, al introducirla en el entramado real, la verifican o la deforman. De ahí la importancia de repensar con cuidado exquisito esas traducciones concretas. En este sentido, hay dos que por su especial relevancia merecen ser examinadas brevemente: el problema del mal y el de la oración de petición.

#### 4.3 Dios como el “Anti-mal” y el Liberador

Si hay un problema que está pidiendo a gritos una revisión urgente, ese es el *problema del mal*. Una herencia cultural, que se da como

indiscutida, lo carga hoy de significados que, a pesar de todos los esfuerzos teológicos por salvarlos, resultan tan deletéreos, que están siendo para muchos la auténtica "roca del ateísmo"<sup>37</sup>.

Y, sin embargo, para una visión elementalmente *teológica*, no debiera ofrecer la menor duda la evidencia elemental de que el mal es lo contrario a Dios, aquello que Él *no quiere* justo porque daña a sus creaturas. ¿Existe alguna madre o algún padre decente que, si les es posible evitar algún mal a sus hijos, no lo hagan? ¿Será Dios menos bueno que ellos? Puedo comprender las dudas de los ateos en este punto, pero confieso que cada vez me resulta más incomprensible cómo un creyente puede confesar que Dios es amor y, al mismo tiempo, afirmar que Dios podría, *si quisiese*, acabar con el hambre de millones de niños o con eliminar el azote de la guerra y el cáncer.

Y piénsese que ante males tan horribles, no caben disculpas, aunque luego se proclame que Dios se compadece y sufre con nuestros males. Porque, si antes pudo haberlos evitado, su compasión llegaría demasiado tarde. Puede incluso provocarse el escarnio, como en aquel dicho español que se burla del señor rico y piadoso que hizo un hospital por amor a los pobres pero que antes hizo a los pobres<sup>38</sup>. Conviene además tener en cuenta que en un tiempo de cristiandad estas objeciones podían diluirse en la credibilidad ambiental; pero que eso no sucede ya en un mundo secularizado; con la agravante de que, dada la presencia ubicua de los *mass media*, ya no quedan reducidas a minorías críticas, sino que alcanzan con facilidad creciente al gran público. Y, desde luego, los cristianos y las cristianas debemos tomar con seriedad mortal esta objeción que, antes incluso que a la *verdad* de la fe, afecta su mismo *sentido*<sup>39</sup>.

De entrada, la tarea no es fácil, porque la creencia de que Dios podría evitar todo el mal cuenta en la conciencia ordinaria con dos aliados muy poderosos: el primero, que siempre se ha dado por supuesta; el segundo, que así lo exige la omnipotencia divina. Dificultad seria y objeción grave, que no cabe tomar a la ligera y que obligan a una rigurosa mediación conceptual. Intentarlo en detalle no pertenece a este lugar. Pero desde lo dicho, sí que cabe intuir que hoy ya es posible.

Para ello es preciso empezar situándose con plena consecuencia dentro del nuevo paradigma: reconociendo la legítima autonomía del mundo y confesando a un Dios no intervencionista y exquisitamente respetuoso con ella. Porque desde ahí una reflexión

cuidadosa está en condiciones del mostrar lo decisivo, a saber que *en un mundo finito* la aparición del mal resulta *intrínsecamente inevitable*.

En efecto, como decía Spinoza, en lo finito *omnis determinatio et negatio* (“toda determinación es una negación”), de suerte que una propiedad excluya necesariamente a la contraria. Por eso un mundo en evolución no puede realizarse sin choques y catástrofes; una vida limitada no puede escapar al conflicto, el dolor y la muerte; una libertad finita no es capaz de excluir *a priori* la situación-límite del fallo y la culpa. El mundo podría no existir, pero, si existe, es finito, y, si es finito, pensarlo perfecto y sin mal de ningún tipo sería tan contradictorio como hacer un círculo cuadrado. Y *por la misma razón*, pues el ejemplo matemático, gracias a su abstracción, no hace otra cosa que permitir ver con más claridad el principio general: en la realidad finita unas cualidades, como la de ser circular, excluyen necesariamente a las contrarias, como la de ser cuadrado<sup>40</sup>.

Esto, curiosamente, permite devolver el problema del mal a su verdadero planteamiento en un mundo *secular*. Porque se presenta ante todo como lo que es prioritariamente: un problema *humano-común* a creyentes y no creyentes-, que por lo tanto debe ser afrontado por sí mismo. Por eso me gusta hablar en este punto de que hoy es indispensable empezar por una *ponerología* (del griego *ponerós* - malo); es decir, por la consideración del mal en sí mismo, previa a toda división entre teísmo y ateísmo. Porque el problema es lo común. Lo diferente son justamente las respuestas. Por eso toda ponerología desemboca en una *pisteodicea*, es decir, en una justificación de la propia “fe” en sentido amplio (*pistis* - fe; piénsese en la “fe filosófica” de Jaspers), es decir, como configuración de la propia existencia según la “solución” que se adopte. En este sentido una postura atea es tan “pisteodicea” como una creyente).

Lo que tradicionalmente se ha llamado *teodicea* es justamente la “pisteodicea” creyente, porque en su respuesta cuenta a Dios (*theós*) como el mejor modo de afrontar el problema. Sólo que con esta consideración se ha producido un vuelco radical en su planteamiento. Ahora -por fin- está en disposición de romper dos dificultades en apariencia infranqueables: 1) la *contradicción* de un Dios que ama sin medida a la humanidad, pero que, siendo ello posible, no evita los horribles males que la aquejan, y 2) el *artificio lógicamente inconsistente* de un Dios que ama sin medida, incluso hasta llegar a la cruz..., para redimir un mal que podía haber evitado.

Porque, reconocida la inevitabilidad del mal, 1) es tan absurdo preguntar por qué Dios no ha creado un mundo perfecto y sin mal, como quejarse de que no haya hecho círculos cuadrados; y 2) el Dios que nos ha creado por amor y busca nuestra felicidad, aparece con plena coherencia como el Anti-mal, siempre a nuestro lado, apoyándonos en la lucha, pues todo lo malo, es decir, todo el daño que hacemos o que nos hacen, va *idénticamente contra Él*, oponiéndose a su acción creadora, y *contra nosotros*, estorbando nuestra realización.

Esta es la imagen que los cristianos y las cristianas actuales debemos grabar en nuestro corazón y transmitir a los demás, que acaso lo necesitan más que nunca en un mundo tan cruelmente fracturado y crucificado. No un Dios de omnipotencia arbitraria y abstracta que, pudiendo librarnos del mal no lo hace, o lo hace sólo a veces o a favor de unos cuantos privilegiados, sino un Dios solidario con nosotros hasta la sangre del Hijo; un Dios Anti-mal, que, como admirablemente dijera Whitehead, no es el soberano altivo e indiferente, sino "el Gran compañero, el que sufre con nosotros y nos comprende"<sup>41</sup>.

Hablando en América Latina, no es preciso indicar que aquí es justamente donde se inserta con toda su fuerza uno de los descubrimientos que más caracterizan a la teología de este tiempo: el del carácter *práxico y liberador de la fe*. Justo porque Dios es el Anti-mal, aparece siempre como el Liberador, el que desde siempre "escucha el gemido de la creatura", poniéndose al lado del pobre, del marginado y del oprimido. Desde el Yavé del Éxodo, que se compadece de la opresión del pueblo, al Jesús de las Bienaventuranzas, que lo sitúa a lado de los pobres, haciéndolos, a pesar de todo, "dichosos", éste es el rasgo más característico de su presencia. Por eso la fe de los que lo descubren no puede dejar de sintonizar con su acción liberadora, haciéndose "fe que opera a través del amor" (Gal 5,6). Y por eso la Teología de la Liberación se ha convertido en una de las marcas decisivas de nuestra actual comprensión de la fe y un lugar ya indeclinable para descubrir el verdadero rostro de Dios.

#### 4.4. Un Dios generoso, más allá de la petición

En realidad, este vuelco en el planteamiento del problema del mal no es más que una consecuencia de la inversión radical que constituye lo más íntimo de la experiencia cristiana. Ésta nos dice que Dios toma la iniciativa absoluta, tanto para traernos al ser (mo-



mento creacional) como para ayudarnos a realizarlo en plenitud en la comunión con Él (momento salvífico). Obviamente, lo propio de la creatura es secundar esa iniciativa, "dejarse ser y salvar" por Él, acogiendo su gracia y colaborando con su acción en uno mismo y en los demás. Lo que sucede es que, insensiblemente, hemos ido dándole la vuelta a todo. Hasta el punto de que acaba pareciendo que nosotros tenemos toda la iniciativa, mientras que Dios -¡el "acto puro"!- es quien permanece pasivo o quien, al menos, no siempre hace todo lo que está en su mano.

Ahí se inscribe, por ejemplo, la terrible "lógica del *milagro*". Terrible, porque, tomada en serio y sin necesidad de incurrir en las simplificaciones de una mentalidad deísta, no sólo llevaría a la imagen de un dios "favoritista" (¿por qué a unos sí y a otros no?) y "tacaño" (¿por qué tan pocas veces, cuando además nada le costaría?), sino que, en definitiva, implicaría anular su creación. Se comprende fácilmente: si de entrada, cabría pensar sólo en milagros para impedir males terribles como la guerra, pronto aparecería que existe la misma razón para los terremotos, y luego para las muertes trágicas, y luego para las enfermedades, y finalmente para un dolor de muelas o incluso para un examen..., pues todo mal es siempre por definición "excesivo", lo que no debe ser. Dios acabaría destruyendo con una mano lo que había creado con la otra.

Pero, aunque menos dramático, tal vez resulte más significativo el problema de la *oración de petición*. Os obvio que la oración -por sus implicaciones teóricas y por sus efectos prácticos- constituye un cruce decisivo en toda nuestra relación con Dios. Y dentro de ella, la oración de *petición*, representa un auténtico *experimentum crucis*<sup>42</sup>. Los hábitos inveterados en la historia de la comunidad y en la biografía del individuo, producidos por la repetición de las oraciones tradicionales y por la persistencia de una lectura literalista de las recomendaciones bíblicas, tienden a ocultar la importancia inmensa de lo que está *hoy* en juego (subrayo el "hoy", porque no se trata de juzgar el pasado, sino de reconfigurar el presente).

Importancia que se comprende con facilidad, cuando desde una sensibilidad actual se examinan muchas oraciones con ojos medianamente críticos. Piénsese en un ejemplo sencillo: "Para que en África millones de niños no sigan muriendo de hambre, oremos al señor. -Señor escucha y ten Piedad"- . ¿Qué se está implicando ahí, en lo que *real y objetivamente* dicen las palabras? Que una gente buena

y compasiva, los fieles, están tratando a) de recordarle a Dios que hay niños muriendo de hambre y b) de convencerlo para que se compadezca y ponga remedio. Y eso, con un vocabulario -“roguemos”, “ten piedad”- enfático y reforzado comunitariamente. Con lo cual resulta obvio e innegable que, si al domingo siguiente los niños siguen muriendo, es porque Dios no ha escuchado ni tenido piedad.

Sería cruel e injusto pensar que esa sea la *intención subjetiva* de los orantes. Pero sería falso negar que eso es *objetivamente* lo implicado en su proclamación. Y sería, finalmente, ingenuo ignorar “el poder del lenguaje”, la enorme fuerza configuradora que sobre el espíritu humano tienen los modos de hablar. Las oraciones *de petición* están clavando a martillo de modo continuo la convicción de estar dirigiéndonos a un dios pasivo y reticente, al que, *por eso*, es preciso convencer y conmover. Repito que no todo es siempre consciente, pero una observación lúcida de las prácticas religiosas que esa actitud suscita a diario hace ver la terrible y deletérea eficacia de las implicaciones *objetivas*: se acude a Dios con un vocabulario de ruegos, se buscan recomendaciones e intermedarios, muchas veces se le ofrecen dones a cambio o, lo que es más grave, se trata de conmoverlo con sacrificios más o menos dolorosos.

Cualquiera sabe que existen dificultades y objeciones teóricas-recomendaciones en la misma Biblia, praxis de la tradición- y dificultades psicológicas-hábitos muy arraigados, necesidad antropológica de buscar ayuda- para una renovación. Pero las primeras tienen una solución justa cuando se distingue entre la forma de la recomendación y su intención profunda, que es la confianza absoluta en Dios. Y resulta evidente que tal confianza no sólo se salvaguarda, sino que se vive y se expresa mucho mejor, cuando, en lugar de intentar “convencer” a Dios, la oración se dirige a dejarse convencer por Él: no, por ejemplo, “Señor escucha y ten piedad”, sino “Señor, queremos escucharte y tener piedad de nuestros hermanos”. En cuanto a las dificultades psicológicas, los hábitos pueden cambiarse y, sobre todo, no se trata de negar la necesidad antropológica, sino de expresarla *en su verdad*. Porque *no se hace por soberbia o autosuficiencia, sino por todo lo contrario*: por el reconocimiento de que el fallo o la deficiencia, la falta de disposición o buena voluntad no están *jamás* del lado de Dios, sino *siempre* del nuestro. No se trata, claro está, de dejar de orar, sino de orar mejor y de otro modo, más delicado con el honor de Dios y más acorde con la verdad humana.

No hay espacio para seguir ahondando en el problema. Pero tal vez su simple alusión pueda bastar para comprender que, en definitiva, aquí se está apuntando hacia el corazón de lo que intentaban decir estas reflexiones. Que en la segunda mitad del siglo XX y en las mismas puertas del XXI se impone una inversión radical en nuestra imagen de Dios. Ante el Dios que “consiste en amar” (1Jn 4, 8.16), que no tiene otro interés que nuestra realización, que, *siendo pura y absoluta iniciativa*, “trabaja siempre” por nuestro bien, lo que cumple es acogerle y secundarle, dejarse convencer y colaborar con Él, cultivar el agradecimiento y la confianza en su ayuda y su presencia.

Lo impone la enorme revolución de la Modernidad y, sobre todo, lo exigen el amor y la ternura de ese Dios que se nos ha revelado definitivamente en Jesús de Nazaret. Si la teología y la vivencia logran esa inversión, no convencerán a todos ciertamente, pero al menos estarán anunciando y haciendo presente en el mundo el rostro de un Dios intelectualmente creíble y humanamente vivible.

## NOTAS:

1. Sería inútil intentar ofrecer una bibliografía. Para una aproximación puede verse el amplio artículo *Gott* en la *Theologische Realenzyklopädie* 13 (1984/1993) 601-708; principalmente VIII, *Neuzeit/Systematisch-theologisch*, por I. Lønning. Panorámicas más asequibles pueden verse en H. Zahrnt, *A vueltas con Dios. La teología protestante en el siglo XX*, Zaragoza 1972; H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid 1978.
2. Dejemos de lado la cuestión del "ateísmo antiguo". Personalmente estimo que *acaso* sea posible en algunos individuos (no, desde luego, muchos de los que a veces se dicen, como Lucrecio o Epicuro); pero, en todo caso, sin presencia social: cf., en sentido afirmativo, C. Fabro, *Génesis histórica del ateísmo contemporáneo*, en G. Girardi (ed), *El ateísmo contemporáneo II*, Madrid 23-26 (con bibliografía); y, en sentido negativo, M. J. Buckley, *At the origins of Modern Atheism*, New Haven/London 1978, 4-7 (también con bibliografía). Ya Heel había dicho cosas hondas al respecto (cf. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, & 71 nota (trad. de R. Vallas Plana), Madrid 1997, 175-177.
3. Sobre este concepto, popularizado por Th. S. Khun, *La estructura de las revoluciones científicas*, México 1971, organiza H. Küng su visión histórica del cristianismo (parece dar por supuesto que la "posmodernidad" representa un paradigma nuevo, cosa que aquí no asumo): cf. *El cristianismo: Esencia e historia*, Madrid 1997.
4. (Introducción a) *La Filosofía*, México 1953, 81-86.
5. Tomo la referencia de Reyes Mate, *Memoria de Occidente*, Barcelona 1997, 122.
6. *El problema de Dios en la modernidad*, Estella 1998, 262-265.
7. Cf. las consideraciones a propósito de la obra de E. Drewermann, en J. I. González Faus, -C. Domínguez Morano, -A. Torres Queiruga, *"Clérigos" en debate*, PPC, Madrid 1996, 131-226.
8. Con un poco más de amplitud y en relación con el problema del ateísmo, analizo las etapas de todo el proceso en el capítulo primero de *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander 1986. Respecto al problema concreto de la moral me permito remitir al cap. 4 de mi libro *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora*, Santander 1998, 163-200.
9. *Neues Testament und Mythologie*, en *Kerygma und Mithos* (hrsg. Von H. W. Bartsch), Hamburg 1948, 18; cf. *Zum Problem der Entmythologisierung*, en *Glauben und Verstehen IV*, Tübingen 1967, 128-137; *Jesucristo y Mitología*, Barcelona 1970.
10. Cf. las exposiciones matizadas de I. U. Dalferth, *Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie*, Herder 1993, 132-164. C. Ozankom, *Gott und Gegenstand*, Paderborn 1994, 121-170; y sobre todo de K-J. Kuschel, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Chrsiti Ursprung*, Piper, München-Zürich 1990, 154-222.
11. "A este método de interpretación del Nuevo Testamento, que trata de redescubrir su significado más profundo oculto tras las concepciones mitológicas, yo lo llamo 'desmitologización' término que no deja de ser hartamente insatisfactorio. No se propone eliminar los enunciados mitológicos, sino interpretarlos. Es, pues, un método hermenéutico". (*Jesucristo y Mitología*, op. cit., 22).
12. Cf. las atinadas reflexiones de P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité. II La symbolique du mal*, Paris 1960, 13-30.323-332.
13. Cf. la viva exposición de H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid 1979, 75-140.
14. RAHNER, K.-K. WEGER., *¿Qué debemos creer todavía? Propuestas para una nueva generación*, Santander 1980, 69.

15. *Philosophie und Theologie. Ihr Verhältnis mi Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 125. Cf. p.e., la exposición sintética del mismo Hegel, *Enciclopedia &95*, Madrid 1997, 197-199 (trad. de R. Vallas Plana).
16. Passim: cf. p.e. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, &193, 204, 386, Madrid 1997, 269-272, 278-279, 438 (trad. de R. Vallas Plana).
17. De la inmensa bibliografía, cf. la síntesis del mismo A. N. Whitehead, *El devenir de la religión*, Buenos Aires 1961 y su prolongación en Ch. Hartshorne, *Man's Vision of God*, Chicago 1941; *The Logic of Pefecction II*, LaSalle 1962. Para una primera información de este movimiento, demasiado poco conocido entre nosotros, cf. H. Küng, *¿Existe Dios?*, op. cit., 242-256 (incluyendo también a Teilhard de Chardin). Cf. también la introducción de J. B. Cobb Jr.,-D.R. Griffin., *Prozess-Theologie. Eine einführende Darstellung*, Gottingen 1977; A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris 1968. Una visión global viva puede verse en D. A. Pailin, *God and Processes of Reality*, London 1989.
18. *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma II*, Nueva ed., Madrid 1974, 275; t. III, Santiago 1993, 38-40. Una documentada y excelente síntesis del proceso de la idea de infinito puede verse en M. Cabada Castro, *El Dios que da que pensar*, Madrid 1999, 344-352 y, en general todo el cap. 344-391: "La íntima relación entre finitud e infinitud o entre conciencia humana y Divinidad".
19. Hegel protesta expresamente contra la "disparatada" y superficial acusación de panteísmo: "como si todas las cosas en su aislamiento existencial fuesen Dios (...) un disparate de tal calibre (*eine solche Ungereimheit*) no ha acudido a la cabeza de ningún hombre, fuera de la de tales acusadores de panteísmo" (*Vorlesungen über die Beweise des Daseins Gottes*, en *Werke in zwanzig Bände* (ed. Suhrkamp), t. 17, 493; cf. 490-494). "Representación falsa, carente de pensamiento y de filosofía" (*Lecciones sobre Filosofía de la Religión 2*, Madrid 1985, 412; cf. 412-414.149-151), entre otros muchos lugares.
20. Habla directamente de omnipotencia, pero, para nuestro propósito, hay clara equivalencia: "Pero si verdaderamente se quiere concebir la omnipotencia, se verá que comporta justamente la determinación de poder retomarse a sí misma en su exteriorización, de modo que justo por eso lo creado, gracias a la omnipotencia, puede ser independiente. Por eso un hombre no puede hacer completamente libre a otro; aquel que tiene el poder está él mismo ligado por él y por esa razón tendrá siempre una relación falsa con aquel al que quiere hacer libre (...). Solamente la omnipotencia puede retomarse a sí misma mientras se da, y esta relación constituye justamente la independencia de aquel que recibe (Tomo la trad. de S. Kierkegaard, *Diario*, a cura di C. Fabro, Brescia 1962, 272).
21. Tanto la filosofía como la teología del proceso lo acentúan con especial énfasis. D. Tracy, *El retorno de Dios en la teología contemporánea*, Conc 256 (1994) 997-1009, en p. 10031004, aunque hace alguna reserva, considera este concepto el gran logro del pensamiento moderno.
22. Es el *leit-motiv* de mi libro *Recuperar la creación*.
23. "Porque aún llega a tanto la ternura y verdad de amor con que el inmenso Padre regala y engrandece a esta humilde y amorosa alma -¡oh cosa maravillosa y digna de todo pavor y admiración!-, que se sujeta a ella verdaderamente para la engrandecer, como si Él fuese su siervo y ella fuese su señor, y está tan solícito en la regalar, como si Él fuese esclavo y ella fuese su Dios. ¡Tan profunda es la humildad y dulzura de Dios!" (*Cántico Espiritual*, c. 27 n. 1; en *Vida y Obras completas*, Madrid 1964, 704).
24. Desde la perspectiva del amor, lo expresó bien F. Varillon: "Es el amor lo que es poderoso; ahora bien, precisamente el poder del amor es, a la letra, una renuncia al

poder. Aquel que renuncia al poder, no manda, pide. Dios nos pide" (*Joie de croire, joie de vivre. Conférences sur les points majeurs de la foi chrétienne*), Centurion 1980, 256).

25. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona 1987, 14-15.

26. Me permito remitir al mi libro *¿Qué queremos decir cuando decimos "infierno"?*, Santander 1995.

27. *Fenomenología del Espíritu*, México 1966, 18.

28. *Eclipse de Dios*, Buenos Aires 1970, 13.

29. Sobre la dureza de este proceso cf. P. Volz, *Das dämonische in Jahweh*, Tübingen 1926; H. Haag, *Vor dem Bösen ratlos?*, München 1978, 43-49; R. Ottro, *Lo santo*, Madrid 1965, 107-111; G. Lohfink, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Brescia 1985; y sobre todo, G. Barbaglio, *¿Dios violento? Lectura de las escrituras hebreas y cristianas*, Estella 1992.

30. Cf. principalmente Abbá. *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1983. A pesar de las precisiones que se han hecho a la tesis de J. Jeremias, la intuición básica sigue siendo cierta. Aunque la forma *infantil* entre el 200 a.C y el 200 p.C era *abbí*, y sólo a partir del 200 p.C aparece *abbá* (Cf. J. Barr, *Abbá isn't de daddy*, JTS NS 39 (1988) 28-47), esta palabra no deja de tener esa resonancia: *abbá* suena lo mismo que *papá*. Usada en un contexto en el que Dios ni siquiera se nombraba de ordinario, revestía un significado muy especial. El mismo hecho de que se logre detectar *algún* escasísimo uso (cf. G. Vermes, *Jesus the Jew*, Philadelphia 1981, 210-211) no cambiaría esto, sino que lo confirma: cf. G. Dunn, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of Incarnation*, London 1980, 26-28; A. Fitzmeyer, *Abba and Jesus's Relation to God*, en *À cause de l'Évangile* (Mélanges J. Dupont), Paris 1985, 15-38 (que en 29-30 discute los textos aducidos por Vermes). Ver también las observaciones de Charlesworth, J. H., *Jesus within Judaism. New Light from Existing Archeological Discoveries*, New York 1988 (trad. it. *Gesù nel giudaismo del suo tempo alla luce delle più recenti scoperte*, Claudiana, Torino 1994, 166-171) y J. D. G. Dunn, *Why "Incarnation"? A review of Recent New Testament Scholarship*, en *The Christ and the Spirit. I Christology*, T & T Clark, Edinburgh 1988, 407-408.

31. *Jesús. La historia de un viviente*, Madrid 1981, 612-627.

32. Cf. *La paternité: du phantasme au symbole*, en *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, 458-486. Cf. también mi libro *Creo en Dios Padre*, op. cit.

33. El mismo E. Jünger advierte contra los malentendidos que en el mismo Lutero pueden nacer aquí de una (falsa) insistencia en el "Dios oculto" (*Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 404-407; cf. más referencias en J. A. Martínez Camino, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jünger*, Madrid 1992, 248-249).

34. Personalmente no puedo reprimir mi asombro ante afirmaciones como la siguiente, que implican a dos de los más grandes teólogos de este siglo: *Nella teologia di Balthasar il peso dell'ira divina assume un ruolo decisivo per la comprensione della croce: "si può seriamente parlare di un rovesciarsi dell'ira di Dio sull'Agonizzante nell'Orto e poi crocifisso? Anzi si deve, perché Gesù... 'sulla croce ha preso e patito su di sé l'ira di Dio' (Barth)... Egli ha patito interamente il conflitto teso tra Dio e l'uomo... Nella croce si rivela ciò che è in verità l'ira di Dio sull'intero mondo"* (V. Mancuso, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del Principe di questo mondo*, Piemme, Roma 1996, 348); indica en nota: "La frase virgolettata all'interno della citazione è un'affermazione tratta dalla *Kirchliche Dogmatik* di Barth (KD II/1, 446) che Balthasar fa propria".

35. Cf. el cap. 3 de mi libro *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús. Hacia una nueva imagen de Dios*, Estella 2000, 97-164: "Dios y el amor: el amor-ágape, principio del cristianismo", con la bibliografía fundamental.

36. Es de alguna manera el programa que he intentado iniciar en el libro *Recuperar la creación*, op. cit., de modo más sintético, en *La fe en Dios creador y salvador*, art. en prensa.
37. *Quita de en medio lo imperfecto. Sólo entonces podréis demostrar a Dios... Se puede negar el mal, pero no el dolor. Sólo la razón puede mostrar a Dios cómo el sentimiento se subleva ante esto. Fíjate; ¿por qué sufro yo? Esta es la roca del ateísmo. El más ligero estremecimiento de dolor causa un desgarrón en la creación, recorriéndola de arriba abajo* (G. Büchner, *Dantons Tod*, 3Akt, *Gesammelte Werke*, München 1982, 68. (Traducido al castellano como *La muerte de Danlon*, Barcelona 1982, op. cit., por J. Moltmann, *¿Qué es teología hoy?*, Salamanca 1992, 133).
38. *El señor don Juan de Robrés / de caridad sin igual, / hizo este santo hospital / y también hizo a los pobres*. Los versos pertenecen a Juan de Iriarte, entre los años 1702-1771: cf. J. M. Iribarren, *El por qué de los dichos*, Pamplona 1994, 251-252. Vale la pena recordar estas cosas, pues muestran bien cómo la conciencia normal capta exactamente las contradicciones, por mucho que se disimulen. Lo cual vale también para el discurso teológico, cuando pretende cubrir con el "misterio" lo que es contradicción creada por él.
39. El mismo J. Moltmann, que no siempre es del todo coherente en este punto, dice muy bien que ante el recuerdo de Verdún, Stalingrado, Auschwitz o Hiroshima, "un Dios que 'permite' tan espantosos crímenes, haciéndose cómplice de os hombres, difícilmente puede ser llamada 'Dios'" (*La justicia crea futuro*, Santander 1989, 54).
40. Ya se comprende, dada la gravedad de estas ideas, que su fundamentación y justificación supone desarrollos más amplios. He intentado hacerlos, p.e. en *Recuperar la salvación*, Madrid 1979, Cap. II; *Mal: Secularización del mal, "Ponerología", "Pisteodicea"*, en M. Fraijó.-J. Masía., (eds), *Cristianismo e Ilustración. Homenaje al Prof. José Gómez Caffarena en sus 70 Cumpleaños*, UPCO, Madrid 1995, 241-292; *Del Terror de Isaac al Abbá de Jesús*, op. cit., 165-246.
41. *Proceso y realidad*, Buenos Aires 1956, 471 (modifico la traducción).
42. Aludo al título de una obra significativa al respecto: G. Greshake.-G. Lohfink (Hrsg.), *Bittgebet - Testfall des Glaubens*, Mainz 1978.

# LA CREENCIA EN DIOS A FINES DEL SIGLO XX E INICIOS DEL XXI, O ¿POR QUÉ SEGUIR SIENDO RELIGIOSO HOY DÍA?

*Isabel Cabrera*

*Nietzsche proclamó gloriosamente la muerte de Dios y, con ella, la liberación de una moral de esclavos, y muchos otros se han expresado en este mismo sentido. Freud explica la creencia en Dios como resultado de la necesidad de un padre, de un protector cósmico y todopoderoso que mantenga una relación personal con sus criaturas. Algunos existencialistas nos conminan a renunciar a nuestra búsqueda de absolutos: el sentido de la vida, sugiere Camus, por ejemplo, está en la vida misma, en los objetivos y valores que nosotros le damos, y no en una razón trascendente. Otra de las cosas que refuerzan la incredulidad religiosa es la paulatina independencia que han ganado el conocimiento y la moral respecto a Dios.*

*Creo que cualquier reflexión religiosa seria tiene que tomar en cuenta estas críticas, porque todas ellas tienen un trasfondo de verdad o, al menos, apuntan a inquietudes legítimas. No obstante, pienso que se puede seguir creyendo en Dios o siendo personalmente religioso a pesar de ellas. Lo que para mí aportan es la sana conciencia de peligros y certezas que deben evitarse, y la prudencia para dirigir la reflexión con humildad.*

*Pero después de todo este escepticismo, ¿cómo y para qué proseguir una reflexión sobre la creencia en Dios? Si la existencia y la identidad de Dios son tan inciertas, ¿cómo continuar? Desde las primeras décadas del siglo XX se ha sugerido otra vía de entrada al fenómeno religioso: el análisis de la experiencia religiosa. Porque es innegable que aun cuando Dios no existiera, la experiencia religiosa ha tenido y tiene un lugar importante en la cultura y la*



*historia humanas, y reflexionar sobre ella es una excelente manera de comprender mejor la creencia o la fe en Dios. No voy a entrar y discutir las diversas propuestas, prefiero destacar una de ellas en particular que me parece especialmente valiosa por dos razones: la primera es que es heredera de esta perspectiva y recoge aspectos centrales de los autores más representativos de esta línea; la segunda es que está formulada en términos profundos, claros y actuales. Me refiero a la propuesta que hace José Gómez Caffarena, quien analiza la religiosidad privilegiando dos rasgos: el reconocimiento del misterio y la búsqueda de salvación. Discuto aquí su intuición y analizo con detalle estos dos elementos. No obstante, mi análisis está en función de los propósitos de esta conferencia, así que tras recoger su sugerencia inicial, me aparto libremente de los caminos que recorre a partir de aquí el propio Gómez Caffarena.*

¿Por qué creer en Dios a fines del siglo XX e inicios del XXI?, o más generalmente, ¿por qué seguir siendo religiosos? Entre científicos e intelectuales reina hoy día el desencanto. No en balde, desde hace más de un siglo, pensadores célebres de la cultura occidental han calificado la creencia en Dios como una ingenuidad, nociva la mayoría de las veces. Nietzsche proclamó gloriosamente la muerte de Dios y, con ella, la liberación de una moral de esclavos, y muchos otros se han expresado en este mismo sentido. De acuerdo con una imagen muy extendida, que tanto Comte como Frazer ayudaron a esparcir, la religión surge del miedo y la ignorancia, es una mezcla entre querer controlar y no saber cómo; la religión es una ciencia fallida y nos remite a una etapa primitiva en la historia humana que habría que dejar atrás definitivamente. Por su parte, Freud explica la creencia en Dios como resultado de la necesidad de un padre, de un protector cósmico y todopoderoso que mantenga una relación personal con sus criaturas. En este sentido, la creencia en Dios responde a un anhelo infantil que hay que superar, porque el desencanto -señala Freud- es parte de la madurez. En un sentido similar, algunos existencialistas nos conminan a renunciar a nuestra búsqueda de absolutos: el sentido de la vida, sugiere Camus, por ejemplo, está

en la vida misma, en los objetivos y valores que nosotros le damos, y no en una razón trascendente. Dios no contesta, y para efectos prácticos es igual que si no existiera. Hay que dejar de mirar al cielo buscando el fundamento del valor y del sentido, y mirar hacia nosotros mismos y hacia la comunidad de los seres humanos. Un último factor crítico ha sido el marxismo, que ha denunciado la pasividad y resignación que produce enaltecer el sufrimiento y cifrar el valor de esta vida en la esperanza de otra vida. En este sentido, las religiones han retrasado la realización de la justicia. Sin duda, estas críticas han minado -para muchos de manera irreversible- la creencia en Dios.

Otra de las cosas que refuerzan la incredulidad religiosa es la paulatina independencia que han ganado el conocimiento y la moral respecto a Dios: la ciencia avanza sin necesidad de postular a Dios. La búsqueda de leyes -sean probabilísticas o no- que rigen el comportamiento de los fenómenos no ha descubierto el rastro de ningún creador y en ningún discurso científico actual se encuentra la existencia de Dios en calidad de hipótesis explicativa.

Por su parte, la moral también ha ganado autonomía, se puede ser justo, solidario, generoso, tolerante, etcétera; sin necesidad de ser religioso; las virtudes morales no exigen una religiosidad personal. Kant, y muchos otros después de él, se han empeñado en mostrar la capacidad de la moral para fundamentarse a sí misma. Un acto benévolo o justo vale por sí mismo y no porque agrade a Dios o haya sido ordenado por él. A diferencia de antaño, ni la ciencia ni la moral ofrecen actualmente argumentos que demuestren la existencia de Dios; al contrario, su ganada independencia respecto de cualquier consideración teológica parecería sugerir nuevamente que Dios ha quedado atrás o ha sido superado.

Una última cuestión que causa adicionales reticencias es el hecho de que no hay un único concepto de Dios. Las diversas religiones y las sectas a las que dan origen proponen deidades muy distintas. Para no ir más lejos, simplemente consideremos la diferencia que hay a este respecto entre la religiosidad occidental y la oriental. Según la concepción occidental, representada por los tres grandes monoteísmos: judaísmo, cristianismo e Islam, Dios -o la deidad- es un ser trascendente con el que, no obstante, se puede mantener una relación personal o cercana. Oriente, en cambio, tiene otra tendencia. El taoísmo, el budismo y el *Advaita Vedanta* no hablan de "Dios", sino, más bien, de principios que le dan al

cosmos su carácter sagrado. Su deidad, en todo caso, es inmanente. Pero, ¿cuál de ellas existe?, o ¿por qué privilegiar a una de ellas en particular? Frente a estas inquietudes, alguien podría contestar que el creyente religioso se apoya en la fe y la revelación para creer en Dios y saber quién es. Pero entonces, quien no hay sido tocado por la fe y vea los textos revelados como documentos valiosos pero meramente históricos, no tiene acceso a esta esfera de respuestas y persiste en su incredulidad. Porque finalmente hay que reconocer que no sabemos si Dios existe, no tenemos ningún argumento contundente que demuestre su existencia; pisamos, por consiguiente, un terreno muy incierto.

Por supuesto que estas reticencias y críticas no han impedido que la creencia en Dios está sumamente extendida, no sólo en nuestro país, sino en general. Muchísima gente cree en Dios o sacraliza el cosmos y no aceptaría que por ello es ingenua o ignorante, ni que su creencia le cause ningún daño, al contrario, le ayuda a vivir. Es curioso que en una época de tanto escepticismo a nivel científico e intelectual proliferen las sectas religiosas. Es indudable que, exista Dios o no, la necesidad vital de creer en Él sigue imperando. De todas formas, creo que cualquier reflexión religiosa seria tiene que tomar en cuenta estas críticas, porque todas ellas tienen un trasfondo de verdad o, al menos, apuntan a inquietudes legítimas. No obstante, pienso que se puede seguir creyendo en Dios o siendo personalmente religioso a pesar de ellas. Lo que para mí aportan es la sana conciencia de peligros y certezas que deben evitarse, y la prudencia para dirigir la reflexión con humildad, sabiendo que, como decíamos atrás, se pisan terrenos inciertos. Creo que es verdad que la fe religiosa lleva a certezas "íntimas" y convéncimientos profundos, pero es lamentable cómo en la historia de algunas religiones -entre ellas el propio cristianismo- estas certezas (que deberían ser "íntimas") se han convertido en estandarte para perseguir y condenar a quienes no las comparten. La intolerancia y el fanatismo son tentaciones siempre presentes. Por eso, el creyente no puede olvidar que desde los criterios aceptados de conocimiento objetivo, no hay argumentos para demostrar la existencia de Dios o el carácter divino de la revelación que él acepta como tal. Sus certezas íntimas dependen más bien de ciertas experiencias y de una decisión, más o menos reflexiva, según sea el caso; de aceptar cierta religión y vivir de acuerdo con ella, pero no le conceden nunca el derecho de condenar

a quienes no las compartan. La religión debe ser tolerante porque ella misma está parada sobre una gran incertidumbre.

Pero después de todo este escepticismo, ¿cómo y para qué proseguir una reflexión sobre la creencia en Dios? Si la existencia y la identidad de Dios son tan inciertas, ¿cómo continuar? Desde las primeras décadas del siglo XX se ha sugerido otra vía de entrada al fenómeno religioso: el análisis de la experiencia religiosa. Porque es innegable que aun cuando Dios no existiera, la experiencia religiosa ha tenido y tiene un lugar importante en la cultura y la historia humanas, y reflexionar sobre ella es una excelente manera de comprender mejor la creencia o la fe en Dios. Autores ya clásicos en muy diversos campos -Rudolf Otto, William James, Mircea Eliade, Marcel Mauss, etcétera- hacen análisis comparativos entre diversos mitos, prácticas, actitudes y/o sentimientos religiosos, con el propósito de detectar aquellos elementos que conforman la experiencia originaria que parecería estar detrás de la religiosidad. Porque la religiosidad no está basada sólo en razones sino, más fundamentalmente, en determinadas experiencias. De esta manera, a partir de los rasgos presentes en sus análisis, se forma un primer y básico concepto de Dios o, más comúnmente, de *lo sagrado*, que no es sino el objeto intencional al que refiere la experiencia religiosa originaria. Lo sagrado no es todavía ni la deidad trascendente que proclama el monoteísmo occidental ni tampoco el principio inmanente al que apunta la espiritualidad oriental; lo sagrado es -como dice Otto- el trasfondo numinoso de cualquier divinidad, sea ésta trascendente o inmanente.

Ahora bien, la mayoría de estos autores piensa que es posible dar con un núcleo común y hablar de la universalidad de la experiencia religiosa, que se viste con distintos ropajes en las diversas culturas y tradiciones. Yo procedería con más cautela aquí. No sé si la experiencia religiosa sea un fenómeno universal. No conozco lo suficiente las distintas religiones para asegurar que ellas se encuentran presentes los rasgos que yo consideraría comunes a los ejemplos que he visto analizar o que he analizado yo misma; también dudo porque me parece que una experiencia conlleva siempre una interpretación, a veces simplemente implícita en la forma en la cual es descrita, y no estoy segura de que esta interpretación no sea una parte constitutiva de la experiencia misma.

De cualquier manera, creo que podríamos dejar prudentemente a un lado la cuestión de la universalidad y hablar de los rasgos que

a quienes no las compartan. La religión debe ser tolerante porque ella misma está parada sobre una gran incertidumbre.

Pero después de todo este escepticismo, ¿cómo y para qué proseguir una reflexión sobre la creencia en Dios? Si la existencia y la identidad de Dios son tan inciertas, ¿cómo continuar? Desde las primeras décadas del siglo XX se ha sugerido otra vía de entrada al fenómeno religioso: el análisis de la experiencia religiosa. Porque es innegable que aun cuando Dios no existiera, la experiencia religiosa ha tenido y tiene un lugar importante en la cultura y la historia humanas, y reflexionar sobre ella es una excelente manera de comprender mejor la creencia o la fe en Dios. Autores ya clásicos en muy diversos campos -Rudolf Otto, William James, Mircea Eliade, Marcel Mauss, etcétera- hacen análisis comparativos entre diversos mitos, prácticas, actitudes y/o sentimientos religiosos, con el propósito de detectar aquellos elementos que conforman la experiencia originaria que parecería estar detrás de la religiosidad. Porque la religiosidad no está basada sólo en razones sino, más fundamentalmente, en determinadas experiencias. De esta manera, a partir de los rasgos presentes en sus análisis, se forma un primer y básico concepto de Dios o, más comúnmente, de *lo sagrado*, que no es sino el objeto intencional al que refiere la experiencia religiosa originaria. Lo sagrado no es todavía ni la deidad trascendente que proclama el monoteísmo occidental ni tampoco el principio inmanente al que apunta la espiritualidad oriental; lo sagrado es -como dice Otto- el trasfondo numinoso de cualquier divinidad, sea ésta trascendente o inmanente.

Ahora bien, la mayoría de estos autores piensa que es posible dar con un núcleo común y hablar de la universalidad de la experiencia religiosa, que se viste con distintos ropajes en las diversas culturas y tradiciones. Yo procedería con más cautela aquí. No sé si la experiencia religiosa sea un fenómeno universal. No conozco lo suficiente las distintas religiones para asegurar que ellas se encuentran presentes los rasgos que yo consideraría comunes a los ejemplos que he visto analizar o que he analizado yo misma; también dudo porque me parece que una experiencia conlleva siempre una interpretación, a veces simplemente implícita en la forma en la cual es descrita, y no estoy segura de que esta interpretación no sea una parte constitutiva de la experiencia misma.

De cualquier manera, creo que podríamos dejar prudentemente a un lado la cuestión de la universalidad y hablar de los rasgos que

misterio último sólo queda el asombro. Villoro recuerda el asombro religioso de Agustín de Hipona frente al milagro de la existencia misma del mundo, o el asombro metafísico de la pregunta heideggeriana “¿por qué el ser y no más bien la nada?”

Es este asombro frente al misterio lo que lleva a algunos célebres científicos, entre ellos Newton y Einstein, a hacer reflexiones religiosas cuando aluden a las preguntas que quedaron sin respuesta. En este sentido se ilustra la vieja intuición de Pascal según la cual poca ciencia aleja de Dios, pero mucha ciencia vuelve a acercarse a él. Acerca, me parece, en tanto el quehacer científico vislumbra sus límites y cobra conciencia de enigmas para siempre irresolubles, y acerca también en la medida en que este misterio se concibe como algo extraño que provoca asombro, fascinación, temor y reverencia. Porque se podría simplemente decir que hay problemas sin respuesta y que, más que pensar en Dios o sagrado, debemos no pronunciarnos y limitarnos a reconocer nuestra ignorancia. Finalmente, uno puede vivir feliz desconociendo muchísimas cosas. Pero la dificultad de mantener esta prudente indiferencia reside en el hecho de que, usualmente, el misterio no sólo conforma las horizontes de nuestro conocimiento, sino también está presente en nuestras más hondas inquietudes personales: ¿por qué estamos vivos?, ¿qué hacemos aquí?, ¿por qué sufrimos y por qué morimos?, ¿qué se espera de nosotros y qué podemos esperar? El misterio que envuelve la existencia misma del mundo nos devuelve la pregunta por el sentido de la vida humana, y esta pregunta hiere; ante ella difícilmente se puede ser indiferente.

Tolstoi, en su *Confesión*, habla de cómo la pregunta por el sentido de la vida, una vez que nos ha mordido, nos acompaña por siempre. La pregunta se despierta, muchas veces, frente a la cercanía de la muerte o la patencia del sufrimiento y lleva, inevitablemente, a la angustia. Para Tolstoi sólo Dios apaga esta angustia, Dios es lo único que puede dar sentido a la vida. Pero la vía sugerida por el novelista ruso no parece ser la única alternativa. Tomando una neutralidad similar a la antes mencionada, algunos existencialistas proponen responder al sentido de la vida con el Absurdo. Por más vital que sea la pregunta, no hay respuesta; podemos considerar nuestra existencia y su propósito como algo absurdo que no carga consigo ningún valor ni sentido trascendentes. Hemos sido -por usar una expresión común- echados al mundo y lo que nos queda es mirar hacia delante y no alimentar nuestra angustia o incremen-

tar severamente nuestras neurosis buscando fundamentos que no existen. ¿Por qué no aceptar simplemente que no hay un sentido absoluto de nuestra vida y seguir adelante? Pero aceptar el absurdo es aceptar que hay un vacío de respuestas, una aparente o real gratuidad en la existencia; y este absurdo, este vacío de respuestas o esta gratuidad, todavía pueden adquirir matices religiosos. De hecho, el existencialismo también dio lugar a pensadores profundamente religiosos como Kierkegaard o Jaspers. Finalmente, el absurdo puede señalar la ausencia de Dios, pero también podría señalar la oscura presencia de un dios escondido, que va paulatinamente manifestándose a lo largo de la vida o a lo largo de la historia.

Pero, ¿de qué depende que el misterio adquiera connotaciones religiosas?, ¿qué convierte a esta fundamental incertidumbre en un objeto de asombro y reverencia?, otra vez: ¿por qué no aceptarlo meramente como la patencia de un límite, la ausencia de un fundamento y un sentido últimos? No sé de qué dependa el teñir el reconocimiento de estas preguntas con matices religiosos. No podemos negar que hay mucha gente que vive vidas valiosas sin nunca convertir la pregunta por el sentido del mundo o el sentido de su vida en inquietudes de índole religiosa. Hay quienes, en cambio, no pueden evitar el reconocimiento de los misterios últimos con un trasfondo de religiosidad. Quizá sean guiados por su temperamento nostálgico, o quizá se orienten por la vaga intuición de que así como hay cosas que no podemos dejar de llamar "bellas", hay otras que no podríamos dejar de llamar "sagradas". Creo que, básicamente y a este nivel, toda la diferencia estriba en que, para algunos, el reconocimiento de los misterios últimos está acompañado de cierta actitud, una actitud, decíamos antes, de asombro, fascinación, temor y reverencia. El misterio emerge como algo extraño, como algo fuera de lo cotidiano, como algo que significa otra cosa. Los estudios antropológicos se han cansado de ilustrar cómo en las diversas culturas religiosas se reconoce este misterio en hechos y objetos muy variados, suscitando siempre este temor reverencial, esta fascinación frente a lo extraño, frente a lo que siendo lo que es, representa otra cosa, y por esta función simbólica adquiere un poder y unos valores singulares. Incluso para el religioso, hoy día, hay también hechos y objetos cargados de este valor místico, que recuerda la presencia callada pero tenaz de lo Otro.

Pero dar al misterio el carácter de sagrado es, en cierto sentido, paradójico. Si las preguntas últimas sobre la existencia del mundo

y el sentido de la vida se remiten a Dios o a lo sagrado, es porque Dios -o lo sagrado- constituyen una respuesta a dichas preguntas. Los creyentes suelen, así, pensar que aquello que ellos consideran sagrado es fundamento de la existencia del mundo y del sentido de sus vidas. Paradójicamente, al sacralizarse, el misterio, vacío de respuestas, se vislumbra él mismo como una respuesta. Pero no es que el enigma se resuelva. Ver el misterio en su extrañeza no es resolverlo, es más bien intuirlo como algo valioso, como algo que está ahí dando testimonio de otra cosa; es un silencio que se torna elocuente y un límite que se convierte en umbral, pero no por ello dejar de ser límite y silencio. Doy un ejemplo antes de proseguir: "Rezar es -decía Wittgenstein- pensar en el sentido del mundo"; desear que el mundo tenga un sentido. En el artículo de Villoro mencionado atrás se intenta precisar cómo es que Dios o "lo místico" podría responder a la pregunta del sentido del mundo. La idea que Villoro atribuye finalmente a Wittgenstein es que tal asociación, entre "lo místico" y el sentido último, sugiere que la respuesta no está en un hecho peculiar o en un conjunto determinado de hechos; Dios no es un objeto o un evento más del mundo, sino aquello que convierte al mundo en una totalidad integrada e integradora, es lo que da cohesión y armonía a lo que de otra manera parecería ser -tomado en su conjunto- un gran teatro del absurdo. Así, creer en Dios es pensar que el mundo y la vida humana tiene sentido, pero no significa elucidar *cuál* es este sentido. Lo que Wittgenstein llama mística es una perspectiva, una mirada, usualmente fugaz. Alcanzamos a vislumbrar un valor y un fundamento, pero ello no deriva ni en una doctrina ni en una moral determinadas, sino en el silencio.

Muchos autores han señalado ya que lo sagrado es inefable. Se han dicho en múltiples ocasiones que se trata de un enigma de tal naturaleza que no puede ser elucidado en términos racionales ni tampoco puede ser descrito; el lenguaje, ese complejo andamiaje que utilizamos para referirnos a los objetos físicos y culturales, resulta insuficiente cuando trata de describir el Misterio. En este sentido, aun cuando podamos sugerir -y siempre a partir de símiles y rodeos, usando un lenguaje negativo y evocativo- los sentimientos y vivencias que suscita, no podemos elaborar un discurso con sentido ni especular con mínimo rigor sobre él. Debemos limitarnos a señalarlo, a lo sumo, como una alternativa atractiva antes de callarnos definitivamente. Así, en el citado artículo de Luis Villoro, se defiende esta postura que consiste en reconocer que -en todo caso-



estamos frente a algo indescriptible de lo que es inútil hablar. En suma, el discurso religioso es además de incierto, resbaloso, y si quiere no traicionarse a sí mismo debe optar pronto por el silencio.

Hay, por supuesto, un desaliento que produce, si no la imposibilidad, sí la dificultad de hablar de lo sagrado; este desaliento surge con la conciencia de que aquello que se dice nunca referirá de manera directa y clara a lo que se busca señalar, pero también surge, me parece, de la incertidumbre más honda de si realmente se señala algo más que un vacío, de si no se le está poniendo un nombre a la nada, o llenando de fantasmas lo que no es sino un dolorosa ausencia. No casualmente algunos grandes religiosos han hablado de lo sagrado en este sentido, el dios silente de la mística del desierto, "El Dios sin modo" de Juan de la Cruz, la deidad de Maister Eckhart, o la asociación entre los conceptos budistas de *sunyata* y *nirvana*. Porque, no obstante, también es cierto -y alentador- que la dificultad de hablar de lo sagrado ha producido una literatura y un pensamiento hermosos y profundos.

Además, sospecho que esta dificultad no es exclusiva del discurso religioso; cualquier reflexión sobre los valores, el amor, la belleza, la justicia o las virtudes morales exige malabarismos del lenguaje, exige que el lenguaje supere su vocación descriptiva. La razón de esto es, quizá, que el valor siempre rebasa las palabras manifestándose en actitudes, conductas y situaciones no previstas; y, sin embargo, ello no implica que no tenga sentido luchar, con palabras, por el reconocimiento o la realización de dicho valor. Ninguna elucidación conceptual de la justicia, la belleza o la generosidad son suficientes, pero no por ello son inútiles. No lo son, porque el propósito de reconocer un valor no es sólo el intento por elucidar su naturaleza, sino también el esfuerzo por lograr su asimilación y su repercusión en la vida personal. En este sentido, un intento por precisar el valor sagrado, nos conduce a hablar de lo sagrado, usando los escasos recursos que tenemos a mano. Este discurso puede no llevarnos a verdades contundentes, sino sólo a sospechas, a poner torpemente en palabras ciertas vagas intuiciones, pero puede ayudarnos, paulatinamente, a asimilar la repercusión de dicho valor en nuestras actitudes, conductas y creencias más cotidianas. En suma, no veo por qué no podamos referirnos a lo que tantos otros han llamado sagrado; muy probablemente no podamos decir más de lo que se ha dicho, e incluso tomemos siempre prestadas algunas de las expresiones que

se usan para referirse a ello; pero hablar de eso es importante, en la medida en que hablar y escribir es una de las formas de asimilar aquello que se considera valioso.

La religión no se queda en el señalamiento silencioso de un misterio sagrado (aunque sí se alimenta de él), no se conforma -como Wittgenstein- con vislumbrar "la perspectiva correcta" y conseguir, a ratos al menos, la paz y la confianza de que el mundo y la vida tienen un sentido, aunque no sepamos decir cuál es. La religión también busca una vía de salvación, busca orientar la vida hacia la liberación de ciertos males y el cultivo de ciertas virtudes. Por supuesto, en todas las grandes religiones hay espíritus profundamente contemplativos, pero rara vez el talante religioso se conforma con vislumbrar este misterio y confiar en que es el umbral de un sentido integrador y luminoso; también quiere saber cómo conseguir la salvación, cómo adentrarse y traspasar el umbral. Salvarse del pecado, del sufrimiento, del sinsentido, del mal, parecen ser motivaciones típicamente religiosas que nos conducen ineludiblemente a una dimensión práctica. Confiar en que la vida tiene finalmente un sentido repercute sin duda en ciertas actitudes y maneras de ver las cosas, pero no constituye propiamente la salvación. La búsqueda de la salvación no culmina con el sentimiento de "sentirse completamente a salvo" -aludiendo nuevamente a Wittgenstein- que nos produce repentina paz y confianza, sino que es también un quehacer cotidiano y una manera personal de vivir. "Salvación" es -como bien dice Gómez Caffarena- un término más general que el de "sentido" que hemos estado usando; alude también a la "iluminación" y a la "liberación" de la que se habla en otros contextos religiosos. Por eso la religión deriva inevitablemente en una moral, pero no en una moral de "deberes", como han querido muchos, sino más bien en la decisión personal de cultivar ciertas virtudes y privilegiar ciertos valores.

Así, la búsqueda de sentido es parte de la búsqueda de salvación o es, como sugiere Gómez Caffarena, una búsqueda secularizada de salvación. Los budistas hablan de la "iluminación", la cual implica cierta mirada, cierta manera de ver las cosas, pero también implica una liberación del sufrimiento por medio de determinadas prácticas. El *dharma* budista es una doctrina que señala la vía para liberarnos de una enfermedad terrible que, no obstante, puede ser curada. De manera similar, la misión salvífica de Jesucristo no sólo consiste en revelar ciertas verdades; también consiste en señalar una vía para

liberarse del pecado y la muerte. En ambos casos la salvación puede o no plantearse como personal. Dentro de estas grandes religiones se presentan las dos tendencias. Algunos místicos cristianos y exponentes del budismo *theravada* hablan respectivamente de una fusión personal con Dios o de una iluminación personal, mientras que otros cristianos y los exponentes del budismo *mahayana* se refieren a una salvación comunitaria o a una liberación global.

Pero la salvación a la que se alude puede llevar a caminos muy distintos; otra vez, las diferentes tradiciones religiosas varían en sus acentos y manifiestan una asombrosa diversidad. En la historia y desarrollo de las religiones encontramos rituales orgiásticos y rituales ascéticos, ambos en busca de conseguir la liberación. Hay prácticas religiosas que llevan a la cohesión de la comunidad social y otras que conducen al aislamiento y al rechazo del mundo social. No parece haber una conducta o una virtud en especial que las religiones hayan unánimemente privilegiado en este intento por trazar una camino de salvación. Persiste, una vez más, la diversidad religiosa. Lo que resulta común, entonces, es sólo una intención salvífica o liberadora. Esta parca cercanía entre las diversas religiones ofrece, sin embargo, un señalamiento importante: las religiones, al menos las grandes religiones, no pueden traicionar esta intención original sin traicionarse a sí mismas, la religión nos quiere salvos, libres, iluminados, no pueden servir para cerrar, someter o condenar.

Pero ¿de qué nos salva la religión? La respuesta es: del mal en general o más específicamente de algunas de sus máscaras: el sinsentido, el pecado, la muerte o el sufrimiento, este último con su inmensa gama de especificaciones y matices. Nos salva porque ofrece una vía de liberación. Las grandes religiones son siempre un camino, y uno de largo aliento, y usualmente contienen una sabiduría refinada por siglos. Esta sabiduría, junto con el reconocimiento del Misterio del que hablábamos atrás, constituye, desde mi punto de vista, la razón por la que, a pesar de todo, vale la pena seguir siendo religioso hoy día. Pero antes de concluir, veamos brevemente dos ejemplos relacionados.

Me parece que el sufrimiento es un mal por excelencia, un mal que todos, creyentes o no, reconocemos como tal y quisiéramos evitar. De hecho, quizá los otros incentivos de las búsquedas religiosas de salvación que atrás mencionamos -el pecado, la muerte, el sinsentido- sólo puedan ser llamados males por referencia a él. El sufrimiento puede manifestarse de múltiples maneras; de hecho,

a lo largo de nuestra vida lo vemos aparecer, una y otra vez, en nosotros o en otros, de formas muy distintas, a veces es físico y a veces no, a veces sutil, a veces cruento, a veces evidente, a veces oculto; a veces se desencadena por procesos naturales indiferentes a las emociones humanas, otras veces es causado por los propios seres humanos, voluntariamente o no. Pero culpables o inocentes, el hecho es que somos terriblemente frágiles frente al sufrimiento. Concedo, pues, una especial atención a las religiones que orientan su búsqueda de salvación a la liberación y a la supresión del sufrimiento. Esta es la intención explícita del budismo; respecto al cristianismo la cuestión es más compleja. Creo que hay quien diría que la búsqueda está orientada más bien a salvarnos o liberarnos del pecado y de la muerte e incluso, para algunos, el sufrimiento podría ser un medio necesario para conseguir la liberación, en tanto expía el pecado y nos hace dignos de la vida eterna. Pero no creo que esta sea la opinión unánime entre cristianos hoy día; al menos, no lo es para aquellos cristianos que se han enfrentado a las críticas aludidas al principio de esta reflexión, y rechazan el tono dolorista de algunas lecturas del cristianismo. Es innegable que el cristianismo; a lo largo de su historia, también ha inspirado órdenes religiosos y personajes -algunos verdaderamente heroicos- que se han abocado a lo largo de sus vidas a combatir y aliviar el sufrimiento.

Para llevar a cabo esta tarea, cada una de estas dos grandes religiones propone cosas distintas, no obstante, ambas consideran como central el cultivo de una virtud similar. Los budistas hablan de la compasión, los cristianos del amor. En ambos casos se trata de una virtud fundamental. Es mucho lo que se ha escrito, a lo largo de los siglos, en cada una de estas tradiciones, en torno a la compasión y el amor. Mis limitaciones personales y el propósito de esta conferencia me impiden hacer aquí un análisis más profundo de estos conceptos; no obstante, quisiera señalar brevemente lo que me parece que ambos tienen en común y que constituye un ejemplo claro de la sabiduría que han legado estas religiones.

El primer rasgo común es, creo yo, que tanto la compasión budista como el amor cristiano son actitudes hacia la vida y hacia los demás seres vivos, y no sentimientos más menos pasajeros. Amar y compadecer es compartir con el otro la misma suerte. Pero en ambos casos -y a diferencia de lo que suele pensarse- sólo se consigue esta mirada amorosa o compasiva cuando se ve al otro como un semejante, un prójimo, uno como nosotros, que sufre y

busca liberarse de ese sufrimiento. Ni la compasión ni el amor suponen superioridad o desprecio; más bien suponen un reconocimiento básico de equidad. El fundamento de esta empatía -amorosa o compasiva- nos remite en cada religión a cosas muy distintas. Los cristianos probablemente dirían que sabernos hijos de Dios nos hermana y nos vuelve prójimos y semejantes, o que el amor que Dios nos profesa a todos -dolientes o no, culpables o no- nos hace igualmente valiosos e igualmente frágiles. Los budistas, en cambio, basarían su empatía en la idea de que el otro está tan "vacío" como uno, no posee nada inconfundible o esencial que lo haga radicalmente diferente; la falta de un núcleo sustancial borra las fronteras entre el yo y el mundo y por consiguiente entre yo y los otros; todos somos el mismo río. A pesar de estas diferencias, lo importante en ambos casos es que la empatía -compasiva o amorosa- hace que el sufrimiento -mío o de otro- nos afecte a todos, no hay un límite infranqueable que nos permita mantenernos al margen, cualquier sufrimiento nos involucra. Tanto amar como compadecer es sentirnos interpelados por la suerte de nuestros semejantes, es reconocernos en los otros.

Un segundo punto en común es que ambas miradas tienen un tono esperanzador; no se quedan en una lamentación compartida del sufrimiento, sino que lo ven como algo al menos parcialmente remediable. De hecho, el amor y la compasión se presentan como disposiciones para aminorar, aliviar y combatir el sufrimiento. En este sentido, el amor y la compasión no sólo nos conminan a no dañar a nadie, a no incrementar la cantidad de sufrimiento en el mundo, sino que también nos disponen a aliviarlo o combatirlo en la medida de nuestras posibilidades. No sólo nos sentimos interpelados por el sufrimiento del otro, sino también hay un deseo desinteresado de ayudarlo a liberarse de ese sufrimiento. Otra vez, este desinterés refiere a cosas muy distintas dentro de cada una de estas tradiciones. Para los cristianos es quizá que amar al prójimo es una expresión del amor divino. Porque no se ama al prójimo porque haya algo en él que uno desee poseer, sino porque se ve al otro desde los ojos de Dios. Un célebre teólogo noruego Andres Nygren, ha examinado la idea del amor cristiano (*ágape*) en contraste con el amor griego (*eros*) y señala el desinterés y la gratuidad como una diferencia importante: el *eros* es una pulsión que nos acerca a lo que consideramos valioso, el *ágape*, en cambio, no surge del reconocimiento de un valor, sino que él mismo confiere valor.

No amamos al prójimo porque lo consideremos valioso, sino que lo consideramos valioso porque lo amamos. El *ágape* es un amor sin motivo, indiscriminado. Para los budistas, en cambio, el desinterés en la compasión remite a otra cosa. El compasivo busca liberar al otro de su sufrimiento, y por consiguiente, comparte con él los recursos que ha encontrado a lo largo de su búsqueda para conseguir la liberación, aunque ocuparse de ello interrumpa o retrase su propia liberación. El Buda que sale de su silencio para compartir la doctrina que lo ha llevado a la Iluminación y, más enfáticamente, la posterior figura del *bodhisattva*, que renuncia a su propia liberación para contribuir, con su ejemplo y sus enseñanzas, a la liberación conjunta, son los estandartes de la compasión budista. No obstante remitir a concepciones distintas, tanto el amor como la compasión se expresan fundamentalmente por medio de la generosidad. Amar y compadecer es dar y, tanto para el cristiano como para el budista, dar es darse. Borrar las fronteras entre uno y los otros, comprometerse con el otro, padecer con él y compartir los recursos propios y una mirada esperanzada hacia la liberación.

Por lo dicho hasta aquí, y con el propósito de concluir, podemos volver a recoger la sugerencia de Gómez Caffarena y proponer una definición muy austera, pero por lo mismo atractiva, de lo que es ser religioso hoy día. Religioso es, simplemente aquel que inclinándose frente al Misterio, busca el cultivo de ciertas virtudes como una vía de salvación. En este sentido resulta muy comprensible e incluso atractivo para muchos de nosotros seguir creyendo en Dios, o más generalmente, seguir siendo personalmente religiosos.

El siguiente paso será optar o comportarse con una vía específica de salvación; la búsqueda religiosa tiene que construir o encontrar su camino. Puede ser que uno logre identificarse completamente con las intenciones y las doctrinas salvíficas o liberadoras de una religión específica y entonces no dudará en llamarse "judío", "cristiano", "budista", etcétera. Pero la búsqueda puede también mantenerse al margen de las distintas propuestas y dar lugar, más bien, a un diálogo interreligioso por el que se afinen parentescos, pero también se obtenga riqueza de las diferencias. En mi humilde opinión, creo que ningún mensaje religioso ha sido totalmente descifrado, y creo que la refinada sabiduría que ha logrado una tradición religiosa siempre puede ayudar a mejor comprender y valorar el significado de otra que, al igual que ella, se alimenta de reconocimiento del Misterio y com-

parte el afán de salvación y liberación. ¿Acaso no son estos parentescos suficientes para mantener el diálogo siempre abierto?

# COMUNICACIÓN DE DIOS

## El tema de la revelación, cuestión última y primera de la fe

Ricardo Villarreal

*Dentro de la matriz referencial de sentido de la tradición judeocristiana donde la revelación no es primordialmente un mensaje sobrenatural que exija un acto de fe, sino una experiencia que se atestigua y que se convierte en mensaje ofrecido a los oyentes, como una nueva posibilidad de vida, nos encontramos con cinco discursos modélicos sobre la revelación, a saber, el discurso profético; el narrativo, el prescriptivo, el de sabiduría y el del himno. Estos discursos nos presentan cinco ideas de revelación desde un nivel originario. Se atestigua una experiencia. En el discurso profético se manifiesta una experiencia de Dios que envía a proclamar una palabra. En el discurso narrativo se manifiesta un sentido revelado en los hechos mismos relatados, que hacen historia y estructuran comunidad. En el prescriptivo se revela un vínculo entre la experiencia de revelación histórica y la ética. En el discurso de sabiduría se recibe como don un saber vivir y por último, el discurso del himno nos ofrece una idea de revelación que manifiesta la ampliación de los sentimientos humanos para una relación con lo divino.*

### I

**E**n la vida creyente cristiana (pensamiento y cuerpo) contemporánea, la revelación se comprende como el proceso en el cual la realidad última se revela sin poder disponer de ella, en múltiples instantes sorprendentes, inespera-



dos, y de esto damos testimonio. Este proceso de revelación nos lleva a situarnos de cara a relaciones múltiples que nos ofrecen conjuntos de sentido que se tornan decisivos para la existencia, y cautivan al ser humano de tal manera que no se puede seguir caminando como si nada hubiera ocurrido. Perfiles de nuestra existencia se perciben con claridad, dimensiones del mundo se iluminan insospechadamente<sup>1</sup>.

Estos procesos no se pueden producir, no aparecen por la fuerza de una razón metódica; sin embargo, a partir de ellos el ser humano descubre nuevas comprensiones de sí mismo, de los demás y del mundo que dilatan y ahondan su existencia. La persona se experimenta afectada, interesada y exigida, hay efectos sobre la totalidad de la persona que recibe un conjunto de sentido y esto altera y transforma su actitud y sus relaciones, y sobre todo, el ser humano es liberado de quedar encerrado en la totalidad del mundo existencial en el que ha vivido hasta entonces<sup>2</sup>.

Estos procesos de iluminación son comunicaciones clarificadoras de la realidad a través de las cuales surge aquella matriz referencial de sentido en cuyo supuesto y en cuyo marco los seres humanos viven su vida como personas creyentes, y que genera el nivel que consideramos originario para un discurso sobre la revelación, el nivel del discurso de la fe o de confesión de fe<sup>3</sup>.

En este nivel la noción de revelación no está a un nivel especulativo, es previo al tratamiento teológico, y lo que encontramos en este nivel es no un discurso monolítico como el proposicional, o el autoritativo, sino un discurso plural, polisémico, y en muchas dimensiones analógico.

## II

Dentro de la matriz referencial de sentido de la tradición judeocristiana donde la revelación no es primordialmente un mensaje sobrenatural que exija un acto de fe, sino una experiencia que se atestigua y que se convierte en mensaje ofrecido a los oyentes, como una nueva posibilidad de vida, nos encontramos con cinco discursos modélicos sobre la revelación, a saber, el discurso profético, el narrativo, el prescriptivo, el de sabiduría y el del himno<sup>4</sup>.

El discurso profético mismo se declara pronunciado "en el nombre de Dios": *Entonces me fue dirigida la palabra de Yahveh en estos términos: Ve y grita a los oídos de Jerusalén...* (Jeremías 2, 1-2).

Aquí hay una idea original de revelación; el profeta se anuncia él mismo como hablando en nombre de otro, no de sí mismo. Aquí la revelación es palabra de otro que se encuentra como trasfondo de la palabra profética. El lugar central del género profético es tan decisivo que en el Símbolo de fe nicenoconstantinopolitano, en la tercera parte consagrada al Espíritu Santo se dice *Creo en el Espíritu Santo (...) que habló por los profetas*.

El discurso narrativo, como segundo discurso modélico, nos abre posibilidades de comprensión originaria sobre la revelación. Este discurso se encuentra en el Pentateuco, los Evangelios sinópticos y los Hechos de los Apóstoles. En este género los acontecimientos están situados de tal manera, que parecería que se cuentan por sí mismos; ellos mismos son el lugar de revelación. Es al interior del relato mismo donde encontramos un sentido de revelación, sobre todo en los relatos que engendran historia y en los hechos que instituyen comunidad. Esto es el punto de partida para un sentido trascendente, los hechos narrados son paso de Dios.

El tercer discurso que establece la revelación en un sentido primigenio es el discurso prescriptivo o normativo dentro del que se encuentran todos los códigos de conducta del pueblo de Israel, así como las declaraciones de Jesús y los discípulos sobre las relaciones humanas en la justicia y en la construcción de la paz. Este género es la expresión práctica de la revelación; es la dimensión ética que aparece reestructurando el querer del ser humano hacia una perfección no imaginada. Podemos decir que así como la revelación es histórica, entonces no sólo es importante descubrir el paso de Dios en los acontecimientos, sino que también en el esfuerzo ético que orienta el quehacer de la comunidad o del individuo generando dinámicas institucionales que aseguren la permanencia en el sentido revelado.

El cuarto discurso, el discurso de la sabiduría tiene su expresión en la literatura sapiencial, pero la desborda; es vivida la sabiduría como un don, es un arte de bien vivir, un sentido experto de bienestar que va más allá de las fronteras de la cultura judaica. Los temas de sabiduría son con frecuencia las situaciones límite donde se enfrentan la grandeza y la miseria del ser humano, es decir, la soledad, el pecado, el sufrimiento y la muerte, y donde se da sentido o no a la misma existencia. Esta sabiduría revelada no huye de la historia ni resuelve mágicamente las situaciones límite, sino que se adentra en las mismas situaciones para resignificarlas y abrir

un horizonte de esperanza "a pesar de..." Es sumamente bella la personificación que se hace de la sabiduría en los escritores postexílicos; es una figura femenina trascendente, es una realidad divina que existe desde siempre y por siempre, y que está en Dios.

Finalmente, tenemos el discurso del himno que incluye por lo menos tres géneros, los himnos, las suplicaciones y las acciones de gracias. La idea de revelación se encuentra en la relación con Dios a través de la alabanza, del canto y la poesía, y que refieren las maravillas llevadas a cabo por Dios en la historia y en la naturaleza. Este sentido de revelación aparece ahí donde el ser humano forma un sentimiento que trasciende las formas del sentir humano cotidiano y que es simbolizado en las formas celebrativas.

Estos discursos nos presentan cinco ideas de revelación desde un nivel originario. Se atestigua una experiencia. En el discurso profético se manifiesta una experiencia de Dios que envía a proclamar una palabra. En el discurso narrativo se manifiesta un sentido revelado en los hechos mismos relatados, que hacen historia y estructuran comunidad. En el prescriptivo se revela un vínculo entre la experiencia de revelación histórica y la ética. En el discurso de sabiduría se recibe como don un saber vivir y por último, el discurso del himno nos ofrece una idea de revelación que manifiesta la ampliación de los sentimientos humanos para una relación con lo divino:

### III

En estos cinco discursos modélicos encontramos una correspondencia con las tesis de Guy Lafont y Louis-Marie Chauvet<sup>5</sup>, que establecen que la revelación se da, se dona al ser humano en su estructura más profunda que es la del deseo.

El ser humano se configura como sujeto gracias a tres deseos que podríamos llamar primordiales: el deseo de saber, deseo de comunicar y celebrar, y el deseo de hacer o actuar. Deseos que se proyectan desde una matriz configuradora de sentido o cosmovisión, y mismos que se orientan hacia una plenitud. Los cinco discursos modélicos que reflejan una experiencia de revelación en diferentes facetas nos hablarían:

- Primero, de una matriz configuradora de sentido que estaría representada por el discurso profético, en el sentido que es el

- discurso del hombre creyente por excelencia, es el que habla "en nombre de...", y que estaría manifestando fundamentalmente el encuentro bíblico arquetípico de una Palabra y una Presencia con un ser humano que transforma todo su sistema de relaciones por una percepción nueva de conjuntos de sentido en la realidad, y que llamaríamos acto de fe o de confianza.
- El discurso narrativo estaría en relación con el primer deseo, a saber el deseo de conocer un sentido en los acontecimientos de la historia personal y comunitaria, este discurso estaría narrando precisamente un sentido en los acontecimientos de la vida de Jesús de Nazaret, sentido que se actualiza en la vida de todo creyente cristiano por la asunción de la vida de Jesús como la revelación del verdadero ser humano. En Jesús se abre la posibilidad del don de un nuevo ser humano.
  - El segundo deseo, el deseo de comunicar y celebrar, que es fundamentalmente el deseo de comunicar una identidad adquirida por la experiencia de conocimiento, de celebrar estar situado en la existencia y con una dirección, de conocer las coordenadas propias, de los demás, del mundo, se identificaría con el discurso del himno, de la festividad.
  - El deseo de actuar se identificaría con el discurso prescriptivo que establece la dimensión práctica y de consecuencias de creer y plenificar los dos deseos anteriores; se adquiere una identidad dentro de una matriz de sentido, conociendo y celebrando la vida plena, y en consecuencia se tiene un código coherente de conducta.
  - El acto de fe y los tres deseos se encuentran orientados por una dirección de sentido mayor que en la revelación judeocristiana se expresaría por el discurso de sabiduría y llevaría a una constante tensión hacia la armonía integral que llamamos santidad.

#### IV

En la comparativa relacional que hemos hecho de los cinco discursos de revelación y los cinco puntos de identidad cristiana, debemos decir que la revelación misma se comprende no como un concepto monolítico, sino como un concepto dinámico.

La comunicación de Dios en Jesucristo o revelación cristiana es fundamentalmente una revelación para el ser humano de quién es

él y quién es Dios. Sin embargo, precisamente por ser dinamismo histórico esta revelación nunca está terminada. Al cambiar los conjuntos inteligibles de sentido en la matriz de sentido o cosmovisión, cambian necesariamente las interpretaciones que hacemos para satisfacer los deseos que estructuran a la persona humana.

Por otro lado, la comunicación de la revelación misma nos lleva al ámbito del testimonio. Es el ser humano quien atestigua una experiencia que marcó su vida de tal manera que él es la Buena Noticia.

#### NOTAS:

1. Cf. CHMITZ, J., *La revelación*, Herder, Barcelona 1990, 19-31.
2. *Ibidem*.
3. Cf. RICOEUR, P., *Herméneutique de l'idée de Révélation*, en AA. VV., *La révélation*, Facultés universitaires Saint Louis, Bruselas 1984, 15-54.
4. *Ibidem*.
5. Para Guy Lafont consulte el artículo *Lenguaje* en AA. VV., *Diccionario de Teología Fundamental*, Paulinas, Madrid 1992, 818-820, y para Louis-Marie Chauvet, consúltese *Símbolo y Sacramento*, Herder, Barcelona 1991.

## EXPERIENCIA DE DIOS Y CULTURA

*P. Francisco Merlos A*

*Esta ponencia constará de tres planteamientos: uno antropológico, otro teológico y uno más pastoral. Quiero proponerlos a modo de tesis que iré comentando en sus partes sustanciales, no para demostrarlas sino para suscitar con ellas algunas cuestiones que son particularmente importantes y acaso merezcan una profundización mayor.*

*Planteamiento antropológico: la experiencia religiosa en el universo de las culturas es una cuestión que no reviste una absoluta novedad histórica por tratarse de un fenómeno humano, universal y persistente; está dotada, sin embargo, de una permanente actualidad; tiene su centro de gravedad en la pluralidad de imágenes y conceptos de Dios, originados y mediatizados por las culturas dentro de las cuales subsisten en la interrelación y la interacción a fin de dar un sustento metafísico a la existencia humana.*

*Planteamiento teológico: la experiencia de Dios al estilo del cristianismo tiene su principio originante en un conjunto de convicciones radicales de cuyo seno surgen relaciones vitales de carácter teologal que colocan a los cristianos en una postura esencial de certeza y de búsqueda y los convoca a vivir su relación con el Dios de Jesús, a través de numerosas antinomias, inspiradas en Él y enraizadas en espacios, tiempos y conductas antiguas y actuales bien delimitadas, en orden a realizar un proyecto de vida en convergencia con el proyecto de Dios.*

*Planteamiento pastoral: los actuales procesos culturales, gracias a sus múltiples y continuos replanteamientos acerca de realidades sustanciales (mundo, historia, Dios, futuro, realidades metahistóricas...), obligan a los creyentes a reinventar incesantemente su experiencia de Dios en la dinámica ruptura-continuidad-permanencia-evolución, reconociendo que dicha experiencia tendrá significación solo en la medida que asuma las características de la época que le ha tocado en suerte.*

**E**l tema así propuesto tiene un carácter claramente interdisciplinar, no sólo desde la perspectiva de las disciplinas teológicas, sino también desde la óptica de las ciencias humanas. Esto implica una actitud inicial de humildad para saber escuchar las distintas voces que pretenden ofrecer su palabra clarificadora a una realidad de tantos perfiles. Por otra parte, y justamente a causa de esta interdisciplinarietà, que siempre supone pluralidad de enfoques, métodos y conclusiones, el tema se inscribe en el ámbito del debate y de la libre circulación de las ideas que pueden converger en muchos casos, pero en otros podrán suscitar intercambios marcados por el contraste, la postura irreductible y hasta la descalificación.

Así mismo hay que subrayar las incidencias y ramificaciones del tema en la totalidad de la existencia, pues se sitúa en esa esfera vital donde se exploran las interrogantes metafísicas de cuya respuesta depende en gran medida el sentido más profundo que la vida puede tener.

Por último hemos de reconocer que nuestro tema nos lanza hacia el desafío de aprender a entablar diálogo con todo aquel o aquella, que, siendo o no sensible al universo de lo sagrado o de lo religioso (agnosticismo, increencia, desmitificación, posturas iconoclastas, nihilismo por un lado, o credulidad, animismo, espiritualismo, providencialismo, sobrenaturalismo, subjetivismo y patologías religiosas por el otro); en particular nos plantea el reto de confrontar ecuménicamente nuestra experiencia cristiana con otras opciones religiosas, ante las cuales somos convocados a ejercitar un diálogo leal y respetuoso.

Mi intervención constará de tres planteamientos: uno antropológico, otro teológico y uno más pastoral. Quiero proponerlos a modo de tesis que iré comentando en sus partes sustanciales, no para demostrarlas sino para suscitar con ellas algunas cuestiones que son particularmente importantes y acaso merezcan una profundización mayor.

#### *1ª. tesis: planteamiento antropológico*

La experiencia religiosa en el universo de las culturas es una cuestión que no reviste una absoluta novedad histórica por tratarse de un fenómeno humano, universal y persistente; está dotada, sin embargo, de una permanente actualidad; tiene su centro de gravedad en la pluralidad de imágenes y conceptos de Dios, origi-

nados y mediatizados por las culturas dentro de las cuales subsisten en la interrelación y la interacción a fin de dar un sustento metafísico a la existencia humana.

### *2ª. tesis: planteamiento teológico*

La experiencia de Dios al estilo del cristianismo tiene su principio originante en un conjunto de convicciones radicales de cuyo seno surgen relaciones vitales de carácter teologal que colocan a los cristianos en una postura esencial de certeza y de búsqueda y los convoca a vivir su relación con el Dios de Jesús, a través de numerosas antinomias, inspiradas en Él y enraizadas en espacios, tiempos y conductas antiguas y actuales bien delimitadas, en orden a realizar un proyecto de vida en convergencia con el proyecto de Dios.

### *3ª. tesis: planteamiento pastoral*

Los actuales procesos culturales, gracias a sus múltiples y continuos replanteamientos acerca de realidades sustanciales (mundo, historia, Dios, futuro, realidades metahistóricas...), obligan a los creyentes a reinventar incesantemente su experiencia de Dios en la dinámica ruptura-continuidad-permanencia-evolución, reconociendo que dicha experiencia tendrá significación solo en la medida que asuma las características de la época que le ha tocada en suerte.

## **1. COMENTARIOS A LA PRIMERA TESIS: PLANTEAMIENTO ANTROPOLÓGICO**

1. En la historia del pensamiento la experiencia ha formado parte de las búsquedas filosóficas que pretenden precisar el sentido profundo de los fenómenos humanos. La experiencia, en efecto, es una categoría que refleja una relación vital y vinculante entre la realidad de un objeto y la realidad de un sujeto. Por lo mismo tiene que ver con un conocimiento que se adquiere desde el interior mismo de las cosas, estimulando al mismo tiempo los dinamismos realiza la experiencia. Hay una influencia recíproca entre sujeto y objeto. Inhabitación del objeto en el sujeto, afectando sus centros vitales. Apropiación del objeto por parte del sujeto para incorporarlo a su identidad.

Es un conocer existencial -no solo racional- desde dentro, desde la relación intrínseca con las cosas. Una forma peculiar de conocimiento que se caracteriza por la captación vital de una realidad externa (el frío) o interna al sujeto (el amor), dejando en él una impronta indeleble.



En otro orden de cosas, cabe señalar que también se entiende por experiencia el conjunto de conocimientos acumulados a través del contacto prolongado que alguien tiene con una realidad. Igualmente la experiencia a menudo se identifica sin más con experimento, que se entiende como procedimiento de verificación en el método científico. En este caso no podemos aplicarlo al ámbito de lo religioso, por suponer una realidad trascendente<sup>1</sup>.

2. Al referirnos a la experiencia con el calificativo de religiosa, nos adentramos en una realidad muy compleja, pues nos obliga a considerarla como una relación vital que establecen el individuo o los grupos, pero con realidades superiores a ellos, con el mundo de lo sobrehumano; con la esfera de la trascendencia, con el universo de lo sagrado, en una palabra, con el misterio. Todo lo cual hace que nuestras tentativas se queden en el umbral de la verdad.

En este tipo de experiencias existe una vinculación ontológica -la divinidad es percibida como fuente de la vida y del ser-, pero al mismo tiempo una actitud básica de apertura, de acogida y de reconocimiento, unidos a la vivencia y a la conciencia, a la afectividad, la sensibilidad y los comportamientos que se nutren de las mediaciones que reflejan la cercanía de lo sobrenatural.

3. La experiencia religiosa de cara a la cultura nos revela su consustancial dimensión trascendente. La antropología cultural, la filosofía, la fenomenología de la religión y la psicología religiosa, han puesto de manifiesto no pocos elementos que nos permiten formular algunas convicciones básicas en este punto.

3.1. La experiencia religiosa obedece a la necesidad de dar respuestas a las cuestiones metafísicas de la existencia: los orígenes, el significado de la presencia en el mundo, el misterio del tiempo, los enigmas internos y externos al ser humano, su destino último, la sobrevivencia en una realidad supraterránea, etc. Responder a dichas cuestiones significa encontrarle sentido a la existencia humana y a su entorno, dar dirección al devenir del hombre en su cosmos, forjar un proyecto de vida con bases consistentes.

3.2 La cultura puede así entenderse como autoedificación del hombre; es también proyecto humano de carácter social y forma original de ser, de vivir y de expresarse que hay en los pueblos o en los grupos humanos. En todos los casos ha tenido siempre en el componente religioso uno de sus soportes recurrentes, a tal punto que la experiencia de la trascendencia a menudo se ha erigido en clave central de interpretación de otras muchas expresiones cultu-

rales. La guerra, la fecundidad, el trabajo, la muerte, etc., llevan la impronta de lo religioso. Culturas antiguas y recientes dan testimonio de ello<sup>2</sup>.

3.3. Por otra parte hoy se reconoce como un dato histórico-cultural que las concepciones, los símbolos y las imágenes de Dios, que se encuentran en el centro de la experiencia religiosa, tienen una íntima relación con las culturas donde se expresan. Dado que el hombre sólo puede hablar del misterio y de la trascendencia en forma analógica, todo su universo religioso se construye y se verifica desde las matrices culturales que lo han configurado. No es posible, en efecto, entablar relación experiencial con lo divino sino a través de las mediaciones de la cultura a la que se pertenece. No existe otro camino. Y así como toda cultura es fuente inagotable de imágenes de Dios, hay entre experiencia religiosa y cultura una interrelación y una interacción de subsistencia. Por eso la experiencia religiosa vista desde las culturas no puede ser unívoca. Es original, irrepetible e intransferible. Es inevitable que en estas tentativas de expresión de lo divino, las culturas a menudo se han excedido en el uso de un lenguaje antropomórfico que pretende hacer de Dios una imagen del hombre<sup>3</sup>.

3.4 Finalmente la experiencia de Dios tiene incidencia y repercusión en el conjunto de las potencialidades humanas, mediante las cuales el ser humano se va autoconstruyendo individual y colectivamente. Ejerce una soberanía en la persona. Se apodera de ella, la habita y la modela. Afecta su racionalidad y su sensibilidad, su afectividad y su libertad, la voluntad y la psiche, la dimensión espiritual y humana, individual y social. Su fuerza de penetración suele llegar hasta el núcleo de su conciencia y más allá de ella, hasta los espacios más profundos de la interioridad, donde no raras veces el hombre se siente extraño a sí mismo. La Escritura donomina a ésto "el corazón del hombre".

La experiencia religiosa es una realidad sin novedad; es tan antigua como la misma humanidad, pero siempre estará dotada de permanente actualidad, pues constituye un componente esencial de la existencia humana.

## **2. COMENTARIOS A LA SEGUNDA HIPÓTESIS: PLANTEAMIENTO TEOLÓGICO**

1. En la raíz misma de la experiencia cristiana los creyentes descubrimos unas realidades de carácter fundacional, las cuales

originan unas convicciones radicales no siempre demostrables, pero totalmente indispensables en orden a la identificación de dicha experiencia<sup>4</sup>.

Por una parte está la conciencia de la propia *creaturalidad* ante el Misterio inefable de Dios con quien se establece un vínculo peculiar de asombro y de empequeñecimiento por parte del hombre frente a la inabarcable realidad de lo divino. Hay, por otra parte, la viva persuasión de que la iniciativa de Dios, marcada por su *gratuidad*, conlleva el despertar de una relación completamente inédita y novedosa: la acción de gracias como forma de reconocimiento al Dios de la gratuidad. Junto a lo anterior encontramos la convicción de su *inmanencia*, por la cual Dios inabarcable se torna Dios histórico, cercano y próximo, solidario, amigo y compañero fiel, en una palabra, se hace Emmanuel. El misterioso gesto de la encarnación culmina las múltiples presencias del Dios Emmanuel en la historia. Finalmente existe el convencimiento profundo de que el Dios Emmanuel es al mismo tiempo el Dios de la *trascendencia*, que está más allá de cualquier tentativa de encerramiento en los estrechos moldes de lo humano: la religión, la teología, la espiritualidad, la moral y cualquier otra mediación serán incapaces de expresar plenamente el misterio inabarcable y absoluto de Dios, porque Él es el Dios siempre mayor, el totalmente Otro, el Insondable<sup>5</sup>.

Creaturalidad, gratuidad, inmanencia y trascendencia constituyen de este modo el gozne y quicio de la experiencia cristiana fundamental.

2. Tales convicciones, a causa de su naturaleza radical, sitúan a los creyentes en una actitud fundamental de certeza y de búsqueda que se refleja en el entramado de relaciones existenciales que llamamos fe, esperanza y amor; su núcleo reside en la habilitación para dejarse inhabitar y poseer por el Dios del misterio, inserto irreversiblemente en una historia inconclusa donde el creyente se sabe protagonista con Él. Quien considera poseer la experiencia cristiana, acepta vivir su experiencia de vida teologal en la certidumbre incuestionable del misterio absoluto y definitivo, cuya fidelidad no se pone en tela de juicio, porque es para el creyente el rostro inagotable de su fidelidad. Así mismo, dicha experiencia se traduce en búsqueda, en cuestionamiento y en exploración ininterrumpida, que incentivan al creyente a poner en juego el dinamismo de su ser, para aceptar en su vida los ritmos soberanos de Dios y la gradualidad en la intimidad con su misterio.

3. Jesús en cuanto “transparencia del Padre” y sacramento originario del Espíritu nos coloca ante el misterio de un Dios con rostro accesible. Los cristianos contemplamos en Jesús la plenitud de la trascendencia en la inmanencia. Él nos entrega la revelación del Padre cuya ternura y misericordia constituyen la portentosa epifanía de Dios, manifestada en el rostro de su Hijo Jesús.

La centralidad de Jesús en la experiencia cristiana ha sido siempre un hecho primordial para la comunidad creyente desde sus orígenes. Básicamente consistió en asumir a Jesús como centro de gravedad de la existencia cristiana, escudriñando sin cesar su Misterio como un imperativo superior de la vida teologal de la Iglesia en cada momento de su historia. El cristocentrismo de la revelación y de la vida teologal ha penetrado hondamente en la experiencia cristiana de los discípulos de ayer y de hoy, de tal suerte que no es difícil encontrarlo en diversos niveles; bíblico, teológico, espiritual, moral, pastoral...

Su significado reside en que Jesús es punto culminante de la historia salvífica y principio fundante de la vida teologal de la comunidad cristiana; constituye el único y absoluto anuncio que ella está llamada a proclamar; es pedagogía del Padre en la manera de anunciar el Evangelio; punto de llegada de todo el que acoge la Buena Nueva; es criterio superior de juicio y clave para interpretar las realidades del mundo y de la historia; es la gran respuesta y la gran pregunta del Padre para todo creyente que se adhiere a Él como piedra angular de proyecto de vida; es signo del señorío de Dios sobre toda carne, en una palabra, el “pleroma” y el paradigma del cosmos, del hombre, de la historia y de Dios<sup>6</sup>.

4. La experiencia cristiana centrada en la persona de Jesús se despliega en medio de un conjunto de antinomias que identifican al discípulo con su Señor, el cual lo salva y lo libera desde las radicales antinomias de la encarnación, de la vida pública vista como signo de contradicción, hasta la absoluta entrega de su existencia en el aniquilamiento de la muerte como germen de vida.

La antinomia es una realidad de contrastes que se funda en leyes o principios real o aparentemente contradictorios. Pero no hay que confundirla con antiguos equívocos que hicieron un daño incalculable a la experiencia cristiana: el maniqueísmo que estableció una división irreconciliable entre un principio del bien y un principio del mal; y el dualismo que planteó alternativas opuestas entre realidades que se excluyen recíprocamente y están condenadas a

una pugna interminable. La antinomia, sin negar un principio de contradicción, va en busca de la armonización posible que conduce al rescate de lo mejor que existe en las realidades antinómicas<sup>7</sup>.

5. La experiencia cristiana está marcada por la antinomia, como la vida misma de Jesús. Y en esta condición reside gran parte del desconcierto que ha suscitado y sigue suscitando y en el entorno cultural donde se expresa<sup>8</sup>. Parece y quizá en muchos casos realmente sea contradictoria, incoherente y hasta ridícula. La praxis y la palabra de Jesús suelen sumergirnos en un torbellino de incongruencias que resultan incómodas y conflictivas en una modernidad demasiado enamorada de la lógica y de la racionalidad, que ha fundado sus certezas y sus seguridades en una científicidad donde el misterio y la gratuidad salen sobrando, por no poder someterlos a la verificación racional<sup>9</sup>.

6. La experiencia cristiana con sus múltiples antinomias se va expresando a través de mediaciones espaciales (templos, lugares sagrados, centros epifánicos, objetos de culto...), temporales (ciclos, acontecimientos fundantes, tradiciones sagradas, tiempos privilegiados henchidos de sacralidad...), y conductuales (relaciones, actitudes, experiencias, compromisos, servicios, ética personal y social...), que le otorgan a la experiencia su plena densidad de sentido en aquel que decide ingresar en su universo. La fenomenología de la religión, la historia de las religiones, la psicología religiosa, y en nuestro caso la misma teología, se han aliado felizmente para dilucidar con bastante precisión estos componentes de la experiencia cristiana. Nos permiten, en efecto, identificarlos no solo en su origen sino también en su proceso evolutivo, dando como resultado acentos diversos, acordes con las épocas y las culturas.

Es evidente que la experiencia cristiana ha sufrido innumerables mutaciones. En una cultura pre-científica y pre-técnica, se privilegiaron espacios, tiempos y conductas tradicionales, es decir, íntimamente ligadas al universo explícito de lo sagrado (culto, oración, actos rituales, experiencias místicas, acontecimientos sacros...), estrechando de este modo las posibilidades de experiencia en otros ámbitos; por el contrario, en la cultura moderna y posmoderna existe la tendencia a amplificar la experiencia cristiana en ámbitos menos clásicos, como sería la materialidad del cosmos, la corporeidad de la existencia, las experiencias ecológicas, los compromisos con la transformación social, las luchas por la

justicia, la presencia en el mundo de los marginados, las utopías aparentemente imposibles, la mundanidad o secularidad de la vida laical, la inserción en el complejo universo de la ciencia y la tecnología, el aprendizaje de la sabiduría latente en las culturas... ¿Estaremos arribando a una experiencia cristiana de corte secular?

No se puede desconocer, por otra parte, que la experiencia cristiana tiende a ser valorada en su carácter, no solo exclusivamente extraordinario, sino también en la cotidianidad de la existencia, donde quizá sea más difícil escudriñar y acoger al Dios del misterio monótono y cotidiano.

En estas consideraciones tenemos un viraje significativo, gracias en gran medida a una revaloración de la teología cristiana de la encarnación, del mundo, del Reino y de la historia<sup>10</sup>.

7. Finalmente solo deseo subrayar que la experiencia cristiana tiene como único propósito la realización de un proyecto de vida en convergencia con el proyecto de Dios, lo que equivale a decir que desde esa singular relación hombre-Dios, que envuelve la totalidad de la existencia, surgen las razones más profundas, el sentido primordial y los valores irrenunciables desde cuyas bases se está edificando un proyecto inédito de vida.

### **3. COMENTARIOS A LA TERCERA TESIS: PLANTEAMIENTO PASTORAL**

1. Los actuales procesos culturales, que se enmarcan en una transición global (lo abarca todo y a todos), vertiginosa (fuera de control) y continua (es un fenómeno incesante), vienen modelando desde hace décadas las experiencias y las mentalidades, los valores y los comportamientos de los hombres y mujeres del planeta. Se diría que estamos en una situación de permanente replanteamiento de realidades sustanciales que afectan decisivamente las relaciones de la persona con su entorno cósmico, histórico, interpersonal y trascendente. A menudo se experimenta la sensación de impotencia, de perplejidad, de incertidumbre y de caos. Estamos asistiendo hoy al parto del hombre urbano y tecnificado, mediático y cibernético, nómada y planetario, que tiende a sustituir al hombre agrícola y manual, oral, sedentario y regionalista. Este nacimiento denota una nueva interpretación, una nueva postura y una nueva praxis, que se traducen en modelos de sociedad donde se ha de contextualizar la experiencia cristiana de Dios.

2. La experiencia de Dios tiene una particular relación con la modernidad, que consiste básicamente en un antropocentrismo secular, por el cual el hombre se constituye en la única medida y fundamento de todos los valores sin referencia a Dios, sostiene que el conocimiento racional y científico le dará un proceso de bienestar material ilimitado para llegar así a sociedades más humanas, ve en la economía debidamente racionalizada y desarrollada la infraestructura de una sociedad feliz; relega lo religioso a la intimidad de lo privado por considerarlo una ilusión consoladora o un sentimiento subjetivo; defiende una ética secular y racionalista que se centra exclusivamente en los valores de la justicia, la dignidad y los derechos humanos. La modernidad tiende a reducir la experiencia de Dios y toda otra expresión religiosa a una sabiduría puramente humana. Casi como una ciencia del bien vivir.

3. No deja de observarse, por otra parte, la crisis y el desencanto de la modernidad y de su proyecto de hombre y de sociedad que desemboca en la posmodernidad. Es al mismo tiempo la fascinación por el progreso y la desilusión del mismo, la admiración por sus innegables aportes y el miedo que genera en torno al sentido de la vida y a sus valores fundamentales. A la euforia de la modernidad ha sucedido el pesimismo por haber identificado el progreso técnico con el progreso humano. No parece que se haya crecido en humanización. El hombre posmoderno experimenta incapacidad para controlar el progreso que él mismo ha desatado. De allí surgen otras alternativas de búsqueda y un retorno a lo sagrado como refugio consolador, pero sobre todo como fuente regeneradora del sentido trascendente y misterioso de la vida. Manifestaciones típicas de la posmodernidad son entre otras, la nueva era, el recurso a la droga, el fundamentalismo religioso, fanático e intolerante, el retorno a la naturaleza, la meditación trascendental, la búsqueda de la energía cósmica, etc.

4. Igualmente cabe señalar la coexistencia de las formas más esotéricas de experiencia de Dios, típicas de la modernidad y de la posmodernidad, con las formas más conservadoras de religiosidad, propias de las culturas y sociedades de larga trayectoria y de arraigada tradición cristiana. La pluralidad de culturas presentes en este país y la sociedad configurada por ellas son una muestra clara de esta pluralidad de experiencias religiosas.

5. En este universo cultural, la experiencia cristiana de Dios se ve desafiada y estimulada de muchas formas, principalmente se ve

obligada a reinventarse a sí misma, o si se prefiere, a permitirle al Espíritu la recreación de otros espacios y otros modelos de espiritualidad, guiados por la dinámica continuidad-ruptura-permanencia-evolución. En nombre de ella los cristianos somos convocados a conjugar discernimientos y búsquedas con libertades, fidelidades y audacias. Esta dinámica tendrá que introducirnos inevitablemente en un ejercicio de vida teológica entroncado con lo esencial del misterio cristiano; tendrá que enseñarnos a reformular continuamente sus expresiones y recrear sin cesar otras nuevas; a relativizar las mediaciones históricas y socioculturales para que no oscurezcan la más pura esencia del evangelio.<sup>11</sup>

Quizá deba decirse que nuestra experiencia de Dios se tenga que vivir en medio de las contradicciones características de nuestro tiempo, a menudo difíciles de armonizar. Tal vez la más típica experiencia de Dios en nuestra época resida en la viva conciencia de su lejanía y de su ausencia.

## CONCLUSIONES

Deseo concluir proponiendo una serie de cuestiones que no han sido suficientemente analizadas en esta reflexión, pero que tienen una fuerte carga de provocación y desafío para un creyente, que pretende vivir su experiencia de Dios en la pluralidad de experiencias religiosas. Es un conjunto de cuestionamientos que tal vez merecerían un debate y acaso una profundización mayor. En realidad solo buscan alargar nuestra mirada, señalar que muchas cosas quedaron sin respuesta y, en última instancia, demostrar los grandes límites de este estudio.

-¿Existen criterios confiables para aquilatar la autenticidad de la experiencia de Dios? ¿De qué naturaleza son? ¿Qué hacer para que la experiencia de Dios no corra el riesgo de confinarse a la esfera de la pura subjetividad?

¿Cómo valorar la experiencia de Dios en las culturas no cristianas, antiguas y actuales? ¿Tienen su propia dinámica y autonomía o se las ha de juzgar de acuerdo a parámetros y referentes cristianos?

¿Qué decir de las experiencias religiosas desvinculadas totalmente de toda religión institucional? ¿Es legítimo plantear la posibilidad de la experiencia de Dios en el mundo de la increencia, del ateísmo, del agnosticismo, del nihilismo, del esoterismo en boga?



¿Cómo abordar el diálogo ecuménico e interreligioso con las diversas experiencias de Dios?

¿Qué decir acerca de la decisión de proponer la experiencia religiosa de la Iglesia católica como parámetro absoluto de la verdad revelada?

#### NOTAS:

1. Cf. VELASCO, J. M., *Experiencia religiosa*, en FLORISTÁN, C.-R. TAMAYO (eds), *Conceptos Fundamentales del Cristianismo*, Trotta, Madrid 1993, 478-496. GUERRA, S., *Experiencia de Dios en la historia, dimensión religiosa de la experiencia*, en CHECA, R., (ed), *Experiencia de Dios y sus mediaciones*, Cevhac, México 1989, 9-20. GUERRA, A., *Experiencia religiosa*, en DE FIORES-GOFFI (eds), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Paulinas, Madrid 1979, 491-497.
2. CARRIER, H., *La aportación del concilio a la cultura en Vaticano II, balance y perspectivas*, en LATOURELLE, R., (ed), *Sígueme*, Salamanca 1989, 1087-1100. ARIAS MONTES, M.-B. CARRASCO., *Y la palabra se hizo indio*, Dabar, México 1998, 128-157. SUÁREZ DE LA TORRE, L. B., *Un acercamiento a Dios en el mundo náhuatl*, en CHECA, R., op. cit., 55-62.
3. Es sumamente interesante el análisis de las imágenes de Dios que hace Erich Fromm en su obra *Y seréis como dioses*, Paidós-studio, México 1989, 22-60.
4. Las escrituras contienen un lenguaje especialmente significativo y evocador con respecto a la experiencia de Dios, individual y comunitaria, marcada por la viva conciencia de la creaturalidad ante su Misterio, percibido como iniciativa, cuya soberanía se funda en la gratuidad, la inmanencia y la trascendencia. Las vocaciones proféticas y el salterio son paradigmas de experiencias de Dios.
5. Cf. VAN BREEMEN, P., *El nos amó primero*, Sal Terrae, Santander 1988, 7-18.
6. Los himnos cristológicos de los escritos apostólicos son una contundente expresión de este cristocentrismo. Cf. especialmente tres clásicos: Ef 1, 1-14; Fil 2, 5-11; Col 1, 15-20.
7. Cf. HAARDT, R., *Maniqueísmo*, en *Sacramentum mundi* 4, Herder, Barcelona 1973, 417-425. SIMONS, E., en *Sacramentum mundi* 2, ... 418-424.
8. En este sentido sigue siendo de enorme actualidad el famoso Discurso a Diogneto, documento del siglo II, que plantea las grandes paradojas de la existencia cristiana. Cf. *Discurso a Diogneto*, Cap. V y VI, en *Padres apostólicos*, BAC, Madrid 1965, 850-852.
9. LANDGRAVE, D., *Momentos con sabor a Reino*, Edición privada, Hermosillo 2000, 184-186. Entre las numerosas antinomias consignadas en los relatos evangélicos y escritos apostólicos es oportuno recordar algunas a causa de su especial poder evocador: Jn 17, 15-16: estar en el mundo sin ser del mundo, Jn 12, 25: para ganar, saber perder, Mt 20, 26-28: señor y siervo, Lc 22, 24: para ser grande hay que ser pequeño, 1Cor 1, 18-55: sabiduría y necedad, 2Cor 12, 9-10: debilidad y fuerza, Jn 12, 24, Lc 24, 5-6, Jn 11, 50-52: la vida nace de la muerte por el poder de Dios.
10. GUERRA, Op. Cit.
11. GUITTON, J., *Silencio sobre lo esencial*, Edicep, Valencia 1988, 79-98.

**OTRAS VOCES**

## "GUADALUPE: RITO, TEOLOGÍA Y MITO"

*Mtro. Luis Eugenio Espinosa G.*

*Entre el año 1531 y el año 1648 en que tenemos ya un texto escrito en español sobre la historia de las apariciones, publicado por el Pbro. Miguel Sánchez, del Oratorio de San Felipe, hay más de 100 años, pero no son de un silencio total. Hay algunas evidencias de que algo está ocurriendo en Guadalupe ¿Qué está ocurriendo? Yo lo englobo bajo el título: Ritos. Actividades de culto con todo lo que le rodea, lo que llamamos los ritos, están plenamente atestiguadas en los primeros cien años: templo, misas, limosnas, visitas, relatos de milagros, etc. Vemos, pues, que sí hay información abundante, de modo que se equivocan los que en años posteriores dicen que no hay datos de la tradición de Guadalupe: sí tenemos muchos datos, aunque no tengamos aún el relato de las apariciones o una teología guadalupana.*

*Por otra parte, ahora sí en el relato del Nican Mopohua, no hay ninguna pretensión patriótica, lo que hay son símbolos indígenas, hay idioma indígena y hay un gusto por la inculturación, una 'probadita' de lo que podía ser una teología inculturada. El autor del Nican Mopohua, está tratando de dar un mensaje, un mensaje mucho más complejo de lo que la sencillez del relato nos permite ver. Hoy por hoy el Nican Mopohua es el documento guadalupano por excelencia. El Nican Mopohua es un ejemplo de inculturación. Se le escapó a la gente que estaba fuera, a los no indígenas, el darse cuenta de las implicaciones teológicas: la escena de Guadalupe es la escena del nacimiento de Huitzilopochtli: Coatlicue está a punto de hacer que el Sol nazca, explote, salga de ella y que las estrellas caigan (éstas no forman una corona como en el Apocalipsis, sino que están cayendo por el manto). El autor recurre a sus mitos pero les está dando una nueva interpretación: no hay sacrificio, pero sí hay encuentro con la divinidad.*

*El Nican Mopohua es un relato centrado en María, no en Cristo. Se trata de María, pero María la madre de Dios, o sea que de alguna*

*manera es Dios, es el rostro de Dios, es el mismo Dios que está saliendo al encuentro con un aspecto de su dualidad que nosotros no entendemos. Para nosotros todavía es un problema y no falta quien diga que nuestra gente es mariólatra, pero a fin de cuentas en la mente de mucha gente se trata de lo mismo, de un dios que era hombre-mujer en la tradición mexicana y no tiene por qué no ser Dios y María al mismo tiempo en la tradición cristiana.*

*El empuje de los jesuitas llevó a transformar a María de Guadalupe en un mito. Aquí no nos referimos a un mito como si se tratara de algo que no tiene fundamento histórico. Cuando empleamos aquí la palabra "mitificar" nos referimos a la tendencia que tenemos los seres humanos a sacar algo de su contexto y a colocarlo mucho más arriba de su dimensión original.*

*La Virgen María de Guadalupe se vuelve bandera de los jesuitas criollos, se vuelve bandera de Miguel Hidalgo y de José María Morelos y se convierte en un mito que no puede ser tocado, porque ahora María de Guadalupe es México. María se ha vuelto un elemento mítico intocable. Hemos hecho de la Virgen de Guadalupe un mito, la conocemos muy poco, la mayoría de nosotros no hemos leído la historia guadalupana ni la teología guadalupana, pero la defendemos al grado de morir por ella: ¿eso es precisamente un mito? ¿O acaso nuestra fe está cimentada en algo que no sea Dios mismo? Hay que saber en quién hemos puesto nuestra fe.*

**D**esde hace ya muchos años vengo trabajando sobre el acontecimiento de Guadalupe, tanto en mi tesis doctoral como en la práctica que tengo como maestro universitario de tiempo completo. De alguna manera el ser hoy por hoy un laico comprometido con la investigación de Guadalupe, me permite descubrir facetas interesantes, facetas nuevas de un fenómeno tan mexicano y tan complejo.

Es posible hablar de María y discutir de ella sin grandes problemas. Pero el tema de María de Guadalupe nos es especialmente sensible, toca fibras íntimas de nuestro ser mexicano.

Cuando uno se propone hacer una investigación doctoral, tiene que aprender a dudar de muchas cosas. A veces le pido a quienes me escuchan que piensen en lo que creen, que vean si están seguros de que aquello que creen realmente tiene fundamento teológico.

Mucha gente se pone muy nerviosa; se levanta y me dice: "¡Entonces usted no cree en la Virgen de Guadalupe!". Por el contrario, yo soy un creyente y mi vida está dedicada a tratar de entender un aspecto muy pequeño y muy limitado de lo que es el acontecimiento guadalupano. Si pretendo despertar curiosidad y si lo hago preguntándoles a ustedes acerca del papel de la Virgen de Guadalupe, no es porque yo dude, es porque, como Pedro, quiero estar preparado para dar respuesta a quien me pida razón de mi esperanza (1Pe 3, 15). Ustedes y yo tenemos esa tarea porque somos gente interesada en la teología.

Nuestra Iglesia y como me siento parte de ella puedo decir, nosotros, como Iglesia, hemos cometido el error de querer acallar las preguntas, en vez de suscitar y despertar inquietudes y actitudes de búsqueda en toda la comunidad, en los pastores y en los laicos.

La historia de la salvación significa caminar, no significa haber encontrado un puerto seguro al que se pueda regresar después de cada aventura, desliz o pecado a pedirle a la Virgen que nos ayude para no volver a caer.

Me parece que no hay que usar la devoción guadalupana sólo como remedio, y no porque no tenga algún valor ese tipo de religiosidad que viene de arriba y que cree en la presencia de intervenciones sobrenaturales que nos pueden transformar milagrosamente. Creo que Guadalupe y la devoción que inspira son mucho más que un remedio a los desmanes cometidos, como trataremos de verlo en este breve estudio.

He querido llamar a mi conferencia "Guadalupe: Rito, Teología y Mito", y desde ahora quiero decir que yo no voy a tomar partido sobre la autenticidad de las apariciones, de modo que por favor no estén esperando que yo vaya a decirles si se apareció el 12 de diciembre de 1531 o no, eso les va a tocar leerlo a ustedes y meditarlo en muchas horas de silencio y tomar una decisión acerca de los caminos de Dios. Creo que la actitud científica no es la de comprobar la historicidad de las apariciones sino simplemente afirmar que hay un acontecimiento guadalupano y que este tiene un sentido. Todos comprobamos que hay un santuario visitado por millones de personas, esto es un hecho. ¿Qué relevancia tiene para nosotros como mexicanos este acontecimiento guadalupano?

Muy brevemente digamos que Guadalupe es una construcción, hecha en un momento histórico, sobre algo que alguien vivió.

El señor De la Maza, un investigador guadalupano habla de que hubo cuatro "evangelistas", cuatro grandes narradores del hecho guadalupano, aunque yo no estoy muy de acuerdo en que sean cuatro los tales "evangelistas". Creo que es mejor hablar sólo de tres, puesto que el cuarto que él menciona, que es Francisco de Florencia en 1688, es demasiado repetitivo como para poder considerarlo un autor original, según la comparación con los evangelistas, que hace el señor De la Maza.

La teología protestante sobre todo con R. Bultmann y los liberales llegó a suponer que no era importante si Jesús de Nazaret existió históricamente o no; estamos diciendo que afirman que no es importante si había existido históricamente aquel a quien confesamos como el sustento de nuestra fe; dicen que lo importante es que se originó un movimiento, el cristianismo.

De modo similar hay gente que piensa que no es importante si María se apareció o no se apareció en el Tepeyac y que basta con decir que hay un hecho guadalupano. Yo creo que sí es importante saber qué ocurrió en 1531 y la teología tiene que recurrir a la historia y tiene que recurrir a la arqueología y tiene que recurrir a otras ciencias auxiliares para ver qué pasó en 1531, si es que algo pasó en la colina del Tepeyac en diciembre de aquel año.

## 1. RITO

Sabemos, a partir de las investigaciones históricas, que hubo un período de más de 100 años entre el momento en que se dice que ocurrieron las apariciones y los escritos que narran dichas apariciones.

Se menciona el año de 1531, curiosamente un final de año Trece Caña, que en el calendario náhuatl es el año que precede al año Uno Pedernal. Quienes están familiarizados con la mentalidad náhuatl sabrán que el año Uno Pedernal es un año consagrado al dios Huitzilopochtli y que en la "Tira de la Peregrinación", que se conserva en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, aparece como el año en que los aztecas dejan el lugar primordial, el lugar de las siete cuevas, y lo marcan como su primer año, el año de su salida de ese lugar primordial para empezar su aventura.

Podríamos hacer una interpretación teológica al darnos cuenta de que lo que ocurrió en Guadalupe a fines del año Trece Caña, ocurrió en vísperas de un año (el Uno Pedernal) que recuerda el

inicio de la gran aventura del pueblo náhuatl, es decir, este nuevo acontecimiento anuncia el inicio de una nueva aventura para el pueblo naciente. Se nos permite hacer pues una segunda lectura hasta en la misma fecha.

Entre el año 1531 y el año 1648 en que tenemos ya un texto escrito en español sobre la historia de las apariciones, publicado por el Pbro. Miguel Sánchez, del Oratorio de San Felipe, hay más de 100 años, pero no son de un silencio total. Hay algunas evidencias de que algo está ocurriendo en Guadalupe ¿Qué está ocurriendo? Yo lo englobo bajo el título: Ritos.

En primer lugar sabemos que en esos 100 años se construyó primero una ermita y después un templo: No tenemos una evidencia arqueológica contundente, pero han sido encontrados restos de lo que parece haber sido la ermita anterior a la construcción del primer templo. Las construcciones posteriores en el Tepeyac nos son más conocidas hasta el presente.

Por otra parte tenemos noticias constantes de que se obraban milagros en ese sitio.

Sabemos que hubo un conflicto serio entre el segundo Arzobispo de México, el dominico fray Alonso de Montúfar y los religiosos franciscanos, encabezados por su provincial, fray Francisco de Bustamante, por razones diversas y no sólo por lo que ocurría en Guadalupe, pero también el culto guadalupano va a sufrir las consecuencias de esta discusión entre los religiosos y el Arzobispo. No son cosas nuevas los pleitos en la iglesia, y en México desde los mismos inicios de la evangelización se da un conflicto muy grave entre los primeros franciscanos, que quieren una iglesia pobre, de religiosos, de la que ellos evidentemente se consideran los prototipos, y los arzobispos que empiezan a darle cada vez más apoyo al clero secular. Hubo conflictos primero entre las distintas órdenes religiosas y posteriormente entre el clero secular y el regular. Esto dio pie a una controversia que, por otra parte, se convierte en una de las informaciones más antiguas que tenemos sobre el santuario de Guadalupe.

De las informaciones jurídicas de 1556 se pueden sacar conclusiones muy diversas. Por ejemplo, en ellas basa don Edmundo O'Gorman su tesis de que el fenómeno guadalupano fue creado por los españoles con fines de evangelización.

Lo que por ahora nos queda claro es, pues, que existió esa controversia en la que se dijeron muchas cosas: que la imagen de Guadalupe había sido pintada por un indígena de nombre Marcos,

que era una pintura reciente, etc., creció tanto esta discusión que de hecho en los anales indígenas hay dos fechas, en unas crónicas se habla de que la aparición ocurrió en 1531 (en 1530 en algún caso, seguramente por equivocación) y en otros se dice que fue en 1555-1556 (los años de las controversias).

Históricamente lo que sabemos más allá de la controversia es que para 1556 el templo, o la ermita, que estaba ahí dejaba dinero, de otra manera no se explica una discusión tan seria sobre ese asunto. El Arzobispo Montúfar tuvo un pleito grave porque él fue acusado de que estaba más interesado en el dinero que en la situación de la iglesia. Era una manera de desacreditar no sólo al Arzobispo sino al clero secular que quería sus propias casas y grandes templos, mientras los franciscanos se presentaban como pobres y humildes, de parte de los indígenas, sin requerir diezmos extra. Esta controversia hay que entenderla con estas acotaciones.

Además de esto sabemos que para 1570 el Rey pide al Virrey Almanza que vea cómo tuvo origen esto de Guadalupe, y llega a México un fraile jerónimo español, fray Diego de Santa María, que viene a hacer una investigación sobre la Virgen de Guadalupe porque supone que se están quedando en México con el dinero que los españoles mandaban a la Virgen de Guadalupe en Extremadura. Supone que gente del Tepeyac está reteniendo dichos donativos aquí en México. El fraile jerónimo que hace la investigación envía cartas con diversas instrucciones, de hecho tenemos dos extractos de sus cartas en las que dice cómo hay que fundar, qué hay que hacer, y además que hay que quitar la confusión debida al uso del mismo nombre, etc.

Los frailes jerónimos quieren administrar los recursos de Guadalupe y por eso le piden a Virrey Almanza que prosiga la investigación. Él manda decir al Rey que parece que allá por 1540, él habla de hace unos 30 años, hubo un milagro a una persona que se salvó de un accidente de caballo, invocando a la Virgen de Guadalupe y que de ahí inició la devoción.

En 1570, pues, ya no es evidente para los españoles de dónde se originó la devoción a la Virgen de Guadalupe en el Tepeyac. Sin embargo Almanza incluso llega a decir que el dinero que se obtiene de esta ermita se podría utilizar para tal o cual cosa.

Guadalupe del Tepeyac está a la entrada del camino de Veracruz a la ciudad de México, en lo que fue el camino más importante hasta el siglo XIX en México. Todo el comercio, toda la plata mexicana



pasaba por ahí. En el siglo XVI los virreyes se detenían en Guadalupe esperando que les prepararan la entrada a la ciudad de México. Se hacían visitas a Guadalupe, a veces escrita con una "H" inicial en vez de la "G".

¿Qué sabemos en la parte de Ritos? Que en el siglo XVI esta ermita llega a ser importante y que está en un punto estratégico, que se llega a hablar y a discutir acerca de ella y que historias de milagros, que después serán recopilados en la narración (Nican Motecpana), son asociadas a la imagen, al lugar y a la fuente de agua.

Los milagros no siempre están asociados a la imagen de Guadalupe ya que hay milagros asociados a la vista del lugar. Esto refleja mucho la mentalidad tanto de los españoles del siglo XV y del XVI como de los indígenas: los lugares son sagrados de por sí, no importa tanto lo que ahí ocurra o el escuchar lo que ahí se diga. Para muchos es más importante estar en el templo que escuchar la Palabra de Dios o la predicación, y de esto hay testimonios antropológicos de que sigue siendo así, por ejemplo en Bolivia hay indígenas aymara que caminan kilómetros para ir a pararse afuera de un templo en una fiesta patronal. Un misionero belga, conocido mío, me preguntaba por qué no entran a escuchar la misa si ya caminaron tantos kilómetros; pues porque para ellos eso es lo de menos, la acción sagrada explota, emana, brota de aquel lugar sagrado; no son las palabras del sacerdote sino es el lugar mismo lo que es sagrado y por lo mismo basta con estar ahí o verlo de cerca.

La fuente es también lugar sagrado. Sabemos que algunos indígenas se bañaban e incluso bañaban a sus niños en esa fuente que hoy llamamos "el Pocito".

Actividades de culto con todo lo que le rodea, lo que llamamos los ritos, están plenamente atestiguadas en los primeros cien años: templo, misas, limosnas, visitas, relatos de milagros, etc. Vemos, pues, que sí hay información abundante, de modo que se equivocan los que en años posteriores dicen que no hay datos de la tradición de Guadalupe: sí tenemos muchos datos, aunque no tengamos aún el relato de las apariciones o una teología guadalupana.

Incluso tenemos dos testamentos a favor de Guadalupe, aunque es preciso decir que hay dudas si se refieren a la del Tepeyac o a la de Extremadura.

Recientemente se ha hablado del "códice 1548", aunque yo todavía tengo que ponerlo entre signos de interrogación, no nada más por toda la discusión científica que hay en torno al susodicho código,

sino porque yo en lo personal no he estudiado el asunto y dependo totalmente de una publicación hecha en la Enciclopedia Guadalupeña a la que, como mexicano quisiera creer porque esto haría que una tesis mía, una investigación mía se confirme, pero como científico no puedo aceptar sin los estudios especializados. Es necesario que este códice sea puesto al alcance de cualquier crítico que pueda estudiar el papel, las marcas de agua, estudiar lo que pudiera haber sido la doble tinta, el por qué de la doble firma, etc.

Es interesante que, aunque el códice fuera de 1548, no significaría ningún avance en la teología guadalupana. Lo único importante sería que la tradición de las apariciones estaría atestigüada cien años antes del escrito de Miguel Sánchez. Con todo, el códice no es un escrito teológico, aunque sí conectaría a Antonio Valeriano con Bernardino de Sahagún, algo que ya era sostenido por la tradición y comúnmente aceptado. Lo novedoso estaría no en lo que dice sino en que se hable de apariciones de Guadalupe en 1548. No se hablaba de apariciones, no teníamos textos que hablaran de apariciones de la Virgen de Guadalupe, habías autores, como Cervantes de Salazar o datos sobre la controversia, de la que ya hablamos, que mencionan la ermita y la imagen, y se llega a mencionar que había ahí actividad como en cualquier otro templo. Por su parte Bernal Díaz del Castillo habla de Guadalupe de Tepeaquilla o sea, del Tepeyac y aún en el mismo prólogo del Nican Mopohua no se sabe si Guadalupe es la imagen o es el lugar.

Esta ambigüedad va a seguir durante mucho tiempo hasta que aparece este escrito, el Nican Mopohua, en 1648 ó 1649, en donde leemos que un tal Juan Bernardino habla específicamente de que la imagen va a ser llamada "Guadalupe", con los problemas que esto trae a los estudiosos; que no ven cómo un indígena náhuatl use sonidos que no existen en su propia lengua, asunto que, por supuesto, no puede pasarse por alto.

Antes de llegar a eso podemos añadir que además tenemos testamentos, incluso de indígenas, de la segunda mitad del siglo XVI, por lo que sabemos entonces que la tradición de Guadalupe también había llegado a los indígenas, era importante para ellos.

Tenemos el informe del P. Antonio Freyre (1570) que ya está trabajando en esta ermita cuando se están haciendo los informes para el Arzobispo Montúfar.

Encontramos también entre los testigos a Bernardino de Sahagún (1575-77 y 1585), quien asocia el Tepeyac con toda la

tradición franciscana de que había una divinidad prehispánica en este lugar: "Teotenatzin", "Tonantzin" o "Ichpochtli"; también tenemos las cartas de Diego de Santa María (1574-1575), -el fraile jerónimo ya mencionado por los pleitos de dinero-, al Virrey Martín Enríquez de Almanza quien envía en 1575 una carta al Rey sobre la investigación que le había pedido en torno a lo de Guadalupe, etc.

Durante todo el siglo XVI hay datos, todos los mencionados y además anales indígenas, el relato de un corsario inglés, Miles Philips (1582), que fue atrapado y pasó por Guadalupe en su camino hacia México, y quedó impresionado por la riqueza, las lámparas y, curiosamente, por la 'estatua' de Guadalupe (para alguien que viene de fuera la imagen es hermosa, pero una estatua de bulto, hecha de plata pura, parecía más preciosa; sabemos que esa estatua había sido donada por Don Alonso de Villaseca, uno de los hombres más ricos de su época, propietario de muchas minas de plata; estatua que muy probablemente después fue fundida para usarla en obras de embellecimiento del Templo).

Un poco después, en 1585, aparece la obra de Antonio de Ciudad Real que era secretario de fray Alonso Ponce, nombrado Comisario General de los franciscanos de la Nueva España en 1584. Cuando llegó el Padre Comisario a revisar cómo andaban los franciscanos, los del centro del país no lo quisieron recibir, por lo cual anduvo el pobre señor viajando de monasterio en monasterio, siempre medio corrido, pero en uno de sus andares, afirmó su secretario, pasaron por el lugar en que antiguamente se veneraba a "Ixpuchtli". Es de notar que no hay un sólo nombre, se le llama Tonantzin, Ixpuchtli (Ichpochtli) o Teotenatzin. Según algunos había en el Tepeyac un santuario prehispánico, lo cual no es inmediatamente evidente porque "Tonantzin" no es un nombre para ninguna diosa náhuatl, es un título genérico, eso sí es evidente, pero no hay en los códices alguna mención frecuente o alguna imagen de "Tonantzin". Se ha tenido que hacer todo un rodeo para llegar hasta Coatlicue, se buscó una serie de nombres asociados a una divinidad, pero no era evidente que hubiera una diosa Tonantzin y menos que hubiera un santuario dedicado a ella en el Tepeyac. Recientemente Noguez, en su investigación, encontró un códice muy posterior en el que aparecen unos pequeños dibujos y en esos dibujitos llega a reconocer que muy probablemente están representando un ídolo que estuvo ahí. No es un caso igual al de Chalma, porque en Chalma se encontraron

las piedras del ídolo. En el Tepeyac no tenemos pruebas arqueológicas de un santuario prehispánico.

Más adelante está Juan Suárez de Peralta (hacia 1589) quien escribe básicamente lo mismo que ya conocemos por otros testigos.

A propósito de otro hecho podemos ver cómo se va despertando un segundo elemento. Se trata de lo aportado por una persona que se dedica a hacer placas metálicas para hacer estampitas. A este orfebre belga le habían pedido hacer estampitas para la nueva construcción que quiere el Obispo Pérez de la Serna, y en las placas, que se conservan hasta hoy, aparece, a los lados, una colección de milagros que son básicamente los mismos que están reseñados en el "Nican Motecpana", o la narración de los milagros que está compendiada por Lasso de la Vega en 1649. Esto quiere decir que respecto al Tepeyac, además de decir que ahí se celebraban misas, se fue desarrollando una tradición de milagros, por lo que no se trata ya de un santuario más, sino de un santuario importante, milagroso. Se le comienza a asociar con algo más grande que cualquier otra iglesia y eso que todas las iglesias de la Nueva España tenían algún santo, algún milagro, alguna devoción o reliquia especial, sin embargo la de Guadalupe pronto les fue tomando la delantera.

Si avanzamos en el tiempo vemos que Torquemada no añade nada nuevo, mientras que Chimalpahin, que es muy exacto para muchas cosas, indica, como de paso en su Sexta Relación, que las apariciones fueron en 1556. Por lo tanto parece haber confusiones respecto a la fecha, como se puede ver también en otros autores.

La mayoría de estos datos es acerca de lo que he llamado "ritos", y están compendiados en el libro "Documentos guadalupanos", de Xavier Noguez, publicado por el Fondo de Cultura Económica (México, 1993), un libro excelente en mi opinión. Es una magnífica colección sobre documentos guadalupanos, aunque hay que reconocer que le debe mucho a quienes publicaron colecciones de documentos antes que él, como el P. Lauro López Beltrán y otros más que hicieron este tipo de trabajo, pero Noguez tiene la ventaja de poder incorporar unos más.

A pesar de algunas reservas me parece que el libro de Stafford Poole, "Our Lady of Guadalupe" (1996), es también excelente en cuanto a la investigación de fuentes, todas apuntando en la misma dirección: hay una actividad ritual en el Tepeyac, pero no hay teología todavía. Esto es interesante para los que hacemos pastoral,

pues nos manifiesta que la gente ya se había acercado a María antes de que los teólogos le pudieran dar muchas explicaciones.

En 1648 apareció el primer libro que podemos considerar como una interpretación teológica del evento de Guadalupe, lo cual nos introduce a nuestro segundo punto.

## 2. TEOLOGÍA

Hasta este momento hemos visto cómo la historia nos dice que existía en el Tepeyac un santuario muy importante con el cual se asociaba la consecución de milagros. En 1648 el P. Miguel Sánchez, del oratorio de san Felipe Neri, publica un libro, con el extenso título: "Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe, milagrosamente aparecida en la Ciudad de México, celebrada en su historia con la profecía del capítulo doze (sic) del Apocalipsis". En este libro el P. Miguel Sánchez tiene una intención teológica muy clara, mostrar, con el pretexto de Guadalupe, que México es un lugar tan digno como cualquier otra tierra de cristianos y por lo tanto que los criollos españoles nacidos en México, son tan capaces de llevar asuntos políticos como los peninsulares. María es referida dos veces en su libro como "la criolla". A los ojos del P. Sánchez santa María de Guadalupe no es india sino criolla y desde el prefacio compara a María con la mujer del capítulo 12 del Apocalipsis. Esta mujer, a la que los Padres de la Iglesia identifican a veces con la misma Iglesia y a veces con María es para el P. Sánchez la Virgen de Guadalupe en la Ciudad de México. Es decir, él habla de la Virgen de Guadalupe para poder hablar al mismo tiempo de la Ciudad de México. Se trata de una agenda política y teológica. Es toda una elaboración, nada fácil de seguir por su estilo barroco; es como ir a la iglesia de Tepozotlán y seguir cada una de las líneas doradas tratando de encontrar un final. ¡No hay final en el barroco! Citas y más citas como queriendo mostrar todo el esplendor del conocimiento humano. Autores, textos, libros, numerología, simbología, se van sobreponiendo en el intento de conectar las cosas más dispares que uno pueda imaginar. Por ejemplo, la media luna que está a los pies de la Virgen es símbolo de la ciudad, pero simultáneamente la luna es símbolo del agua y como para 1648 ya habían sacado en procesión a la Virgen de Guadalupe para evitar las inundaciones de la ciudad, le parece al P. Sánchez que por eso María está de pie sobre la luna. Para el P. Sánchez lo escrito en el

Apocalipsis acerca de la mujer con la luna bajo sus pies, era un signo de una realidad más profunda, a saber: ¡la mexicana! La guadalupana está de pie sobre la luna (o sea, sobre las aguas) deteniendo la amenaza constante de inundaciones que sufría la ciudad de México.

Hay que entender que en épocas de sequía la guadalupana no funcionaba muy bien, entonces había que sacar a nuestra Señora de los Remedios, ella sí era muy buena para las sequías mientras que nuestra Señora de Guadalupe lo era para las inundaciones. Por graciosa que nos parezca, esa era la mentalidad de la época.

En un momento dado, Miguel Sánchez dice que no encontró papeles, en lo cual se han basado los antiaparicionistas para decir que él inventó la historia de las apariciones, sin embargo dos líneas más abajo dice que no encontró papeles en el archivo, lo cual no es de extrañar pues en 1531 no había cabildo, más aún, todavía no había Catedral. Lo que dice es, entonces, que no encontró en la Catedral ningún papel oficial por lo que consultó a los indígenas, sus cantares, y añade que de esos sí encontró muchos. Como comenta muy atinadamente el P. José Luis Guerrero, desgraciadamente nunca mencionó cuáles son los cantares o datos indígenas que encontró. Por eso nosotros no sabemos qué vio él, pero sí sabemos que él tiene un papel indígena, algún documento que le han dado los indígenas y que funciona como un prototexto, como un "urtext", siguiendo la ya mencionada comparación de De la Maza con los evangelistas. Así como durante muchos años decían los expertos que había un texto primitivo subyacente a los evangelios sinópticos y lo buscaban afanosamente, suponiendo que de ese prototexto se habían desprendido los textos que conocemos, así se supone ahora que a la base de los escritos guadalupanos que conocemos podría haber un texto común al que ya no tenemos acceso.

Tras leer a Miguel Sánchez queda la impresión de que él estaba leyendo algo, pero ¿qué pudo estar leyendo este autor para fundamentar su defensa política? Me parece legítimo suponer que él leyó el Nican Mopohua, o una tradición indígena muy cercana al Nican Mopohua que nosotros tenemos. En el Nican Mopohua desde hace mucho se han descubierto diversas etapas redaccionales, siendo también en esto similar a la confección de los evangelios.

Si hablamos de evangelistas guadalupanos, me parece que Miguel Sánchez tendría que ser Mateo, porque constantemente está mirando hacia atrás, como Mateo que habla de Jesús como

cumplimiento de las profecías del pasado. Miguel Sánchez vuelve su mirada hacia atrás, al Apocalipsis, a lo que decían los Padres, a los símbolos, para demostrar su tesis de que México es un pueblo elegido; elección comprobada con la aparición de María de Guadalupe, el milagro venido de lo alto.

El Nican Mopohua fue publicado por Lasso de la Vega en 1649, en una envoltura mayor. Este relato brilla por su sencillez y su falta de adornos, lo que nos hace suponer que debe ser anterior ciertamente a lo escrito por el P. Sánchez. Desde mi humilde perspectiva me atrevo a decir que es una obra que viene de alguien que tiene una mentalidad indígena por lo cual Lasso de la Vega difícilmente pudo haber escrito algo así. Luis Lasso de la Vega, capellán del santuario del Tepeyac desde 1647, quien un año después curiosamente dice, en el libro de Miguel Sánchez, que se siente un Adán dormido porque no ha escrito nada, publica cinco meses más tarde, el Hueitlamahuitzoltica (La gran maravilla). Dice que él escribió en náhuatl, pero la calidad del idioma hace difícilmente creíble que esta narración hubiera sido escrita por un extranjero. Incluso Berra y Tanco, que va a ser el tercer evangelista, llega a dejar entrever que a la gente le resultaba difícil de aceptar que Lasso de la Vega fuese el autor de este relato.

Tenemos un "Marcos" que es el mismo Nican Mopohua, mucho más sencillo, pero con una teología mucho más compleja para nosotros porque se expresa en un idioma, el náhuatl, que nos es ajeno. Además se trata del náhuatl de finales del siglo XVI o principios del XVII. Aún leído por los expertos actuales se corre el riesgo de hacer interpretaciones que a lo mejor el autor original jamás soñó. Hay quien hace del mensaje del Nican Mopohua, bandera para la teología feminista, la teología de la liberación, o para otras corrientes teológicas, descuidando que es preciso compararlo con la literatura náhuatl de su época.

¿A qué llegamos en este punto? A constatar que tenemos a un "Mateo" (Miguel Sánchez) que hizo una elaboración teológico-política, patriótica, que durante muchos años va a ser la más importante para la tradición guadalupana. Esta teología de elección, según la cual Dios nos favorece en la presencia de María, va a ser transmitida no en el texto de Miguel Sánchez, porque es demasiado largo, sino en el resumen que hizo el jesuita Mateo de

la Cruz. Esa versión sintética de los criollos, va a ser la dominante por muchos años en México.

El Nican Mopohua estuvo relegado, como Marcos frente a Mateo. Miguel Sánchez, o la síntesis de su obra hecha por Mateo de la Cruz, va a estar muy presente con su visión teológica política. Esto explica por qué algunos estudiosos serios llegan a pensar que la Virgen de Guadalupe es un invento nacionalista criollo. Estas críticas tienen su fundamento, aunque hay que añadir que no leyeron los tres "evangelios" sino uno solo, la versión político-patriótica que nos trasmite el P. Sánchez.

En el Nican Mopohua no hay ninguna pretensión patriótica, lo que hay son símbolos indígenas, hay idioma indígena y hay, lo que espero mostrar en mi trabajo doctoral, un gusto por la inculturación, una 'probadita' de lo que podía ser una teología inculturada. El autor del Nican Mopohua es una persona muy educada, que conoce la literatura de la época, y hace una reelaboración del acontecimiento guadalupano. No describe detalles históricos, como Marcos tampoco tomó el dictado de lo que Jesús hizo y dijo, sino trasmitió su visión teológica, su confesión de fe. El autor del Nican Mopohua, probablemente Antonio Valeriano u otro autor del Colegio de Santa Cruz, no está haciendo un libro de historia acerca de lo que ocurrió en el Tepeyac. Nuestros indígenas no estaban interesados en la historia como lo estamos nosotros ahora. El autor del Nican Mopohua, nuestro "Marcos", está tratando de dar un mensaje, un mensaje mucho más complejo de lo que la sencillez del relato nos permite ver. Hoy por hoy el Nican Mopohua es el documento guadalupano por excelencia.

El tercer "evangelista", al que yo compararía con Lucas, es Luis Becerra y Tanco. Este bachiller y presbítero estuvo frente a las informaciones jurídicas de 1666; conocía cantares, tenía documentos indígenas, un mapa del que llega a hablar, aunque no estemos seguros de cuál se trata. Becerra y Tanco conecta el texto indígena (Nican Mopohua) con Valeriano, a quien llama "Juan" Valeriano, en vez de "Antonio", y nos da una serie de datos, como Lucas lo hace a Teófilo en el tercer evangelio. Becerra y Tanco parece querer decirnos: "yo no soy elegante como Miguel Sánchez, no vengo a adornar las cosas, simplemente les voy a platicar por orden lo que creo que es importante sobre Guadalupe". Así escribe su obra "La Felicidad de México", que no se llamaba así originalmente, pero al ser editada se le puso ese nombre. Becerra y Tanco trata de conectar



los datos en una historia y es el primero, en 1666, en darse cuenta de problemas tales como el nombre de Guadalupe. Becerra y Tanco vive ya en una época en la que el santuario de Guadalupe ha adquirido ciertas connotaciones y él quiere poner de relieve una connotación salvífica general, por lo cual insiste en el elemento indígena en cuanto tal, no en la defensa de los indígenas. Insiste, por ejemplo, en el hecho de que María habla en el idioma de su interlocutor indígena y quiere que el mensaje llegue a los indígenas, etc. Anteriormente Miguel Sánchez minimizó este acento indígena y no le dio importancia, aunque lo llega a mencionar. Becerra y Tanco nos menciona datos, que podríamos calificar de íntimos, como el nombre de la esposa de Juan Diego, Lucía, de quien además informa que había muerto antes.

En estos tres 'evangelistas' hay tres intenciones teológicas distintas, y en mi opinión la obra de cada uno tiene una connotación especial destinada a un público específico.

No puede uno querer leer el Nican Mopohua como libro de historia, pues nos meteríamos en problemas muy graves, por ejemplo, si el Nican Mopohua fuese un libro de historia, resultaría que Juan Diego, ese indígena sencillo, muy probablemente macehual, de pronto es capaz de dirigir discursos que solamente los sacerdotes, los nobles, la gente de la aristocracia podría haber elaborado. ¿Cómo salir del enredo? No faltará quien diga que Juan Diego es un noble, como lo dicen algunos investigadores actuales, porque si es preciso aceptar el relato como histórico en sus detalles, y si las palabras atribuidas a Juan Diego son sus exactas palabras textuales, entonces Juan Diego no era un macehual o la idea que tenemos de los macehuales está equivocada, porque dichas palabras sólo pueden ser de un noble. Desde esa óptica Juan Diego tiene que ser un noble, más aún, se le empieza a pensar como un noble texcocano, porque Texcoco es el lugar tradicionalmente relacionado con la sabiduría tolteca; ahí pudo aprender los huehuetlatolli, los cantos de los antepasados, lo que le haría una persona educada, capaz de decir los discursos que se le atribuyen en el relato. Se dice, incluso, que hay por ahí unos documentos de unas herederas de Juan Diego que se metieron de monjas allá en el siglo XVIII, lo cual habla de su noble origen. A mí me parece que esta es una hipótesis muy compleja, surgida por el afán de leer el Nican Mopohua como si fuera un libro de historia. Es mucho más sencillo aceptar que el que escribió las palabras atribuidas a Juan Diego y el relato en su

conjunto, sí era una persona educada ya en un colegio, sí era una persona que conocía los cantares de los antepasados. No podemos ignorar la importancia de la tradición oral. Por ejemplo nosotros tenemos dos versiones del mismo huehuetlatolli, en las que constatamos que había una buena memoria que conserva lo esencial pero se permiten cambios en lo accidental. Podemos basarnos en esa tradición oral de los indígenas para todo el acontecimiento guadalupano, pero hay que distinguir entre los elementos esenciales y los elementos que cambian. La tradición oral, no es una transmisión rígida y textual de lo mismo, lo que hay es una cadena, una serie de elementos clave que van tejiendo la trama; pero puede haber variaciones, y hay ciertamente una creciente elaboración teológica. Me atrevo a decir que hay una elaboración teológica a pesar de las palabras que utiliza Juan Diego y que a nosotros nos suenan como expresiones de gran sencillez, como el ir a que lo contarán en la doctrina o el referirse a sí mismo como mecapal, ala, cola, etc. Estas expresiones nos parecen denotar la conciencia que tenía Juan Diego de ser un pobre cuya dignidad ha sido pisoteada. Sin embargo tenemos testimonios escritos, conservados por Sahagún, de que esas son exactamente las palabras que diría un príncipe mexicana cuando se le informaba que iba a ser coronado como emperador. Notémoslo bien, cuando le decían a un noble que por razones hereditarias a él le correspondía ser el emperador azteca, ese gran dignatario a quien no se le podía siquiera mirar, empezaba a disculparse diciendo que él era sólo un mecapal, cola, excremento, etc. ¡Son las mismas palabras atribuidas a Juan Diego! y eso es fácil de explicar reconociendo que son palabras que, quien las está escribiendo, las ha escuchado, porque forman parte de una tradición compartida. El autor está evidentemente tomando estos elementos de su tradición.

Incluso podemos pensar que la misma fecha de la aparición, 12 de diciembre de 1531, está tomada más por razones teológicas que por certezas históricas, aunque no podamos negar la posibilidad de que los eventos hayan tenido lugar en esa fecha. Para un lector europeo el 12 de diciembre era el solsticio de invierno, ya que estamos hablando de una fecha anterior a la reforma del calendario gregoriano, por lo que había un desfase de diez días y así el 12 de diciembre era en realidad el 22 de diciembre actual, pero el autor no está pensando en lectores españoles, sino en indígenas. Él está hablando de una fecha que inicia el crecimiento de las horas de luz,

la victoria del sol, un evento astronómico. Además sitúa el acontecimiento al amanecer, una de las horas favoritas para los sacrificios humanos, una hora consagrada a los dioses por el derramamiento de sangre. No es un mexica escribiendo para mexicas, pues aunque hay elementos que permanecen, la lógica ha cambiado.

Hay elementos en el relato que sólo se comprenden en la mentalidad indígena: los pájaros, el "coyoltotl" y el "tzinitzcan", el lugar "por donde nace el sol", el tipo de árboles y el hecho de que la aureola brillara como el "tlazochalchihuitl", una piedra sin valor para los españoles, pero muy valiosa para los indígenas que la colocaban incluso en la boca de sus muertos.

Descubrimos a un autor indígena que ya asimiló el modelo, el estilo de la narrativa occidental, pero que está escribiendo "desde dentro", desde su propia cultura, por lo que me atrevo a decir que el Nican Mopohua es un ejemplo de inculturación. Se le escapó a la gente que estaba fuera, a los no indígenas, el darse cuenta de las implicaciones teológicas: la escena de Guadalupe es la escena del nacimiento de Huitzilopochtli: Coatlicue está a punto de hacer que el Sol nazca, explote, salga de ella y que las estrellas caigan (éstas no forman una corona como en el Apocalipsis, sino que están cayendo por el manto). El autor recurre a sus mitos pero les está dando una nueva interpretación: no hay sacrificio, pero sí hay encuentro con la divinidad.

La "divinidad", o el personaje divino a quien se llama "la Señora", no aparece sentada, mientras que los dioses y señores son representados siempre sentados. María de Guadalupe está de pie, lo que ha llevado a los que han hecho teología sobre el Nican Mopohua a hablar sobre familiaridad. Para un mexica prehispánico esto no hubiera sido posible, de modo que tenemos que decir que el autor ha asimilado la idea cristiana de cercanía y familiaridad, pero le da todo el sabor indígena, no habla en forma abstracta sin con expresiones que le son propias, junta su pensamiento indígena con la lección cristiana que ha escuchado.

Lo más interesante, y creo que es una parte que también se nos escapa, es que mucho de lo que está expresado como mariología es al mismo tiempo teología. María es una forma de Dios, por lo que el intento de relacionar a María con Cristo a través de una partícula del texto náhuatl, que denotaría que María va a enseñar su amor personal que es Cristo, parece un intento extemporáneo. En 1531 la mayoría de la gente creería más bien que el amor de María era

tan fuerte que se iba a materializar como persona. El Nican Mopohua es un relato centrado en María, no en Cristo. Se trata de María, pero María la madre de Dios, o sea que de alguna manera es Dios, es el rostro de Dios, es el mismo Dios que está saliendo al encuentro con un aspecto de su dualidad que nosotros no entendemos. Para nosotros todavía es un problema y no falta quien diga que nuestra gente es mariólatra, pero a fin de cuentas en la mente de mucha gente se trata de lo mismo, de un dios que era hombre-mujer en la tradición mexicana y no tiene por qué no ser Dios y María al mismo tiempo en la tradición cristiana.

Después de estos comentarios quisiera volver a decir que meternos al Nican Mopohua es meternos a estudiar una teología más rica de lo que habíamos pensado y al mismo tiempo muy compleja porque es necesario tratar de entender la narración con las categorías de su época y no con las de nuestra época.

Hoy en día mucha gente está haciendo estudios sobre el Nican Mopohua, sin embargo hay que tener cuidado para no inventar lecturas teológicas que no están contenidas en el texto, como ocurrió con la lectura teológico-política que hizo Miguel Sánchez en 1648.

El riesgo es real. Por ejemplo, en la lectura que hace Leonardo Boff desde su perspectiva de la teología liberación, muy interesante por otra parte, vemos una lectura tendenciosa, porque hace una apropiación de Guadalupe en la que insiste en el papel del pobre, del marginado, pero deja fuera, sin ninguna explicación, toda una serie de elementos. Estos elementos se contraponen a la eclesiología que tiene Boff antes de escribir su libro, de modo que pasa por alto el hecho de que la Virgen misma manda a Juan Diego ir a buscar la cooperación del obispo y el hecho de que es el Obispo quien tiene que certificar el mensaje; Juan Diego iba a la doctrina, tras la aparición jamás pone en duda su obligación de cumplir con lo que le pide el Obispo, y más tarde en el relato busca un sacerdote para auxiliar a su tío, etc. Este elemento, que podemos llamar "clerical" está también presente en el Nican Mopohua. El autor, sea en el siglo XVI o en los inicios del XVII, no duda del papel que tiene la iglesia institucional. Tal vez a Boff este aspecto no le resulte atractivo, pero así, al dejar de lado partes del texto sin ninguna justificación, es como surge el problema de algunas lecturas teológicas, en las que se toman las partes del texto que nos acomodan y se pasan por alto las que no nos gustan.

### 3. MITO

He hablado someramente del rito y de la teología, ahora quiero decir algo del mito de Guadalupe.

En mil setecientos treinta y tantos, la Ciudad de México estaba asolada por inundaciones y por la enfermedad comúnmente llamada "la plaga". Las autoridades decidieron nombrar a Santa María de Guadalupe patrona de la ciudad, después de haber intentado recibir el apoyo celestial con procesiones de diversas imágenes. ¿Qué ocurrió? Que la plaga no cesó, de modo que escribieron a todas las diócesis de México para que también la hicieran su patrona, a ver si así intercedía librando a la ciudad del mal. Las diócesis respondieron que estaban dispuestas a nombrar a María de Guadalupe como su patrona y concurrentemente la plaga llegó a su fin. La Virgen de Guadalupe fue reconocida como patrona de todo el país, y a partir de entonces se volvió la "mera buena", con el decidido apoyo de los jesuitas que tenían confianza en que la naturaleza humana haría del sincretismo un paso hacia la fe auténtica, a diferencia de otras órdenes religiosas, menos optimistas al respecto.

El empuje de los jesuitas llevó a transformar a María de Guadalupe en un mito. Aquí no nos referimos a un mito como si se tratara de algo que no tiene fundamento histórico. Cuando empleamos aquí la palabra "mitificar" nos referimos a la tendencia que tenemos los seres humanos a sacar algo de su contexto y a colocarlo mucho más arriba de su dimensión original. Podríamos servirnos de un ejemplo, ya no tan reciente pero todavía bien conocido, como fue el asesinato del candidato presidencial Luis Donaldo Colosio, en 1994. Para mucha gente, México sería otro, se habrían resuelto todos nuestros problemas si no hubieran matado al Lic. Colosio. De esta manera Colosio deja de ser un ser humano y se empieza a volver una bandera política de un grupo hasta que llega un momento en que se le empieza a "mitificar", a convertir en el redentor de todos los males, el salvador, la figura mesiánica. En diferentes lugares y tiempos ocurren fenómenos similares, se saca a una persona o un acontecimiento de su contexto y se le empieza a atribuir poderes cada vez más altos, más sobrenaturales. En adelante es necesario darse a la tarea de que nadie toque al mito. Pongamos otro ejemplo. Los herederos de la revolución mexicana no pueden echarse para atrás en la reforma agraria, pues cualquier

paso atrás de un gobierno que se califique a sí mismo como revolucionario se interpretaría como una traición a la Revolución, a pesar de que para los jefes de la misma tal vez eso fuera más o menos marginal, o sólo de interés para algún grupo particular. Sin embargo se considera el ejido como una conquista de la Revolución y ahora es parte del mito, que aunque no funcione, en la práctica es intocable.

La Virgen María de Guadalupe se vuelve bandera de los jesuitas criollos, se vuelve bandera de Miguel Hidalgo y de José María Morelos y se convierte en un mito que no puede ser tocado, porque ahora María de Guadalupe es México. Aquí podríamos hablar de todo un proceso iconográfico que valdría la pena que se tomaran el tiempo y la molestia de consultar para ver cómo aún gráficamente la Virgen de Guadalupe se va convirtiendo en México, y no sólo en México, sino en lo mejor de México. La única realidad que unía a un país tan diverso como México era María, es por eso que María no puede ser criticada. Estamos hablando de la mexicanidad reinventada por el nacionalismo de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. En 1900 no hay un solo México, no existe México como país, puesto que lo que contaba era sobre todo la ciudad de México, que por otra parte era bastante más pequeña que la ciudad que conocemos; el norte y el sur del país son lugares remotos de poca importancia para el centro. Para quienes buscaban una identidad nacional era necesario un símbolo de alcance nacional, ese símbolo mítico es la Virgen de Guadalupe, quien entonces no puede ser tocada. Cuando la historia falla es necesario echar mano de un símbolo al que hay que defender a toda costa. Lo racional cede ante lo emocional: el texto y su teología empiezan a bajar a un segundo lugar y empieza a subir la imagen, pero no como icono sino transformada en bandera de lo sobrenatural, con graves riesgos teológicos. Se vuelve más relevante saber si hay imágenes en los ojos de la Virgen, cómo aparecen las tramas áureas, cuáles son las posiciones estelares y otros asuntos semejantes. Esta exaltación de lo sobrenatural, esta búsqueda de lo milagroso, esta espera de señales celestiales, esta convicción de que las cosas deben de ser creídas porque así vienen desde arriba, es muy dañina para la Iglesia, porque la pone muy cerca de lo esotérico, de lo fanático y de lo sectario.

María se ha vuelto un elemento mítico intocable. Hemos hecho de la Virgen de Guadalupe un mito, la conocemos muy poco, la

mayoría de nosotros no hemos leído la historia guadalupana ni la teología guadalupana, pero la defendemos al grado de morir por ella: jeso es precisamente un mito! ¿O acaso nuestra fe está cimentada en algo que no sea Dios mismo? Hay que saber en quién hemos puesto nuestra fe.

La belleza del acto de fe de la gente que esta ahí en la Basílica de Guadalupe, contemplando la imagen de María, musitando una oración y luchando por salir adelante en sus vidas, nos alimenta para creer en la esperanza de que se puede construir un México mejor y una Iglesia mejor. Lo demás se vuelve irrelevante.

Concluyo así mi exposición sobre Guadalupe: rito, teología y mito. Muchas gracias.

### **SESIÓN DE PREGUNTAS:**

Después de tratar de decirles que la teología es importante y que por lo mismo hay que hacerla con los pies en la tierra, analizando los documentos, leyendo las obras completas, no truncas o con frases fuera de contexto, y procediendo con mucho cuidado pues hasta el demonio tentó a Jesús con palabras entresacadas de la Biblia, después de todo esto ahora les cedo la palabra a ustedes para sus preguntas, dudas o aclaraciones.

**PREGUNTA:** Profesor, me parece que la misma gente que va a ver a la Virgen de Guadalupe es una expresión de fe y de una fe viva. ¿Cree que cuando esta gente dice encontrarla en una figura que se hace por el chorrear del agua o en una silueta que se imprime en cualquier parte, está diciendo algo contrario a la fe o complementario a ella?

**RESPUESTA:** Es difícil responder brevemente. En México parece que no tenemos problema en aceptar las apariciones aquí o allá, no nos crea conflicto, mientras que en otros países hay todo un problema de índole filosófica acerca de la posibilidad de que la divinidad pueda manifestarse. Los mexicanos no tenemos ese problema, aceptamos sin más que se nos aparecen la Virgen u otros santos con bastante regularidad. Me parece que esta fe tiene que madurar. Del júbilo inicial de quienes siguieron a Jesús de Nazaret a la fe en su resurrección hubo un largo proceso de educación. Yo creo que a los que estamos aquí nos conviene no poner a la gente a dudar que se haya aparecido o no la Virgen, sino ayudarles a buscar qué vamos a hacer con ese regalo que nos está dando Dios para

lograr que nuestra fe se exprese de veras en obras. Es importante salir de ese estilo de vida en dos mundos en que hemos vivido los mexicanos, el mundo del domingo de la fe y de la petición de favores, y el mundo de la realidad familiar, de violencia, golpes, injusticias, quincenas gastadas antes de llegar a la casa, etc. ¿Cómo conectamos estos dos mundos? ¿Cómo hacemos que la voz de Dios se vea reflejada en la realidad cotidiana?

Yo creo que hay intentos de reflexión teológica, llamémosle así, que pueden ser nocivos, porque pueden hacer que la gente en vez de hacer, de concretizar, de vivir, se enajene, y entonces sí, como dijo Carlos Marx, la religión se vuelve opio. Yo creo que ni ustedes ni yo estamos suponiendo que la devoción guadalupana consista en ir a pedir favores, no porque ésa no sea una forma de oración, sino porque el plantarse frente a la Virgen de Guadalupe debe robustecer la fe, debe llevarnos a decirle "Señora, sé que aquí hay un compromiso, que si tu me escuchas, me consuelas y me tienes entre tus brazos, es para que yo también anuncie, construya y ayude en la edificación de tu templo".

En el Nican Mopohua hay un tema muy importante sobre la construcción del templo, porque los mexicas viajaban, pero al asentarse lo primero que tenían que hacer era un templo, porque el templo era el centro de su realidad. Entonces lo que pide la Virgen de Guadalupe no es sólo un templo sino la construcción de una nueva realidad, en la que es necesaria la cooperación del Obispo, y la salud de Juan Bernardino que, además, le dará el nombre, y que, como menciona el P. Siller, representa a todo el pueblo que estaba enfermo.

Yo creo que hay teologías que nos ayudan a curar el cocolixtli, la enfermedad, y hay teologías que nos entretienen, pero no nos curan. Nuestra fe no es estática sino dinámica y por eso necesita de una teología que le ayude a encontrar sentido y dirección y que la impulse a crecer.

PREGUNTA: Cuando vamos a la Basílica lo que tratamos de ver es el ayate, porque pensamos que es la imagen de María, como la relata esa historia que tal vez conozcamos poco acerca de la aparición de 1531. Nos hablabas de cien años en los que al parecer no hay una evidencia más científica sobre apariciones, hasta que se tienen otros escritos del siglo XVII. ¿Qué pasa en todo este tiempo con el ayate? ¿En dónde estaba? ¿Lo pusieron después ahí? ¿Qué hay de esto?



RESPUESTA: Si, qué bueno que lo preguntas. Hay un acontecimiento guadalupano, hay una imagen que estaba ahí y que sigue ahí. Para muchos es ya señal de un prodigio sobrenatural el que siga vivo el ayate, frágil fibra de maguey. Yo no digo que no haya evidencia científica, al contrario, hay evidencia histórica de que estaba ahí una pintura, que muy probablemente fue retocada, sobre todo en la parte dorada, ya que cuando los españoles se hicieron cargo del ayate, el dorado original se les hizo demasiado pálido y tal parece que sí lo retocaron. Sabemos que hay dobleces que están debajo de la orla dorada del manto, y que son vestigios de que el ayate tuvo que ser guardado en algunas etapas turbulentas de nuestra historia. Hay testimonios de que se recortaron pedazos pequeños que la gente quería tener consigo, hasta que esta práctica fue prohibida. Tenemos noticias de que la corona que estuvo pintada durante muchos años se eliminó muy probablemente para engrandecer el acto de la coronación con una corona externa a la imagen. Hay estudios sobre las técnicas pictóricas usadas para la imagen. Es decir, el ayate ha estado ahí, yo a lo que me refiero es que no hubo elaboración teológica durante un siglo.

Si tu me dices que el ayate es obra del cielo o del indio Marcos o de alguien más, no me queda sino volver a lo mismo, para mí es más importante la manifestación de un don excepcional para la evangelización que el ayate en sí mismo. ¿Quién escribió los diez mandamientos? ¿Moisés? ¿Dios? ¿Moisés inspirado por Dios? Tal vez nunca lo sepamos, pero sí sabemos que codifican muy bien la conducta moral de los seres humanos. Lo mismo puedo decir de la imagen de Guadalupe ¿Qué tanto es sobrenatural? ¿Qué tanto son retoques? ¿Qué tanto es meramente humano? Creo que la respuesta a estas preguntas es menos importante que el hecho de reconocer que se trata de un elemento genial de evangelización de alguien que estuvo muy cercano a la mentalidad indígena, si queremos llamémosle Dios, si queremos llamémosle providencia. Fue alguien tan cercano al mundo indígena que para muchos de ellos se mantiene viva esta tradición hasta el día de hoy. La teología que nosotros tenemos fue en su mayor parte escrita por españoles o por gente que estuvo cerca de los españoles; sin embargo en 1649 hablan de que los indígenas cantaban lo que había ocurrido, es decir, para nuestra gente aquello era un hecho vivo, no sólo la imagen, sino todo el acontecimiento: el manantial, el templo, todo era signo de la presencia de Dios en medio de su pueblo, que era el pueblo mexicana.

Los españoles celebraron a la Guadalupana por muchos años en septiembre, y sin embargo la tradición del 12 de diciembre triunfó, seguramente porque para el pueblo se trataba de algo muy suyo.

Me parece que lo excepcional de la imagen no está en lo maravilloso sobrenatural, sino en su serena belleza. La serenidad de la imagen de María es semejante a la del relato del Nican Mopohua, un texto que llama la atención por su sobriedad en una época que todo era rebuscado. Alguien podrá ver en la imagen de Guadalupe la mano de Dios, otro pensará que es obra de un pintor extraordinario, increíblemente bueno en una técnica que nos resulta inexplicable, para mí lo importante es que ese regalo sirvió para dar sentido y rumbo a nuestra religión desde los albores de la evangelización en estas tierras. Quizás hemos tenido a Guadalupe tan alto que nos hemos olvidado de su sentido, el sentido misionero, el sentido de opción por los pobres que se ha mencionado, el sentido del rostro femenino de Dios, el sentido de identidad en México y también en Estados Unidos (recordemos que la Guadalupana fue bandera para el movimiento chicano) y más por encontrar. Lo único que yo pido ahora es que no tomemos el ayate y lo desconectemos de todo un hecho que es teológico y complejo.

**PREGUNTA:** Maestro usted hablaba en la conferencia sobre algunos datos del siglo XVI y del siglo XVII, ¿existen documentos originales y en dónde están?

**RESPUESTA:** Noguez en su libro (Documentos Guadalupanos, FCE, México 1993) tiene una gran ventaja para el lector, ya que hizo una tarea de compilación genial. Él nos dice si son documentos de interés directo o indirecto, si existen los originales o no, si son o sólo se suponían guadalupanos. Aquí puede uno encontrar bastante información de esto, yo ya no me detuve en la exposición para indicar cuáles textos tenemos y cuáles no en su forma original, por ejemplo, sí tenemos algunos de los anales, algunos libros, la placa de Estrada, todo eso todavía existen, aunque lamentablemente pocas cosas están todavía en México. Por ejemplo en Nueva York hay copias muy tempranas de la edición del Nican Mopohua, en nuestra Biblioteca Nacional existen algunos anales de la tradición primitiva, aunque no permiten ver los originales, porque hace unos años alguien robó unos documentos de ahí, y desde entonces está prohibido tocar los originales de esta colección.

Hay documentos en varios lados, y para quien estuviera interesado en verlos lo mejor es consultar la obra de Xavier Noguez y

ubicar el documento de su interés. Naturalmente no está todo ahí, otros autores nos ofrecen más información complementaria. Una ventaja para los que gusten leer el libro de Noguez, que acaban de reeditar después de muchos años, es que además de muchas referencias el autor nos ofrece la mayoría de los testimonios históricos en forma completa. Como científico uno quisiera ver los originales, pero para el trabajo de todos los días es realmente suficiente y vale la pena.

PREGUNTA: Usted habló sólo del impacto del Nican Mopohua en el pueblo mexicana, ¿Hay algunos estudios del impacto de este relato en Tlaxcala o Texcoco, entre otras tribus o pueblos?

RESPUESTA: Preciso un poco, antes de contestar más directamente.

Me parece que tenemos que hablar de la importancia del evento guadalupano, porque estoy seguro que el Nican Mopohua fue un texto casi irrelevante para la mayoría de la población en 1649, pues los indígenas eran incapaces de leer ni aunque fuera la lengua náhauatl en caracteres latinos, pues las circunstancias históricas, políticas y sociales habían alejado a las masas de la educación. El Nican Mopohua no es citado inmediatamente después de su publicación en 1649, sólo tenemos dos obras de teatro, de influencia jesuita, en donde se utilizan fragmentos de los diálogos del Nican Mopohua. Hay quien dice ahora que el Nican Mopohua es también una obra de teatro, en cuyo caso es posible que las dos obras citadas y el relato tengan otra fuente común. No tenemos ninguna referencia de que el libro haya tenido ningún impacto durante mucho tiempo. El Nican Mopohua tiene impacto hoy. Los investigadores en general piensan que ese es el texto más antiguo o más cercano a una tradición que se mantuvo viva en el valle de México y que quizás fue mucho tiempo propia del valle de México, particularmente de la zona norte del lago, entre los pueblos colhúas. No tenemos evidencia temprana de que esta tradición se haya extendido hacia el oriente, a Tlaxcala o a Puebla, sino que las primeras copias de la imagen de Guadalupe van hacia Querétaro y hacia San Luis Potosí. Hasta donde sabemos el primer testimonio en que se habla de Guadalupe, aunque no tenemos el original, procede de Colima, lo cual tiene su lógica porque muchos españoles se desplazaban hacia allá y grupos indígenas del centro eran llevados allá. No tenemos estudios hasta el momento de influencia temprana en Tlaxcala, porque no existen ni imágenes ni textos

guadalupanos de los primeros años. Quizás un asunto que habría que estudiar con mucho detenimiento es la posible conexión con la tradición hermana de nuestra Señora de Ocotlán: se dice que en 1541 una imagen se aparece, ¿a quién? ¡A Juan Diego! La imagen se aparece en un árbol, el diálogo gira en torno al agua, lo que nos remite de nuevo a la tradición del manantial. ¿Es una tradición con el mismo origen? ¿Es posible la coincidencia en tantos detalles, incluyendo el nombre del vidente? Es difícil unir el acontecimiento guadalupano a los tlaxcaltecas, al menos en los primeros años. Tampoco tenemos nada hacia el lado de Morelos, lo cual es extraño porque parte del trabajo evangelizador iba hacia allá. Muchas cosas se pueden explicar si tomamos en cuenta la resistencia franciscana, durante el primer siglo, a difundir la tradición guadalupana. Es muy probable que la tradición siguiera viva en el pueblo, pero no hay papeles ni otros datos en los archivos. Si el pueblo alrededor del lago de Texcoco mantuvo viva una tradición, que en un momento determinado se plasma en un libro, éste ya no tendría importancia para ellos. A la gente no le interesaba el texto, de modo que muy probablemente Lasso de la Vega lo escribe para los que tienen que predicar. Supongo que Lasso de la Vega, quien además se adjudica la autoría del Nican Mopohua, está tratando de escribir algo para que el que va a predicar en idioma mexicano, tuviera el relato por escrito, porque podemos suponer que sólo los predicadores estarían interesados en dicho material.

PREGUNTA: Siempre he tenido la curiosidad de saber, ¿cómo fue que históricamente el conocimiento de la Virgen de Guadalupe, la creencia en ella y en su mensaje logró que la evangelización se extendiera tan rápido? Yo creo que a nosotros los misioneros no deja de sorprendernos el oír que hubo diez años en los que los primeros misioneros lograron muy poco, pero que después de las apariciones y otros hechos prodigiosos, como eso de las inundaciones y demás, la fe se extendió muy rápido en todo México y en toda América. No sé en cuántos años, pero se dice que el avance de la cristianización fue muy rápido, como prodigioso. Recuerdo algo que platicaban allá en el sureste, acerca de nuestra Señora de Izamal, decían que alguien trajo dos imágenes y luego se quemó una en cierta ocasión ahí y después una señora de Mérida regaló la otra imagen y ahí se quedó en el centro de Izamal, ayudando a resolver las divisiones que existían entre los indígenas, convirtiéndose en un centro para la reconciliación y la paz. Entonces ¿qué fue lo que

apoyó tanto la evangelización? No fue el libro del Nican Mopohua ni algún otro escrito, ya que como nos acabas de decir la gran mayoría de la gente no podía leer, ¿sería tal vez una tradición oral o algo más misterioso? A mí me da la impresión que había algo dentro de la cultura de la misma gente, que podía vencer barreras que los dioses y diosas antiguos no habían podido derrumbar y que ahora la Virgen de Guadalupe sí había podido lograr. No sé qué elementos habría ahí para alcanzar esa expansión en tan breve tiempo.

RESPUESTA: Antes que se hiciera famosa la Virgen de Guadalupe en México, era famosa santa Rosa de Lima en Perú. Santa Rosa de Lima, después nuestra Señora de Guadalupe, y también san Felipe de Jesús, entraban dentro de la propaganda criolla, porque el problema de los derechos de los criollos afectaba no sólo a la ciudad de México, sino a mucha gente de América Latina y de las Filipinas. Uno quisiera pensar que todo funciona tan bien porque basta ver a la Guadalupana para convertirse. Pero no podemos desconocer que hubo una serie de elementos y factores políticos, históricos y sociales que contribuyeron a difundir el culto guadalupano. Al principio el asunto era no difundirlo, por la oposición franciscana, pero en un momento determinado la evolución de la historia hace que desde principios de 1600 la imagen de la Guadalupana se vuelva un arma totalmente favorable, incluso para los franciscanos, tanto así que en el colegio de Guadalupe en Zacatecas hay una imagen rarísima de la Virgen de Guadalupe extendiendo su manto sobre los misioneros franciscanos, los mismos que habían dicho que no se predicara sobre sus milagros, los mismos que se habían opuesto durante cerca de 100 años a la difusión del Guadalupanismo, de repente se abanderan por la Virgen de Guadalupe. ¿Qué nos dice esto? Que hay que tomar muchos más elementos en cuenta, que como buenos misioneros no vamos a ningún lado sin más ni más, que también los misioneros tenemos agendas y que las opciones teológicas que hacemos casi siempre conllevan otros intereses.

Una cosa que es mucho más importante y que no puedo tratar ahora, es la de ver cómo un elemento extraño o externo, como pudo ser la imagen física de María, puede de alguna manera superar ciertas contradicciones culturales del pueblo mexicano. Eso es interesante para el problema de la inculturación, pues nos ayudaría a entender cómo un mexicano puede ir y tener éxito entre los kikuyu

o los luo de Kenya o los umbundu y los kimbundu de Angola o en cualquier otra parte, donde parece ser que vamos a ofrecer símbolos tan ajenos a su cultura. Tal vez porque sin darnos cuenta resolvemos conflictos que existían dentro de la cultura y que sólo con la entrada de un elemento nuevo encuentran su solución. Esta es parte de mi visión muy personal, porque hay gente que trabaja la teología de la inculturación que dice que hay que respetar la cultura tal como esté. Yo creo que si respetamos la cultura tal como está no estaríamos llevando ninguna nueva. En mi opinión Guadalupe es una buena nueva, pero para la mentalidad náhuatl lo nuevo tiene que ser "nelli" (verdadero), es decir, tiene que estar basado en el Dios verdadero. Así Guadalupe no puede estar tan desconectada de la tradición mexicana que se perciba como ajena, pero tampoco puede ser una simple parte de esa tradición que no aporte nada nuevo. A eso es a lo que me refería. Va Juan Diego en el mañana; a la hora de los sacrificios, y se le manifiesta alguien que no está sentada sino de pie, pero que le pide algo muy semejante a sus antiguos ritos: un templo. María podía haber dicho que se acercaran a ella ahí en el monte, a fin de cuentas ellos estaban acostumbrados a rezar en cualquier lado, en cualquier lugar había oratorios, ¿qué le costaban decirle a Juan Diego que pusiera allí tres piedritas y que ese fuera su primer oratorio? Pero, no, quiere un templo, quiere una edificación, quiere una construcción, con todo lo que implica de novedoso. Esta discontinuidad que trae el evangelio en mi opinión es muy importante y es algo que en un momento determinado debe vencer ciertas resistencias o reticencias culturales. En la tarea del misionero es tan importante saber adaptarse a la cultura, como saber que toda cultura tiene sus bemoles y que ordinariamente la buena noticia tendrá que confrontar y transformar precisamente esos bemoles.

Muchas gracias

# LA IGLESIA CATÓLICA MEXICANA EN TRÁNSITO DE SIGLO: Sus oportunidades y límites en la construcción de la cultura del futuro

---

José Luis González M<sup>1</sup>  
Antropólogo Social  
INAH - ITAM

*Es nuestra hipótesis que la Iglesia Católica es una de las instituciones que podría tener la fuerza histórica y el capital moral suficientes para integrar un liderazgo significativo e indispensable en esta transición al Tercer Milenio Cristiano.*

*La coyuntura para la Iglesia Católica, en el México de fin de siglo no es fácil. Su credibilidad profunda y su fidelidad a su esencia pueden depender de que sus líderes sean capaces o no, de mirar más allá de sus propias instituciones, de construir una ética mundial más allá de sus normatividades y de preocuparse más por el hombre en cuanto tal que por su feligresía. En México, la Iglesia Católica debería ser capaz de ofrecer un mensaje y de comprometerse en una acción que redunden en una convocatoria a la responsabilidad social. Una de ellas es que la Iglesia Católica sigue teniendo un importante capital de credibilidad ante la población indígena mexicana en momentos en que no sobran instituciones confiables. Otra enseñanza tiene que ver con la necesidad de revisión de ciertos principios de la modernidad: la reclusión de la religión a la esfera de lo privado puede significar un empobrecimiento de la escena social. La coyuntura que vivimos deberá exigir de la Iglesia Católica mexicana mucha cordura. No creo que su antigüedad ni su carácter mayoritario le concedan poder ni privilegios sobre las otras iglesias, pero podría asumir el deber de dar el primer paso en convocarlas a una responsabilidad ecuménica en relación con los problemas cruciales que nos afectan.*

## INTRODUCCIÓN

**L**as presentes reflexiones han sido pensadas desde estos **presupuestos fundamentales**:

a.- Las macrotendencias predominantes señalan que la globalización no es sólo un fenómeno macroeconómico sino una alternativa cultural completa. Es en una cultura crecientemente globalizada donde se instalará el futuro. Este ethos o tono vital globalizado, quizás nos depare grandes bienes extendidos y compartidos en todos los rincones de la aldea global; pero hoy por hoy, las tendencias mencionadas apuntan, sobre todo, hacia la globalización del riesgo: ecología, demografía, contracción del mercado de trabajo, brecha creciente entre las sociedades de la opulencia y las de la miseria, poder despótico del mercado y poder omnímodo de los medios de comunicación para definir las reglas de la cultura del futuro y los valores de la convivencia. Obviamente, la lista está lejos de ser exhaustiva.

b.- Ante una situación de riesgo globalizado, sólo puede ser adecuada una respuesta que implique un liderazgo capaz de convocar a todas las fuerzas sociales que 1.- tengan la voluntad de comprometerse en la construcción del futuro de una humanidad reconciliada con la naturaleza, 2.- en paz consigo misma y 3.- abierta a los valores trascendentes de todas las religiones y filosofías con tal que asuman las consecuencias del consenso en los dos primeros puntos...

c.- Es nuestra hipótesis que la Iglesia Católica es una de las instituciones que podría tener la fuerza histórica y el capital moral suficientes para integrar un liderazgo significativo e indispensable en esta transición al Tercer Milenio Cristiano. Y lo que en principio es posibilidad, teniendo en cuenta la globalización del riesgo, se transforma en un deber. ¿De qué otro modo podría responder una institución cuya identidad más profunda hunde sus raíces en su vocación de portadora de buenas noticias de salvación para la humanidad?

Pero las convicciones no eliminan las dudas; a lo sumo las arrinconan momentáneamente. ¿Podrá la Iglesia Católica con este desafío de condiciones inéditas? Desde una parte de la fe y la teología, la pregunta se contesta fácilmente. Pero la misma fuente (Evangelio) de esa misma "fe que busca entender, evoca la astucia de la serpiente, la sagacidad de los que administran los bienes del



mundo y la obligación de mirar al cielo y a los brotes de la higuera para discernir los tiempos y los momentos. Claro, que no siempre estamos seguros de si, al mirar al cielo, las nubes que vemos son cirros o cúmulos; pero, indudablemente, las más negras y bajas nos salpican de lluvia. Hoy día las empresas humanas que tienen razones o pasiones que les impulsan a trascender, no pueden exonerarse de auscultar el horizonte del futuro mediante los síntomas de las tendencias del presente. Pero esas empresas tienen a su favor algo que no tiene la Iglesia Católica: **¡la incertidumbre del futuro!** A ellas nadie les ha prometido que perdurarán hasta el final de los siglos. Su tiempo se lo tienen que ganar con sagacidad y su servicio a la sociedad lo tienen que actualizar constantemente, so pena de perecer.

Sin menospreciar las certidumbres que la fe proporciona a los creyentes, sin subvalorar la confortable (y, quizás, envidiable) seguridad que puede producir en los pastores católicos el saberse administradores de la verdad religiosa y favorecidos con una información privilegiada sobre el sentido y el desenlace de la Historia, permítasenos, apelando a la tolerancia de los implicados, organizar nuestra reflexión desde la siguiente **hipótesis-ficción**: a.- La Iglesia es tan solo una organización humana que: b.- tiene un bien valioso que ofrecer al hombre del siglo XXI; c.- ese bien puede ser un ingrediente importante en la construcción del futuro humano sustentable y solidario; y c.- el desarrollo de ese capital axiológico y su funcionalidad, dependen de la **sabiduría humana** con que su cultura organizacional sepa transformarse y aprenda a sintonizar con *el mercado*, es decir, con las condiciones reales del género humano.

De la suerte que corran tanto la hipótesis como sus consecuencias, dependerán esos límites y oportunidades a que alude el título. Nuestra convicción es que la Iglesia Católica mundial, en lo general, y la mexicana en lo particular, poseen todavía un gran capital institucional. Nuestra intención es contribuir a que ese capital se transforme en una fuerza que contribuya a la construcción de una **sociedad mexicana** basada:

- en la justicia y solidaridad,
- en la tolerancia y el derecho a la diferencia,
- en un Estado que pueda ser hogar propio para todos los diversos grupos y culturas,
- en la subordinación de todas las fuerzas religiosas a la causa de Dios, de la vida y del hombre,

- en la subordinación de todos los poderes a la gran causa del servicio al derecho y al bien común.

## 1. EL UNIVERSO CRISTIANO ANTE LA MODERNIDAD

Ante la nueva situación de división de las iglesias cristianas que se produce a raíz de la Reforma Protestante en Europa, aquéllas entran a los tiempos modernos con una gran beligerancia proselitista. Los comportamientos observados parece que tienen la intención de afirmarse ante el Estado como última instancia, mediante una presencia numérica y estadística, como si la "verdad" de cada una de ellas dependiera de la cantidad de adeptos que consigue reunir. Se lucha por las feligresías y se afilan los conceptos teológicos que las diferencian, como si fuesen cuchillos.

De esta forma y a partir de la relativización de los credos que llevan sus diferencias a los campos de batalla, emerge una ética civil autónoma (no heterónoma o dependiente de credos religiosos trascendentes) que tendrá por marco de referencia al orden social o la conciencia. Así, desde la sociedad y desde la conciencia se define la rectitud de la conducta. De este modo, un rasgo fundamental de la modernidad que transmite la Ilustración será el dominio de la ética sobre la religión. Con la ética, la práctica social se convierte en el lugar en función del cual se elabora una teoría de las conductas. Ya no podrán ser los credos y los decálogos de las iglesias, enfrentados contra sí mismos en sus diversas acepciones, los que puedan garantizar la armonía de la convivencia social. Dada la incapacidad de cada una de las iglesias en que se dividieron las sociedades, de ofrecer una propuesta global en las creencias y en el comportamiento, el Estado, como rector de la sociedad, propone una ética cívica teniendo como referente principal a la sociedad misma, su conservación y su progreso.

Ante esta nueva situación en la que son reubicadas las iglesias en los estados modernos, con diferencias de matices, la mayoría de ellas se replegó en su ética institucional y desde ella, con mucha frecuencia, se han definido las relaciones con la sociedad civil. Algunas, consiguieron, mediante concordatos y arreglos con estados confesionales, hacer prevalecer sus respectivas éticas como éticas públicas y civiles. Pero es en esos casos en los que los estados, al menos en lo que se refiere a su alianza unilateral y con frecuencia excluyente con una iglesia, regresaron a posiciones premodernas y

casi siempre antitolerantes. Por eso, el prototipo de las nuevas relaciones modernas entre iglesia y sociedad lo encontramos en los estados laicos. En tales circunstancias, las iglesias se atrincheraron en sus éticas institucionales frente a la ética pública. Y ha sido en esa actitud en la que las iglesias han persistido frente a la evolución ética de la sociedad civil y frente a las "razones de estado" desde las cuales la modernidad definió muchas veces la ética pública como consecuencia de la pérdida de credibilidad de las iglesias. La razón de Estado viene a llenar el vacío al reglamentar los comportamientos según las exigencias del nuevo contrato social.

Esto resultó particularmente evidente, por ejemplo, en las estrechas relaciones de control y dominio que la política borbónica logró sobre la Iglesia Católica española. En la segunda mitad del s. XVIII, bajo el Despotismo Ilustrado de Carlos III y sus sucesores, los perfiles más propios de la pastoral católica parecen desvanecerse al ponerse totalmente al servicio de la nueva filosofía del Estado y de su concepción del progreso humano<sup>2</sup>. Se diría que es el alto precio que paga la Iglesia sometiendo su libertad institucional a cambio de la exclusividad que le conceden sus "católicas majestades". El arreglo, a la luz de la nueva racionalidad ilustrada es ya anacrónico, pero muy funcional, tanto para el absolutismo como para una iglesia que no se resigna a despedirse del antiguo régimen. Por estos caminos las iglesias, particularmente los sectores que más intensamente aceptaron la ilustración modernizadora en su interior, se plegaron a la nueva ética pública de la modernidad. Los sectores más ilustrados del episcopado católico se convierten, en virtud de la nueva interpretación política de la pastoral, en agentes de la nueva racionalidad política implementada e incluso de la economía política que se trata de implantar por todas partes. El progreso parece remplazar en algunos casos a la caridad como valor central del cristianismo. En realidad el Despotismo Ilustrado confesional quiere una iglesia fuerte con un gran control sobre las conciencias y al servicio del Estado.

El liberalismo abrió un nuevo frente en la modernidad. De hecho se constituyó, junto con el marxismo (ambos ramificaciones del mismo impulso de la Ilustración) en una alternativa real en la configuración de la cultura, en franca competencia con las iglesias. En el catolicismo fue realmente frontal la lucha contra el liberalismo oficialmente condenado, sobre todo, en sus principales tesis de liberalismo político y filosófico (libertad de

conciencia). El Papa Pío X llevó la batalla hasta sus últimas consecuencias: lo llegó a considerar *compendio de todas las herejías* y jamás aceptó el principio de la separación de la Iglesia y el Estado, sobre el que descansaba la teoría política del Estado Laico. De hecho, jamás entendió la distinción existente entre la separación administrativa de las competencias del Estado y la Iglesia y la ruptura entre la nación y el cristianismo<sup>3</sup>. De hecho, uno de los gestos más significativos de las dificultades que la Iglesia Católica tuvo para aceptar la modernidad liberal fue la condenación del movimiento católico francés generado en torno a la revista "Le Sillon" (El Surco) en 1910<sup>4</sup>. En cambio, las iglesias protestantes se sintieron mejor relacionadas con los principios liberales que, en muchos casos, les abrían la posibilidad de expansión en los estados modernos. Sin embargo no puede olvidarse que, no obstante las raíces protestantes de la libertad moderna de conciencia en la teoría del libre examen, muchas de estas confesiones fueron más liberales en su ubicación en la sociedad y en su diálogo con los poderes públicos que en su organización interna y administración de las conciencias.

Con todo, es evidente que la mayoría de las iglesias cristianas (con mucha más reticencia la católica) acogieron con ilusión y esperanza muchas de las grandes promesas de la modernidad: derechos universales del hombre, progreso y bienestar para todos, desarrollo, dominio de la naturaleza y explotación de sus recursos, etc. Es más, la mayor parte de ellas hicieron suyos tales paradigmas promisorios y en esa confianza un tanto ingenua les alcanzó la posmodernidad.

## **2. LA POSMODERNIDAD Y LA POSIBILIDAD DE UNA ÉTICA DE LA CONVIVENCIA HUMANA**

No es seguro que las principales tesis de la posmodernidad signifiquen posiciones antagónicas con la religión en cuanto tal y con el desarrollo de una pluriforme experiencia religiosa. Lo que sí es cierto es que ellas ponen en situación difícil a las pretensiones de uniformidad, universalidad, unidad y centralismo de los aparatos eclesiásticos.

Entendemos por posmodernidad al conjunto de rasgos que, principalmente en la segunda mitad del s. XX, van configurando una corriente de pensamiento y de comportamiento que enfrenta

críticamente y pide cuentas, a la filosofía y a la política de la modernidad, de las grandes promesas no cumplidas..

Entre las principales tesis modernas que más aparatosamente se han venido a bajo se encuentran:

a.- la pretensión de entender la historia humana como **un proceso** progresivo de emancipación y humanización ascendentes;

b.- la pretensión de que la racionalidad occidental -filosofía, religión, ciencia y tecnología- constituya el prototipo de la racionalidad humana y la meta necesaria para la realización universal de todos los pueblos y culturas.

c.- la pretensión de que dicha racionalidad garantizaba un futuro de progreso ilimitado y universal, ya que esta misma racionalidad ha bañado de sangre a las naciones, ha sumergido en la miseria a dos tercios de la humanidad y tiene amenazado de muerte al ecosistema global.

**De ahí la necesidad de una alternativa cultural.** Algunos de los rasgos con que se configura la alternativa son:

- la crisis de la racionalidad ilustrada occidental como macro-teoría unitaria y globalizante,
- la posmodernidad se constituye no tanto por la conclusión y menos por la negación de la etapa anterior (modernidad) sino por su superación crítica y el reconocimiento de su insuficiencia,
- el conjunto de ideas, sentimientos y comportamientos derivados de la convicción de la insuficiencia radical de la racionalidad moderna para dar cuenta de la diversidad humana y, menos, para garantizarle un futuro seguro y humanamente sustentable;
- el desencanto y pérdida de credibilidad de las instituciones modernas: Filosofías, Estados, Partidos e Iglesias. Las iglesias que más se modernizaron y secularizaron, tienen que responder también de las acusaciones contra la modernidad y de las promesas no cumplidas.

Como es natural, la exposición de las iglesias a los desafíos de la posmodernidad está en relación con el grado de incorporación previa de las mismas a esa racionalidad hoy en cuestión. En este sentido, parece bastante claro que la embestida de la posmodernidad tiene más efecto entre las grandes iglesias cristianas que en los diversos contextos islámicos o budistas, por ejemplo.

Estos rasgos que mas que constituir una nueva utopía son los elementos que quedan de las ruinas de las anteriores, parecen

haber sido atrapados por la órbita de dos nuevos antiparadigmas: **la comunicación y el mercado**<sup>5</sup>.

a.- El desencanto de la modernidad se socializa, quizás como nunca antes en la historia había ocurrido con una corriente de pensamiento y de valores, gracias a la acción de los **medios de comunicación**. La irrupción de la comunicación como poder de configuración cultural es no sólo contemporánea sino determinante en el desarrollo del ethos posmoderno. La interpretación unitaria de la historia y de la realidad social no solo ha devenido en filosóficamente insostenible sino en comercialmente invendible. Los pueblos dominados por occidente se han sublevado y están informados. Las grandes construcciones teóricas monolíticas no han resistido el asedio de una información que habla de una realidad multiforme y atomizada. El esquema Estado-Nación es acosado por las identidades étnicas. A pesar de muchos esfuerzos desesperados por mantener en pie los "grandes relatos", éstos se disgregan en múltiples versiones; las minorías étnicas marginales pueden expresar su real "otredad", la pequeña Bosnia deja en ridículo la utilidad del gran proyecto de la Nueva Europa y Ruanda se constituye en un testimonio macabro de que la Gran Promesa de progreso ilimitado para todos los pueblos resultó ser para unos pocos.

b.- El **sistema de mercado** ha dejado de ser un elemento más de un subsistema cultural que es la economía. El mercado hoy pretende ser la cultura y el sistema global de vida que se propone y se impone como nuevo ordenamiento humano en la transición de siglo y milenio. Nuestra cultura occidental y, en la medida en que por la globalización se mundializa, la cultura humana, ha engendrado un elemento radicalmente perturbador que no ha conseguido integrar funcionalmente en aras de la vida del sistema cultural en su conjunto. Cuando, en la modernidad (y sus raíces hay que rastrearlas más lejos de lo que comúnmente se ha creído)<sup>6</sup> pasó de los esquemas previos de "bien por bien" y "moneda por bien", al principio de "dinero por dinero", convirtiendo el lucro y la acumulación en *finés en sí mismos*, se creó una institución que galopa como caballo desbocado; hasta hoy, no hemos podido ensillarlo. En el seguimiento que, desde el estudio de la religión popular medieval he realizado de la significación cristiana y cultural de S. Francisco de Asís, me parece descubrir que en su obsesión por la pobreza y la libertad ante los bienes materiales, Francisco -- testigo privilegiado de la génesis del fenómeno -- llegó a ver cara a cara el monstruo

recién nacido: el lucro como el gran motor de la cultura humana. Hoy, las dos grandes manifestaciones del poder perturbador y destructor de este principio que no ha podido ser integrado en nuestra cultura, son los fenómenos del ecocidio y el narcotráfico. En ambos, el dinero como fin en sí mismo, atenta contra la naturaleza y contra la sociedad. Es decir, contra todo lo que tenemos a nuestro alcance en este mundo.

Es posible que todo este paisaje de, al menos, aparente anarquía y fragmentación, contenga esperanzas de emancipación. También es posible que estemos en los comienzos de una época en que la nueva geopolítica obligue a los Estados-Nación a dejar el paso a la expresión autónoma de las identidades étnicas hasta ahora aplastadas por el uso ideológico de este modelo político que trajo la modernidad. Pero es indiscutible que pone en serios apuros los procesos de socialización de las religiones atrapadas en él.

¿Cómo conservar la credibilidad ante un hombre que ha sido desencantado por las promesas no cumplidas? ¿Cómo mantener el control de la experiencia religiosa de la feligresía en una coyuntura en que los grandes relatos (y todo credo es un gran relato) se fragmentan en múltiples episodios? ¿Cómo transmitir la unidad "religiosa" en una sociedad que, desde la modernidad, parece haber reemplazado la religión por la ética civil como vínculo de todo posible consenso social?<sup>7</sup>

En la coyuntura posmoderna, la crisis de credibilidad de la iglesias a la que aludía De Certeau al referirse a los comienzos de la modernidad, cobra nuevas dimensiones. Entonces la cuestión se resolvía, apelando a una realidad supraeclesial que sería la Razón de Estado que, en última instancia, será una ética política en vez de un credo religioso, dado que éste, cualquiera que sea, se ha mostrado incapaz de aportar la necesaria tolerancia que el nuevo *contrato social* requiere. El problema se agudiza en la crisis de la posmodernidad porque no sólo la credibilidad de la iglesias es puesta a prueba en relación con el presente y futuro de la humanidad, sino la credibilidad del mismo Estado-Nación que, en un principio, se había constituido como marco de referencia superior a la división de las iglesias. La Encuesta Mundial de Valores<sup>8</sup> indica que hoy las iglesias (no obstante su pérdida de vigencia en cuanto mediación indispensable de la experiencia religiosa) tienen más credibilidad que los gobiernos y que los partidos políticos. Las relaciones de las iglesias y los estados han pasado por muchas

vicisitudes de maridaje, divorcio y reencuentro. Con todo, hoy ambas instituciones tienen que enfrentar el desafío de probar su funcionalidad ante una humanidad que ve crecer el desempleo, es testigo de la profundización de la brecha de la opulencia y la miseria entre el Norte y el Sur, y es víctima del ecocidio que hace azarosa toda esperanza.

Todo parece indicar que tanto las Iglesias como los Estados tendrán que redefinirse en relación con niveles tan radicales y supra-institucionales como son la vida misma en sus facetas de la conservación de la naturaleza y del hombre en cuyo origen, de mano de sus dioses, ponen las religiones el inicio de sus credos.

La naturaleza de los desafíos actuales parece indicar la inevitable y radical historización de los alcances de las éticas religiosas, historización que, quizá, no sea otra cosa que su regreso a su raíz profundamente humana. Salvar la obra de Dios, la creación en general y al hombre en especial, parece que tiene que ser tarea que se imponga por encima de las iglesias y sus pretensiones institucionales. ¿Cómo lograrlo sin renunciar a lo más específico de cada una de ellas?, ése es el **desafío fundamental** de las instituciones religiosas que de verdad tengan, en nombre de Dios, ***buenas nuevas de salvación para el hombre***, en el tránsito del milenio. Y es que, dadas las circunstancias y los desafíos, lo mínimo que se debería esperar de las iglesias es poner todo su capital de convocatoria y credibilidad al servicio de la gran causa de la vida y del hombre. Ante problemas como el ecocidio, la pobreza brutal del hemisferio sur, la demografía, el racismo y el sida, la obsesión por el proselitismo parece blasfemo. Estar en el futuro, para las iglesias, parece que tendría que ser estar en la superación de los desafíos del presente... sin esa superación, su futuro es incierto y, quizás, tampoco necesario.

Se puede decir que esta incertidumbre radical que proyectan los problemas globales, hace que las cuestiones de proselitismo y los cambios en los mapas y estadísticas de adscripción religiosa en que muchas iglesias andan inmersas, resulten absolutamente irrelevantes. Ahora el problema crucial no es ganar adeptos para las iglesias sino militantes para la gran causa de la vida del planeta y de la convivencia solidaria de la humanidad en nombre de un Dios realmente universal. El futuro o será solidario o no será futuro humano. Y es de esta necesidad de una nueva ubicación en la sociedad desde donde nace la urgencia de una ética mundial para la convivencia humana en el planeta.



Pero, ahora, la situación es fundamentalmente distinta a la de otras épocas: a.- en el Antiguo Régimen la Iglesia predominaba sobre el Estado y la sociedad, e imponía su racionalidad ética; b.- en la Modernidad, aunque sometida a la constitucionalidad que administra el Estado, ha seguido ejerciendo, en buena medida, la importante influencia que le da su autoridad moral sobre los amplios sectores sociales que forman parte de su feligresía; c.- en la Postmodernidad, en una situación en que no sólo las iglesias han perdido credibilidad (como parte de los grandes relatos) sino también el esquema Estado-Nación, a las iglesias sólo les queda asumir, desde lo específico de cada una de las experiencias religiosas, un lugar junto con los demás actores de la sociedad civil. Ni sobre el Estado ni sobre la sociedad. Por consiguiente, es desde una nueva problemática global y desde una nueva ubicación en la sociedad, desde donde debe plantearse la pregunta de la posibilidad de las iglesias cristianas de aportar hoy algún elemento que permita caminar hacia una ética mundial para un futuro humano sustentable

En todo caso, a nuestro juicio, la posibilidad de la contribución de que tratamos, estaría condicionada por la posibilidad o imposibilidad de las iglesias cristianas y de otras religiones de colocarse en horizontes preteológicos, predogmáticos y, quizás, en el plano de la propia *mitología más radical y fundante*. Si esto fuera posible, dejando de lado las teologías que durante siglos se han afilado, como cuchillos, para la lucha apologética y para la competitividad religiosa, entonces podríamos encontrar tres posibles pistas de las cuales partir:

- a.- El respeto a la naturaleza cuyo origen sagrado es un “universal religioso”.
- b.- Desarrollo de la vida que, en cuanto proveniente de un Eterno Viviente, marca todas las mitologías y las experiencias religiosas.
- c.- La sacralidad humana, unas veces como imagen de lo divino en la historia y siempre como plasmada por los poderes sagrados.

Reconocer estas pistas como tareas posibles, implicará probablemente, relativizar lo relativizable de las estructuras de poder y de las éticas institucionales en aras de una ética de la convivencia humana; significa reconocer a la naturaleza, la vida y el hombre como primordiales y como realidades prioritarias sobre

cualquier pretensión institucional. Más todavía: significa ser capaz, sin renunciar a lo específico de cada experiencia religiosa, de entender el sentido último de la misma institución desde su capacidad de contribuir a esa gran causa.

### **3. CONDICIONES DE POSIBILIDAD: OPORTUNIDADES Y LÍMITES**

En esta perspectiva de la globalización del riesgo, ¿Qué posibilidades reales tiene la Iglesia Católica Mexicana de asumir con eficacia su misión esencial de constructora de la comunión de una sociedad en la que todos los hijos de Dios se sienten a la mesa del pan y de la cultura, de la justicia y el derecho? ¿Tendrá las reservas morales y la fuerza institucional necesarias para ser promotora de la reconciliación, productora de la paz, garante de la tolerancia y a la vez implantadora de derechos, deberes y valores humanos que sean algo más que formalidades? ¿Contará, esta iglesia que viene de una historia de mil escaramuzas y batallas con el Estado, con los recursos institucionales fuertes y ágiles como para constituirse en fuerza social y moral de la construcción del futuro mexicano junto con las otras fuerzas que sean capaces de apasionarse por el mismo reto?

Desde aquí y ahora es como nos preguntamos sobre las posibilidades de la Iglesia Católica Mexicana frente a una sociedad en crisis y en tránsito. Cualquier intento de traer "buenas noticias" debe tener en cuenta una situación en la que importantes instituciones sociales parecen resquebrajarse. La confianza ciudadana experimenta un fuerte desencanto, y todos necesitamos perentoriamente creer en la posibilidad de una nueva sociedad que, reconstruyéndose desde nuevos principios, se abra a un nuevo pacto social. Así las cosas, todo parece indicar que las posibilidades de trascender de la Iglesia Católica, en esta coyuntura, dependerán de lo que tenga que ofrecer para dar sentido al presente y para la construcción de ese futuro.

Estas reflexiones finales provienen de *un análisis institucional o, si se prefiere, desde una observación de la cultura organizacional de la iglesia Católica* tal como hoy se practica en empresas e instituciones que buscan desesperadamente responder a los cambios vertiginosos del presente.

### 3.1 Oportunidades o capacidad de respuesta

Hay ciertos elementos en la Iglesia Católica que, indiscutiblemente, hablan de posibilidades reales -y en más de un sentido envidiables y envidiadas- de contribuir a la construcción de una nueva sociedad y una nueva cultura:

La salud y la vitalidad de una cultura organizacional se suele medir por la fortaleza de cuatro de sus áreas:

**Misión:** conciencia de su sentido histórico. La superación del cerco étnico judío y el salto a la universalidad humana del cristianismo en el Concilio de Jerusalén (49 d.C.) darán lugar a la primera concepción unitaria del género humano en una comprensión de sentido histórico lineal (con Pablo) reforzada después por s. Agustín.

**Visión:** Comprensión de entorno, de la historia, de la sociedad, de la naturaleza humana y de su sentido en el mundo. Es la gran acumulación de reflexión teológica y saber cristiano. Sigue siendo admirable que, por ejemplo, la profunda reflexión de S. Agustín sobre la naturaleza del tiempo siga siendo hoy citada en un contexto tan sorprendente como el de la semiótica de Paul Ricoeur o la obra de Santo Tomás de Aquino en ensayos periodísticos actuales<sup>9</sup>, o el franciscano Guillermo de Ockam en la novela de Umberto Eco.

**Valores:** la comunión, el amor, la universalidad humana, la misericordia, la compasión, la humanización del hombre, etc.

**Ejercicio del liderazgo:** la articulación funcional de toda esa vitalidad y de sus actores. El clero, regular y secular, las congregaciones religiosas femeninas y masculinas, las organizaciones laicas de todo tipo, etc. han constituido un capital de servicio y de presencia permanente que no tiene parangón con otras instituciones.

Dos mil años de historia institucional y de desarrollo teológico han dotado a la Iglesia Católica de una solidez indiscutible en la definición y socialización de estos elementos.

Una visión panorámica a la historia institucional, aun descontando las cifras rojas de infidelidades, complicidades, egoísmos, ambigüedades y hasta mezquindades... da un enorme saldo positivo de contribución al caudal de la humanización del hombre y a la construcción de la cultura. Estamos ante un verdadero capital moral que no siempre ha sido malversado por sus administradores, ni siempre debidamente valorado por sus observadores críticos.

### 3.2 Limitaciones y desafíos

Hoy, sin embargo, nos encontramos ante **una situación inédita** en la que no hay que suponer que la herencia del pasado, sin más, nos sirva para enfrentarla.

En la primera parte, la enmarcábamos en macro-tendencias y problemas globales. Ahora podríamos resumir todo aquello en las siguientes direcciones o líneas de tensión:

- a.- La globalización pretendida frente a la fragmentación de la experiencia humana y el resurgimiento de lo étnico que se resiste a ser borrado. Orfandad de referencias integradoras de lo disperso.
- b.- La aceleración del tiempo y de los cambios culturales con un ritmo vertiginoso como efecto de los grandes poderes que emergen en forma de pseudo-paradigmas de la cultura de lo transitorio y del reciclaje: el mercado y la comunicación. Ante esta nueva dinámica del tiempo cultural, retrasarse es morir.
- c.- El tránsito a la etapa de las organizaciones y la consiguiente reconfiguración de los liderazgos. Del liderazgo vertical lejano, al horizontal compartido; del liderazgo tipo *ejército*, al liderazgo tipo *orquesta*.
- d.- El tránsito de la era del conocimiento a la era de la responsabilidad y de la ética; se requiere pasar a la era de líderes personales y organizacionales educados para la globalidad. Y, en ese contexto, la necesidad de una utopía convocadora e incluyente es impostergable.

Querer sobrevivir y servir, implica necesariamente alinear las instituciones en relación con ese nuevo escenario. Lo que quiere decir, siguiendo con nuestra hipótesis-ficción del inicio, que la Iglesia Católica, en cuanto organización humana, no puede quedarse al margen de esta dinámica, en nombre de ninguna revelación.

Si esto se toma en serio con la principal intención de servir al Evangelio y a la causa de la vida y del hombre, entonces pueden apreciarse algunos puntos neurálgicos en donde la Iglesia Católica Mexicana está encontrando dificultades especiales para poder construir una respuesta de la envergadura que se necesita. Y, sin embargo, de la capacidad de respuesta a esos desafíos se derivan sus posibilidades de estar en el futuro siendo un factor constructivo.

### 3.2.1 *Reconfiguración religiosa de México*

Algunos sectores episcopales católicos se encuentran profundamente preocupados por los cambios que está experimentando el mapa religioso de México. Otras denominaciones religiosas crecen con cierta celeridad y, sin duda, es la masa censalmente católica la que provee continuamente de adeptos a los nuevos templos. La preocupación que el Papa Juan Pablo II ha mostrado por el avance de las llamadas sectas en sus repetidos viajes a México, ha reforzado la preocupación de muchos obispos por estos cambios que experimenta la configuración religiosa de México. Tal parece que la "nueva evangelización", como es promovida en muchos lugares, pretende ser, principalmente, una ofensiva contra las "sectas". A nuestro juicio, el problema es mal interpretado y la solución mal planteada.

El problema de la Iglesia Católica Mexicana no son las sectas ni el crecimiento de los adeptos en otras denominaciones religiosas. Eso es simplemente efecto, principalmente, de tres factores, uno de los cuales ni siquiera depende de la Iglesia misma:

a.- La evolución de la **realidad extraeclesial**. La cultura postindustrial o postmoderna ha debilitado la credibilidad y eficacia no solo de los grandes paradigmas o modelos filosóficos y políticos, sino también religiosos. Los "grandes relatos" han dejado paso a los "pequeños cuentos" de pretensiones mucho más modestas e inmediatas. En general, la Iglesia Católica no ha estado atenta a todos estos cambios que se han venido produciendo en las últimas décadas delante de sus ojos y casi en la explanada de sus atrios: el ascenso de *los otros* marginales, el ascenso de la mujer, la inversión de la pirámide poblacional en el tercer mundo, la evolución de los esquemas organizacionales, etc. Si algo ha tenido de meritorio la corriente postmoderna ha sido la de haber traído a la discusión la crítica, si no de los principios, al menos de los resultados de la aplicación de los principios de la modernidad. Demasiadas promesas no cumplidas<sup>10</sup>: el bienestar cada vez más reducido a sectores privilegiados; la fraternidad cada vez más lesionada por el racismo y los conflictos étnicos; el contraste entre la opulencia del Norte y la miseria del Sur cada vez más agresivo y un planeta herido de muerte por la irracionalidad de un desarrollo que, ante el lucro sin límites, pospone indefinidamente la salud de la naturaleza y de la humanidad. Esta nueva situación postmoderna provoca una nueva sensibilidad axiológica que, en cierto sentido, ya

es parte de la "cultura adveniente" para la que la "nueva evangelización" quiere organizarse. Para poder diseñar una respuesta a esta realidad, la Iglesia tiene que echar mano de todos los sectores de su feligresía que también pertenecen a ese mundo resquebrajado: culturas marginales, jóvenes, laicos y mujeres. No se ha creado la fluidez necesaria para que la visión y sentir de la realidad que constituye la verdad de esos sectores enriquezca permanentemente la respuesta institucional en los centros de toma de decisiones.

b.- **Entre las iglesias y el mundo.** Ante esta enorme problemática global, se diría que religiones e iglesias han estado demasiado atareadas contando a sus feligreses, limpiando sus estadísticas y compitiendo con las otras instituciones religiosas. La Iglesia Católica, en general, se ha atrincherado en sus principios y ha perdido imaginación. Como consecuencia de esto, se deriva la inadecuación de la oferta a la demanda de bienes simbólicos del hombre contemporáneo<sup>11</sup>. En términos generales, se puede decir que la Iglesia Católica Mexicana no ha integrado a su pastoral los problemas cruciales del México actual: medio ambiente, demografía, relaciones interétnicas, pobreza, narcotráfico y pérdida de credibilidad de las instituciones sociopolíticas. Ha intervenido en todo eso (y mucho más que lo que algunos habrían querido) pero no ha hecho de esos problemas la realidad interlocutora a la que se anuncia una "buena noticia". Y es sobre estos problemas que agobian a la sociedad mexicana que los hombres y mujeres necesitamos oír "buenas noticias" y recibir profundas y duraderas motivaciones<sup>12</sup> que convoquen a los diversos actores sociales a construir el futuro. Nadie tiene derecho, por supuesto, de pedir que la pastoral católica **se reduzca** a esto, pero todos los hombres y sectores mexicanos tienen derecho de esperar de ella que integre a su ministerio estas otras dimensiones de la "salvación" del hombre. Hasta ahora no lo ha hecho y arrastra un desfase grave. A muchos párrocos les siguen preocupando más la relaciones sexuales prematrimoniales que la contaminación en el Distrito Federal, o la destrucción de la selva lacandona.

Estadísticamente, sabemos que son pocos los católicos que rigen su comportamiento por las normas que, en materia de control de la natalidad, imparte su iglesia. Pero el problema para la Iglesia Católica no termina ahí. Se puede decir que comienza. Nos falta mucho por saber el peso específico que pueda tener esta previa "automarginación ética" de muchos católicos, a la hora de ser objeto de otra oferta religiosa.

### 3.2.2 *Liderazgo corresponsable*

Nuestra experiencia en el campo de la investigación de las manifestaciones del catolicismo popular es que, independientemente de las intenciones expresadas, las cosas ocurren como si la Iglesia Católica incorporase a sus miembros para ser masa y la mayoría de las otras denominaciones religiosas lo hacen para ser líderes. El esquema de la jerarquía católica rígidamente vertical puede ser excelente para el control central de todas las ramificaciones de la institución, pero no para fomentar la corresponsabilidad comunitaria. El liderazgo católico tiene algo de paralizante de las iniciativas de la comunidad<sup>13</sup> y genera asambleas anónimas, más que comunidades. Muchas de las necesidades de interrelación, cordialidad, apoyo interpersonal, etc. que los pequeños grupos de las sectas ofrecen, no pueden darse en las parroquias católicas para las cuales, pocos feligreses alcanzan a tener "nombre y apellido". Este estilo es un problema en una sociedad constituida como red de organizaciones como es la nuestra.

En relación con la nueva cultura sociopolítica, la Iglesia Católica tiene que resolver el peso paralizante de la sobredimensionalización de los pastores. No es que los pastores estén demás. Los seglares están de menos. El laico sigue siendo objeto de pastoral pero no sujeto de derechos, decisiones y responsabilidades reales. En buena lógica, ni desde la sociología ni desde la teología es fácil responder por qué el católico (sobre todo si es mujer o joven) que puede ser responsable de una familia, de una empresa, de un cargo público, de la designación de un gobierno mediante las elecciones, de la conducción de una institución pública, y que, además ha recibido el Espíritu Santo en el bautismo y lo ha reforzado en la confirmación... tiene que verse reducido a condición de menor de edad al atravesar el umbral de su iglesia y en las cosas que atañen a la conducción de su experiencia religiosa. En realidad, pocos de los programas de promoción del laicado han pasado la frontera de promoción de acólitos adultos. En relación con su posibilidad o no de estar presente en la construcción del futuro con lo mejor de sus fuerzas, la Iglesia Católica tiene que responderse a sí misma por qué parece tener miedo o, al menos desconfianza, de la libertad de pensamiento de sus propios intelectuales, por qué tiene que callar a sus teólogos, por qué el Espíritu Santo que reciben los laicos tiene menos capacidad de discernimiento que el de los clérigos, por qué

una democracia civil es un valor y, en cambio, una decisión corresponsable con los laicos católicos que tienen a su favor, según la teología oficial, la plusvalía del Espíritu Santo sería peligrosa dentro de la Iglesia. En la respuesta audaz a estas preguntas se esconde una buena parte de los secretos en torno a las posibilidades de adecuación o inadecuación de la Iglesia Católica de cara a la cultura del próximo milenio. También sabemos que las preguntas remiten a instancias de decisión lejanas, que tienen que ver con un centralismo inoperante en muchos aspectos. Pero esos condicionamientos no hacen sino poner más de manifiesto que son las mismas estructuras católicas -y no una conspiración internacional de las fuerzas del mal- las que actúan en su contra. Nuestro análisis de viabilidad se limita a criterios elementales de cultura organizacional; y es desde ellos como observamos a una institución desfasada, malversando el enorme capital humano de que todavía dispone, autolimitándose en su capacidad de *servir* y, quizás, poniendo en peligro su posibilidad de *sobrevivir*.

### **3.2.3 El nuevo ecumenismo global.**

Aunque parezca extraño, hasta hoy, la gran mayoría de las iglesias y denominaciones religiosas presentes en México, están más preocupadas por vigilarse entre ellas que por afinar el tipo de servicio que prestan a la sociedad mexicana. Los cambios constitucionales les permitieron una saludable inserción jurídica y una clarificación de sus relaciones con el Gobierno, pero, la mayoría, ha dejado pendiente una inserción social más realista. Se diría que les preocupan más los problemas de feligresía (conservar y acrecentar) que los problemas de la ciudadanía (construcción de la polis)<sup>14</sup>. La Iglesia Católica, no obstante las limitaciones que enfrenta, es, ampliamente, la que tiene una más larga y definida trayectoria de "doctrina social". Sin embargo, esta doctrina ha permanecido demasiado atrapada en los tópicos (importantísimos pero no únicos) a los que fue llevada por la polémica ideológica con el liberalismo y el marxismo del s. XIX y comienzos del XX. Curiosamente, esta experimentada sensibilidad social del catolicismo, aparentemente, no le ha significado ventaja en el momento de concurrir con otras iglesias en la configuración religiosa de la sociedad mexicana. Los censos demuestran, con credibilidad suficiente, que el catolicismo a decrecido en relación a la población, que



la población general ha crecido mucho y el protestantismo ha crecido a un ritmo muy superior al de la tasa de crecimiento poblacional. El problema también pasa por el camino del liderazgo y la responsabilidad ministerial: para cuando la Iglesia Católica forma a un sacerdote, cualquier asociación religiosa ha puesto en ejercicio mil pastores. El problema no es sólo el número de cuadros, sino la posibilidad de que las comunidades sean dirigidas por líderes surgidos de su interior y no desarraigados.

Personalmente no creo que el ser más numeroso que el protestantismo, tenga que ser una cuestión central para el catolicismo, como tampoco para el cristianismo en relación con otras religiones, como el Islam, por ejemplo. Pero sí es la preocupación principal de muchos pastores. Cuando las religiones históricas (las únicas preocupadas por el proselitismo) se examinan desde sus propios principios internos, la pregunta fundamental no debería ser "cuántos somos" sino "qué de bueno ofrecemos". Es en esa oferta de una buena nueva global donde parece que debería reconstruirse una nueva plataforma ecuménica. Y no creo que ninguna institución religiosa en México tenga el peso moral que tiene la Iglesia Católica para convocar a ésta redefinición de las experiencias religiosas en torno a la fe común en el Dios de la Vida, sustento de la dignidad humana y del futuro solidario, si es que lo alcanzamos.

### ***3.2.4 El catolicismo en clave de globalización, pasa por la inculturación***

Es una cuestión pendiente en el catolicismo mundial. El problema tiene también que ver con el liderazgo religioso y los modelos culturales que han resultado hegemónicos en el modo de pensarse a sí misma la Iglesia Católica. Se impone la necesidad de desbloquear el exceso de racionalización de la experiencia religiosa y su redimensionalización. La preparación de sus líderes y la estructura del pensamiento teológico así como su expresión cultural padece un exceso insoportable de conceptualización y racionalización... La palabra (la palabra y el concepto occidentales) han arrinconado a los sentimientos y a las emociones, los símbolos han quedado (¡afortunadamente!) recluidos en el ámbito del catolicismo popular. Los futuros pastores siguen estudiando mucho más a Santo Tomás y sus comentaristas que adentrándose en las cosmovisiones del mosaico cultural mexicano.

Por eso, la posibilidad de integrar a una sociedad desmembrada, pasa por la inculturación. Entendemos por inculturación la posibilidad de ser cristiano sin ser colonizado. En otras palabras: un cristianismo inculturado será aquél que, ofrecido con respeto a la cultura receptora, es articulado a los esquemas culturales previos en todo lo que se refiere a ethos y cosmovisión, escala de valores, sistema simbólico, organización social, sistema de parentesco, etc. No creo que ninguna denominación cristiana tenga un párrafo tan lúcido sobre "inculturación" como el n. 22, del Decreto "Ad Gentes" del Concilio Vaticano II. En ese texto se abrían unas posibilidades enormes de adecuación entre la oferta cristiana y las demandas de las diversas culturas. Pero la imaginación del Concilio quedó menguada en la administración posterior. Hoy la tarea, en serio, está por empezar.

## CONCLUSIÓN

Las religiones no enfrentan una coyuntura fácil. La Iglesia Católica, en el México de fin de siglo tampoco. Su credibilidad profunda y su fidelidad a su esencia pueden depender de que sus líderes sean capaces o no, de mirar más allá de sus propias instituciones, de construir una ética mundial más allá de sus normatividades y de preocuparse más por el hombre en cuanto tal que por su feligresía. En México, la Iglesia Católica debería ser capaz de ofrecer un mensaje y de comprometerse en una acción que redunden en una convocatoria a la responsabilidad social. Chiapas ha mostrado muchas cosas. Una de ellas es que la Iglesia Católica sigue teniendo un importante capital de credibilidad ante la población indígena mexicana en momentos en que no sobran instituciones confiables. Otra enseñanza tiene que ver con la necesidad de revisión de ciertos principios de la modernidad: la reclusión de la religión a la esfera de lo privado puede significar un empobrecimiento de la escena social.

La coyuntura que vivimos deberá exigir de la Iglesia Católica mexicana mucha cordura. No creo que su antigüedad ni su carácter mayoritario le concedan poder ni privilegios sobre las otras iglesias, pero podría asumir el deber de dar el primer paso en convocarlas a una responsabilidad ecuménica en relación con los problemas cruciales que nos afectan.

Por eso, la posibilidad de integrar a una sociedad desmembrada, pasa por la inculturación. Entendemos por inculturación la posibilidad de ser cristiano sin ser colonizado. En otras palabras: un cristianismo inculturado será aquél que, ofrecido con respeto a la cultura receptora, es articulado a los esquemas culturales previos en todo lo que se refiere a ethos y cosmovisión, escala de valores, sistema simbólico, organización social, sistema de parentesco, etc. No creo que ninguna denominación cristiana tenga un párrafo tan lúcido sobre "inculturación" como el n. 22, del Decreto "Ad Gentes" del Concilio Vaticano II. En ese texto se abrían unas posibilidades enormes de adecuación entre la oferta cristiana y las demandas de las diversas culturas. Pero la imaginación del Concilio quedó menguada en la administración posterior. Hoy la tarea, en serio, está por empezar.

## CONCLUSIÓN

Las religiones no enfrentan una coyuntura fácil. La Iglesia Católica, en el México de fin de siglo tampoco. Su credibilidad profunda y su fidelidad a su esencia pueden depender de que sus líderes sean capaces o no, de mirar más allá de sus propias instituciones, de construir una ética mundial más allá de sus normatividades y de preocuparse más por el hombre en cuanto tal que por su feligresía. En México, la Iglesia Católica debería ser capaz de ofrecer un mensaje y de comprometerse en una acción que redunden en una convocatoria a la responsabilidad social. Chiapas ha mostrado muchas cosas. Una de ellas es que la Iglesia Católica sigue teniendo un importante capital de credibilidad ante la población indígena mexicana en momentos en que no sobran instituciones confiables. Otra enseñanza tiene que ver con la necesidad de revisión de ciertos principios de la modernidad: la reclusión de la religión a la esfera de lo privado puede significar un empobrecimiento de la escena social.

La coyuntura que vivimos deberá exigir de la Iglesia Católica mexicana mucha cordura. No creo que su antigüedad ni su carácter mayoritario le concedan poder ni privilegios sobre las otras iglesias, pero podría asumir el deber de dar el primer paso en convocarlas a una responsabilidad ecuménica en relación con los problemas cruciales que nos afectan.

## **IGLESIA EN CUBA, FE CRISTIANA Y SOCIEDAD\***

*Emmo. Cardenal Jaime Lucas Ortega y Alamino*

*La UPAEP (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla) invitó al Cardenal Jaime Lucas Alamino, a uno de sus eventos, donde el propio Cardenal recibiría el grado de Doctor Honoris Causa. En el contexto de ese evento es dictada la ponencia que ponemos a su disposición y que amablemente la UPAEP nos permite su reproducción, la cual también será publicada en la Revista Vertebración, de la propia UPAEP. En esta ponencia el Cardenal hace una muy interesante reflexión sobre la misión de la Iglesia en el momento presente desde la perspectiva de la Iglesia cubana en su contexto muy particular. Reflexiona sobre lo específico de la misión de la Iglesia hoy en Cuba y desde Cuba sobre y los aportes que la Iglesia nos puede ofrecer y de hecho nos ofrece.*

### **Por Dios o por el hombre**

**H**a concluido un milenio en cuyos últimos siglos el hombre comenzó un verdadero retorno a la era pre-cristiana, al mismo tiempo que parecía convencido de estar avanzando por caminos novedosos en la historia. No debe creerse que el desarrollo científico técnico equivale a crecimiento humano. Desde mediados del siglo pasado hasta los años sesenta del siglo XX, una verdadera embriaguez de ciencia y técnica fue el caldo de cultivo de un pensamiento sobre el hombre que tuvo como denominador común el decir del hombre lo que le conviene únicamente a Dios. Al ser humano se le concedieron atributos que lo absolutizaron. El hombre fue endiosado en utopías, en ideologías, en diversos sistemas de pensamiento. No importa que lo fuera indi-

vidualmente, como especie, o socialmente. El gran drama de este tiempo fue poner a los hombres y a los pueblos ante el dilema de optar por Dios o por el hombre, sobre todo cuando las ideologías conquistaron el poder político y forzaron esa opción.

### **Transición**

A este periodo de la historia que se ha convenido en llamar modernidad le ha sucedido otro, en el cual parece que vivimos hoy, al que se le da el nombre de postmodernidad. En la modernidad Dios sobraba, en esta época presente, en este comienzo de siglo, falta Dios. Este tránsito doloroso y saludable lo hemos vivido y lo estamos viviendo en Cuba donde la opción por Dios o contra Dios fue políticamente reclamada, e inducida desfavorablemente para la fe, por el ateísmo de factura marxista, que se convirtió constitucionalmente en el credo oficial del Estado. Pero un cambio en el pensar y en el sentir del pueblo comienza a darse poco a poco.

Los que tenemos algunos años asistimos con admiración y sorpresa a esa transformación de mentalidad que se produce desde finales del siglo XX, no sin desconcierto por parte de quienes la experimentan, pues las etapas de la historia no se suceden unas a otras, más bien se superponen, se gestan con simultaneidad a las corrientes dominantes de pensamiento. Cuando pasa el frenesí de una época muchos vuelven a darse cuenta de que somos barro, hechura de la mano de un Dios que nos ha modelado y el hombre comienza a hacerse entonces la misma pregunta que el profeta: *¿Puede una vasija volverse hacia su Hacedor para decirle: por qué me has hecho así?* (Cf. Is. 29, 16).

### **Búsqueda de Dios**

Se inicia entonces, entre los hombre y mujeres de esa época, la búsqueda de algo fuera de ellos mismos que los rescate del vacío. En la antigüedad pocos filósofos fueron tan contrarios al cristianismo como Porfirio. Pero San Agustín, a través de él, del vacío que ese pensador experimentó en su alma, descubrió que la única verdad que salva es Jesucristo. Es también por esas razones que este período es un tiempo de contrastes y de saltos en el vacío buscando el verdadero Absoluto. En la búsqueda de la trascendencia por parte del hombre, el pecado oscurece la visión de la fe en Dios. Las consecuencias terribles del pecado están dramáticamente repre-

sentadas en el relato bíblico de la creación. Antes del pecado del hombre, Dios se paseaba por el jardín del paraíso al atardecer y el hombre se encontraba naturalmente con Él. Después del pecado, el hombre fue sacado del paraíso, de aquel jardín donde se encontraba con Dios, y ya no puedo compartir más con Él habitualmente. Una nostalgia de Dios quedaría para siempre en el corazón humano.

Varios pensadores modernos, como lo hicieron también antiguos filósofos, llevados por esa nostalgia que extrañamente nos asalta a todos, trataron de llegar hasta Dios sólo con sus propias fuerzas, con sus propios razonamientos. Esto no es más que otro tipo de pretensión del hombre: la de ascender por sí mismo hasta el Creador. No es inútil el camino de la razón, es también necesario, pero lo que no pudieron muchos de esos pensadores fue concebir o aceptar el camino descendente de Dios, tal y como nos lo presenta el prólogo del Evangelio de Juan: *la Palabra se hizo carne y acampó entre nosotros... al mundo vino y en el mundo estaba; el mundo no lo conoció. Vino a los suyos y los suyos no lo recibieron, pero a cuantos lo recibieron les da poder para ser hijos de Dios, si creen en su nombre.* Del que sale a buscar al que llega a rendirse ante Dios que viene a nosotros hay un largo trecho espiritual que recorren hoy muchos hermanos nuestros en Cuba.

### **Reflexión y anuncio**

Ante la etapa que se nos abre por delante con el nuevo milenio, cargada de memorias de un pasado rico y miserable y preñada a la vez de esperanzas e incertidumbres, debemos mirar el tiempo transcurrido desde la venida de Cristo hasta esta hora de la historia como hijos de la Iglesia Madre, que guarda en su memoria bimilenaria las incidencias del camino titubeante y grandioso de la humanidad, al modo de la Virgen María, *que conservaba todas aquellas cosas meditándolas en su corazón* (Lc 2, 19).

Esa memoria viva, la Iglesia tiene que brindarla a la humanidad del nuevo milenio: es la del Señor nacido en la pobreza del pesebre, contemplado por los pastores, cantado por los ángeles, que compartió todo lo nuestro menos el pecado y que murió por nosotros en la Cruz. Resucitado y glorioso está vivo y presente en medio de su pueblo y lo estará siempre, hasta el fin del mundo. Su nombre es Jesús, como lo había llamado el ángel antes de su concepción y significa: *el que salva*.

## **Iglesia Encarnada**

La fe cristiana lleva consigo este mensaje de salvación al hombre concreto, es decir, a una persona que ha nacido en una familia, que integra otros grupos de trabajo, de estudio, deportivos, de entretenimiento, de desarrollo cultural; que es ciudadano de un país determinado, y que se halla favorecido o afectado por las ideas que conforman el pensamiento de una época, que tiene responsabilidades históricas y, además, lo que es fundamental, un destino eterno. Esto quiere decir que la Iglesia en Cuba debe llevar su mensaje salvador al hombre cubano concreto que vive en una sistema político con características propias y con una organización de la sociedad que tiene las peculiaridades del colectivismo socialista. Esta es la Ley de la Encarnación.

En el Encuentro Nacional Eclesial Cubano celebrado en 1986 la Iglesia resumió su acción en Cuba en tres calificativos que debían identificar a la comunidad católica en nuestro país: la Iglesia debe ser orante, encarnada, evangelizadora. El desafío mayor ha sido y es que la Iglesia se encarne en nuestra realidad, porque en sociedades de un fuerte estatismo, o donde el individualismo o el nacionalismo exacerbado se han enseñoreado, puede existir en algunos, o en muchos, la tentación de considerar a la Iglesia como una sociedad alternativa, y los mismos cristianos no comprenden cómo la Iglesia puede encarnarse en tal realidad. Por su parte, los que detentan el poder miran a la Iglesia como un ente extraño a la sociedad. Terrible coincidencia que vuelve a probar cómo los extremos se tocan.

## **La Iglesia nace de Dios**

La Iglesia, históricamente, nace de la predicación de Jesús sobre el reino de Dios y de la resurrección de Jesucristo, por la cual Dios lo constituye siempre presente en medio de los que acogen su palabra y a éstos les envía el Espíritu Santo para que sean capaces de vivir y de anunciar esa palabra. En todo su ser y su quehacer la Iglesia nos remita a Jesucristo, como Jesucristo nos remite al Padre. No puede, por tanto, homologarse la Iglesia a ningún Estado, ni a ninguna situación intermedia. Todo lo que la Iglesia pueda aportar a la historia y a la sociedad concreta donde ella se encarna, viene de la revelación de Dios; ella ha recibido una misión de parte de Dios Padre por medio de Cristo, un encargo del mismo Cristo

Salvador que es su origen histórico como fundador y como roca de cimentación sobre la cual se asienta: *la piedra desechada por los arquitectos es ahora la piedra angular* (Hech 4,11).

De este modo se comprende la Iglesia a sí misma, desde la memoria de Jesús con su mensaje, con la irradiación de su persona. Se comprende a sí misma movida siempre por el Espíritu Santo, que en cumplimiento de su promesa, Jesús le ha dado. Ella guarda, además, en su seno los sacramentos, que permiten que la gracia de Cristo se haga hoy presente y actuante. Por tanto, la Iglesia se sabe enviada por Dios y en total acatamiento del plan de Dios.

### **La Iglesia, interpelada por los hombres**

Pero he aquí que está solicitada, requerida al mismo tiempo, como lo estuvo su Maestro y Señor, por las angustias y las esperanzas de los hombres (G.S I,1). La Iglesia vivirá siempre en la tensión de estos dos reclamos: una absoluta fidelidad a lo que ella es y debe seguir siendo según el querer de Dios y una fidelidad al clamor de la humanidad en busca de certezas, de consuelo, de esperanza, de respeto a sus derechos y aún de satisfacción de sus necesidades vitales.

### **Grandeza y debilidad de la Misión de la Iglesia**

La Iglesia vive siempre entre la grandeza y la debilidad de su misión, pero también entre la grandeza y la debilidad del clamor de los hombres. Hay grandeza en su misión por ser depositaria de los dones de la salvación y hay debilidad en el cumplimiento de la misión por la falta de santidad de quienes integran el pueblo de Dios y porque la transformación del mundo por el amor de Cristo sólo se produce si el hombre libre accede a vivir en plenitud ese amor. Hay grandeza en el clamor de los hombres, creyentes o no, que ponen su confianza en la Iglesia, pero hay debilidad en ese mismo clamor por el contenido de lo que esperan de una Iglesia que no tiene fuerza ni poder, porque el reino que ella anuncia no es de este mundo.

Esta tensión entre la fiel acogida a Dios y la no menos fiel atención al hombre, ha visto en la historia de estos últimos siglos a la comunidad cristiana tentada por estas dos concepciones absolutistas: una, dedicarnos sólo a Dios, sólo al evangelio, sólo al culto. Algunos hicieron así en un pasado más o menos remoto. De otro lado, históricamente, la Iglesia se ha visto en períodos de



su historia forzada a esta opción. Así nos ocurrió en Cuba en el pasado reciente, cuando fuimos constreñidos por coordenadas ideológicas y políticas que limitaban nuestra presencia en la sociedad. Pero cuando ésta es una opción libre de la Iglesia, es decir, replegarse sobre sí misma y dedicarse sólo al culto, se trata de una especie de tentación teológica. Está la tentación opuesta, de naturaleza antropológica: dedicarnos sobre todo al hombre, a sus problemas, poniendo en lugar central su autonomía, teniendo libertad como un absoluto.

Curiosamente, a esta última opción corresponde a menudo una acción formativa, cultural y profética acentuada al máximo, dejando a un lado la acción misericordiosa que siempre halla espacio y momento para reconstruir al hombre y a la misma sociedad, pues en ella encontramos, a veces, grandes ideales, pero lamentablemente asociados a decadencias y desesperanzas. Esta tarea de acompañamiento y sostén del hombre en dificultades no la ha descuidado la Iglesia en Cuba y se ha hecho más notable en la última década del siglo que acaba de concluir.

### **Distancia inevitable entre la Iglesia y el mundo**

La Iglesia, sin embargo, estará siempre a distancia con respecto a lo que los hombres, movidos por el deseo de eficacia, la voluntad de dominación o las ideologías, reclaman de ella. Esto no se debe a falta de entrega o a incapacidad para adaptarse a los tiempos que corren o a que ignore las angustias de los hombres. Simplemente, los ritmos de la historia de los hombres no corresponden a los tiempos de Dios, a los cuales debe estar atenta la Iglesia.

Toda andadura realmente evangélica incluye una mirada y un proyecto a largo plazo. El paradigma es el sembrador de la parábola de Jesús, que sale a sembrar pacientemente la semilla. El modelo para nosotros, cubanos, es el Siervo de Dios, Presbítero Félix Varela, sacerdote ilustre y santo, que vivió exiliado en Estados Unidos, entregado a una siembra paciente de valores evangélicos, tratando de preparar así la conciencia de los cubanos para que alcanzaran un día la independencia de su Patria que él no pudo contemplar desde este mundo.

Es evidente que hay otra distancia siempre insalvable respecto del tiempo que le toca vivir a la Iglesia o de los hombres que viven

en ese tiempo: es la santidad de Dios; el único necesario, que es nuestro futuro absoluto y a quien debemos acercarnos siempre más.

En la exhortación apostólica *Novo Millennio Ineunte*, el Papa propone que se estructure una pastoral de santidad, que lleve a toda la Iglesia a una mayor cercanía a Dios. La distancia entre el mundo y Dios está vivamente presentada en el Evangelio de Juan: *Ustedes están en el mundo, pero no son del mundo.*

### **Iglesia y Fe no deben procurar legitimarse socialmente**

El gran desafío para la Iglesia no es sólo ser aceptada por las estructuras sociales y políticas siendo como ella es; sino también aceptarse a sí misma como sacramento de Cristo en el mundo, renunciando, como lo hizo su Señor, a la eficacia que se espera de ella desde criterios o proyectos totalmente terrenales. *Jesús, sabiendo que querían hacerlo rey, se fue a otro lugar (Jn 6, 15).*

Cuando la comunidad cristiana, la Iglesia, ha sido rechazada por la sociedad o por los gobiernos, puede intentar legitimarse a sí misma colaborando en las cosas que la sociedad valora. Es verdad que la Iglesia tiene que dar con su vida, con sus obras buenas, testimonio de la fe que la anima; pero no debe buscar carta de ciudadanía ni aprobaciones que le otorguen créditos en el presente o en el futuro y, en los sitios donde hay alternancia de poder, ni en un partido ni en otro; porque es un error olvidar la aportación específica de la Iglesia, creyendo ganar crédito por la eficacia de sus contribuciones en dominios donde pueda aparecer que entra en el campo propio de la sociedad o de la política. Este terreno es el propio de los laicos cristianos, como lo reafirma el Papa Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Novo Millennio Ineunte*, citando el Concilio Ecuménico Vaticano II (AA, 2). *En particular es necesario descubrir cada vez mejor la vocación propia de los laicos, llamados como tales a 'buscar el reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios' y a llevar a cabo 'en la Iglesia y en el mundo la parte que les corresponde (...) con su empeño por evangelizar y santificar a los hombres' (N.M.I.46).*

La Iglesia puede ser, pues, solicitada de variados modos para constituirse en alternativa temporal, en orden a resolver los problemas de este mundo. Consentir a esto constituiría un vaciamiento interno de la misión que Cristo le ha confiado.

## **La fe de la Iglesia proclama el amor de Cristo**

Ahora bien, desde el querer de Dios; la Iglesia sabe que tiene el deber de sembrar el amor, del que Cristo la ha hecho depositaria en el seno de la sociedad. Tiene también que decir palabras y alzar signos que favorezcan el establecimiento de una comunidad humana donde reine la concordia, se superen los agravios por la reconciliación entre todos, se auspicie la colaboración entre cristianos de distintas confesiones, con hombre de otra religión y con no creyentes, en orden al bien común.

Esta misión inspiradora e iluminadora asumida a partir del evangelio opera en la raíz de los males y pone a los hombres y pueblos frente a su responsabilidad ética de encarar las dificultades. Aún obrando así, las propuestas de la Iglesia crearán, al mismo tiempo, un contraste entre la novedad del evangelio y la acción santificadora del Espíritu de Dios, por un lado, y el pecado del hombre por otro. Ahí se halla su acción profética expresada al más alto grado.

## **Desafíos a la Fe cristiana y a la Iglesia**

En nuestro país la Iglesia ha vivido muy agudamente esta dialéctica Dios-mundo, misión cultural-misión profética, Iglesia fiel a su misión-Iglesia fiel al clamor de los hombres. Estas tensiones han sido potenciadas por el medio difícil y a veces hostil donde ha debido realizar su misión, viéndose obligada a sortear siempre la tentación de buscar créditos para el presente o para el futuro tanto ante el poder político como ante quienes disienten de él dentro o fuera de Cuba. Camino difícil es y ha sido éste: decir la verdad sin desafiar, perdonar sin olvidar, confiar sólo en Dios cuando todos los cálculos humanos nos llevarían a la depresión o a la fuga.

Los cristianos cubanos han vivido y viven de la fe en su Señor. La Iglesia ha experimentado existencialmente en nuestro país que su misión no es otra que la de propiciar y fortalecer esa fe.

## **Aportes de la Iglesia a la sociedad en Cuba**

Los aportes que la Iglesia puede hacer a Cuba en el nuevo milenio que está iniciándose van, pues, en el sentido de su propia misión.

Toda religión sería quiere ofrecer al hombre un tipo de mensaje que le dé sentido a su vida personal, que le haga mirar la historia de la humanidad no como una historia perdida o fracasada, sino salvada, y en el seno de esa historia propiciar un comportamiento ético responsable y una convivencia humana digna y armónica con sentido comunitario.

Nosotros, cristianos, fundamos este programa en Cristo, Hijo Encarnado de Dios y Salvador del mundo. La aportación de la Iglesia en Cuba en este siglo debe hacerse, pues, en tres campos principales: en la estructuración y fortalecimiento de la vida personal, del orden moral y de la convivencia social. El cristianismo puede hacer ese aporte valiosísimo a la sociedad civil en cualquier parte del mundo, también en Cuba.

### **1. Vida personal**

Por el fortalecimiento de la vida personal. Cuando el ser humano se hace consciente de su grandeza que le viene de haber sido creado por Dios a su imagen y semejanza, encuentra la alegría de vivir, pues sabe, además, que ese Dios lo ama y al creer en el Dios hecho hombre, Jesucristo, descubre la dignidad divina del hombre. Nace así un hombre positivo, reconciliado consigo mismo y con la historia, que no puede sino enriquecer la sociedad donde vive al mismo tiempo que fortalece su vida personal.

### **2. Orden Moral**

Es necesario fortalecer también el orden moral. Las ausencias de referencia moral indican que cada hombre o mujer es una brújula sin norte. De este modo no se sabe ya cuáles son los valores, ni los deberes, ni los ideales básicos y la vida se rebaja al plano sensorial, sólo se buscan placeres. La sociedad puede caer entonces en la depresión y el hastío. La inmoralidad y aún más la amoralidad producen la desmoralización del ser humano.

La Iglesia no se presenta en medio de la sociedad únicamente como una instancia moral, más bien ella le da al ser humano un fundamento privilegiado de la moralidad, que es la persona de Jesucristo y su mensaje. Quien lo encuentra a Él transforma su vida; lo valores que propone el evangelio fundan un elevado comportamiento ético.

### **3. Vida comunitaria**

Es necesario, además, establecer una convivencia comunitaria que tenga en cuenta a todos. Los hombres y mujeres que integran un mismo pueblo pueden vivir unidos en el amor. Hay que saber despertar sentimientos de benevolencia y solidaridad entre todos. Para nosotros, cristianos, la solidaridad se llama fraternidad, pues todos somos hermanos, hijos de un mismo Padre. Para que muchos en nuestro pueblo puedan alcanzar la meta de una convivencia verdaderamente comunitaria, fundada en el amor, será necesario asumir también criterios que valoren y promuevan la reconciliación entre los que se hallan distanciados, enfrentados, cargados de rencores dentro y fuera de Cuba.

La Iglesia ofrece, más que todo, como riqueza que le es propia y que desea compartir con los hombres de todo tiempo y lugar, su vida misma, la de una gran Familia con una larga historia de muchos siglos, que ha pasado por épocas de luchas y persecuciones, que ha vivido situaciones críticas y las ha superado en el amor, que fomenta una verdadera fraternidad espiritual por la oración, que mira con esperanza hacia el futuro. El hombre y la mujer que participan en la vida de la Iglesia se tornan más libres, más enteros ante las pruebas y son capaces de superar las preocupaciones por sus necesidades inmediatas y otras angustias del tiempo presente.

### **Metodología de la Fe**

Las propuestas que hace la Iglesia al pueblo cubano no son para mañana, son proyectos para los cuales hay que preparar a las generaciones jóvenes, de más difícil realización que los programas a corto plazo que establecen los estados, partidos políticos, grupos intermedios o empresas, pues no puede medirse la acción de la Iglesia por la eficacia u otros parámetros similares que son incapaces de calibrar la misión que Jesucristo le ha confiado y la acción del Espíritu Santo en los corazones.

Las motivaciones espirituales en que se fundan esas propuestas reclaman una metodología distinta en cuanto al modo de obrar, pues éste tiene en cuenta no sólo el contenido del mensaje, sino también la libertad del hombre. La Iglesia propone su mensaje con absoluto respeto al hombre libre que puede acogerlo o no y en mayor o menor grado.

## **Reconocimiento de la misión de la Iglesia por los hombres y por la sociedad**

Para hacer vida este mensaje la Iglesia necesita no sólo espacio y libertad, sino que la naturaleza de su misión sea respetada y valorada justamente. Es verdad que en muchas ocasiones un proyecto humanista de tan altos contenidos lleva consigo una crítica de las situaciones, que, por contraste, resultan deshumanizantes. Este es otro aporte de la Iglesia al mundo, que puede ser aceptado como un camino de perfeccionamiento del hombre y de la sociedad, pero que puede ser rechazado desde posiciones de incompreensión, de suficiencia, o de orgullo.

Debemos tener siempre en cuenta que la conciencia cristiana en la hora actual tiene una especial sensibilidad para reconocer que los métodos son tan sagrados como los contenidos y que la verdad, aún la verdad de Dios, no se impone al hombre. Esta sensibilidad no impide que deje de proponerse la verdad, aunque haya rechazo o no-aceptación.

La Iglesia, según esta metodología, no exhorta ni esgrime con insolencia argumentos contra el mundo, la sociedad o las estructuras políticas. Propone valores y los fundamenta en su propia fe, pero no como quien habla desde arriba o desde fuera del peligro o sin responsabilidad alguna, sino desde dentro de la sociedad, reclamando al mismo tiempo ser participante activa en la misma.

## **El evangelio desestabilizante**

Aún así, aún cuidando todos los requisitos evangélicos en el contenido del mensaje y en la forma de trasmitirlo, el evangelio de Jesús es desestabilizante, y lo es para nosotros mismos: obispos, sacerdotes, personas consagradas o laicos cristianos comprometidos. Nos saca de nuestras seguridades y comodidades y nos pone una y otra vez frente a la Verdad exaltante y comprometedora de un Dios que se anonadó y se hizo hombre por nosotros aceptando el riesgo cierto de la Cruz.

Los señalamientos válidos y a veces dolorosos que nos hace el mismo Jesús en su evangelio invitan a todos los hombres a la reflexión y al mejoramiento y no deben producir por sí mismos un rechazo airado, sino una consideración atenta. Esto a veces no es fácil de aceptar por la misma comunidad cristiana, será más difícil

aún que lo acepten las estructuras sociales y políticas, sobre todo cuando los sistemas de pensamiento que las animan son distantes del cristianismo. Pero, aún así, la Iglesia debe cumplir su misión. Sin las penalidades del parto no hay vida nueva, sin la Cruz de Cristo no hay resurrección.

### **La Cruz: último criterio de verdad**

Al misterio de la Cruz, de la cual brota la vida, debe remitirse siempre la Iglesia como criterio cierto de autenticidad en su que-hacer y de verdad en su ser.

En la encrucijada, que no es sino caminos que se encuentran atravesándose en forma de Cruz, se ha hallado la fe cristiana en Cuba en estas últimas décadas. Esa Cruz en el camino de la Iglesia ha sido purificadora y fuente de vida. No olvidemos nunca que el pecado de los cristianos en 2000 años de historia tiene un peso en la cuota de incomprensión y rechazo de la fe cristiana.

Animados por el llamado que nos ha hecho el Papa Juan Pablo II en el reciente Jubileo y, movidos por su ejemplo, aprendamos también a pedir perdón con la mirada puesta en el futuro y a experimentar esa urgencia de santidad necesaria para que el servicio pastoral de la Iglesia, que se lleva a cabo por medio de todos sus hijos: obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, llegue de veras a cada hombre y a todos los pueblos, mostrándoles el Cristo verdadero que ellos esperan ver.

En su obra *La Entraña del Cristianismo*, el teólogo Olegario González de Cardenal dice con acierto: *La misión de la Iglesia es hacer inolvidable a Jesucristo*. Y otro gran teólogo del siglo XX, Karl Barth reflexiona de este modo: *Una vez que el hombre sabe que en Jesucristo Dios se hizo hombre, no puede ser nunca más inhumano*. Éste es el gran servicio que la Iglesia y la fe cristiana tienen que brindar a la sociedad.

Nada ni nadie debe, pues, pedir a la Iglesia una misión distinta a ésta, ni pretender, por el control o el ejercicio severo del poder, apartarla de esta misión. *¿Quién podrá apartarnos del amor de Cristo? ¿La aflicción?, ¿la angustia?, ¿la persecución?, ¿el hambre?, ¿la desnudez?, ¿el peligro?, ¿la espada?, como dice la Escritura: "Por tu causa nos degüellan cada día, nos tratan como a ovejas de matanza". Pero en todo esto vencemos fácilmente por Aquel que nos ha amado. Pues, estoy convencido de que ni muerte, ni vida, ni*

*ángeles, ni principados, ni presente, ni futuro, ni potencias, ni altura, ni profundidad, ni criatura alguna podrá apartarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro (Rom 8, 35-39).*

\*Texto facilitado por la UPAEP y su Revista Vertebración.



# FE, RELIGIÓN, PSICOANÁLISIS Y FELICIDAD

Jorge Ramón Gutiérrez Jáuregui

*En este ensayo me acercaré a la postura de Freud frente a la religión, postura que encontramos en "El malestar en la cultura". Creo que es posible aceptar que la religión cobra su cuota a cada individuo (la depresión de la vida, la desfiguración delirante del mundo real, el amedrentamiento de la inteligencia, etc., según afirma Freud en la obra antes citada) siempre y cuando la religión, con la fuerza de su institucionalidad margine la experiencia de fe, y se convierta en una religión represora y humillante.*

*Podríamos preguntarnos, ¿no es altamente semejante la crítica que hace Freud de la religión, a aquella que muchos años antes ya había hecho Jesús? Digamos que una religión sin experiencia de fe se convierte en un mecanismo de subyugación y alienación, mientras que la experiencia religiosa, estimulada y alimentada por una fe en Dios, sana y plénificante, puede conducir, efectivamente, a una experiencia de felicidad.*

**E**l presente artículo se inscribe en el campo de la *psicoespiritualidad*, un campo que la Universidad Intercontinental ha iniciado a explorar al abrir su maestría en Terapia psicoespiritual. Quisiera presentar una breve reflexión sobre un asunto "espinoso", tanto para quien se declara "creyente" como para quien, desde su "increencia", pretende hablar o hacer un juicio sobre la religión. En este ensayo me acercaré a la postura de Freud frente a la religión, postura que encontramos en *El malestar en la cultura*; sólo un aspecto, sólo un párrafo, ha despertado muchas reflexiones, de las cuales, algunas serán plasmadas en este breve ensayo. La idea conductora de estas reflexiones está tomada del mismo Freud, a saber, el deseo que cada individuo tiene de ser feliz.

La postura de Sigmund Freud frente a la religión ha despertado innumerables comentarios a favor, críticas y disensiones. La religión, como fenómeno social, ocupó la atención psicoanalítica de Freud, como lo demuestran los escritos en los cuales se refirió a ella, pues jugaba -y juega- un papel importante en la búsqueda o en la obstaculización de la realización del deseo, o mejor, máximo deseo de felicidad en cada individuo y en todo individuo como parte de una masa. La felicidad en la vida puede buscarse en y desde diversas maneras o ámbitos de satisfacción; Freud escribió atinadamente: *Así como el comerciante precavido evita invertir todo su capital en un solo lugar, podría decirse que la sabiduría de la vida aconseja no esperar toda satisfacción de una aspiración única. El éxito nunca es seguro; depende de la coincidencia de muchos factores, y quizás en grado eminente de la capacidad de la constitución psíquica para adecuar su función al medio circundante y aprovecharlo para la ganancia de placer* (Freud, 1930a, 83-84).

Freud tiene una opinión bien definida sobre la religión, sus métodos y sus técnicas: *La religión perjudica (...) [el] juego de elección y adaptación imponiendo a todos por igual su camino para conseguir dicha y protegerse del sufrimiento. Su técnica consiste en deprimir el valor de la vida y en desfigurar de manera delirante la imagen del mundo real, lo cual presupone el amedrentamiento de la inteligencia. A este precio, mediante la violenta fijación a un infantilismo psíquico y la inserción en un delirio de masas, la religión consigue ahorrar a muchos seres humanos la neurosis individual. Pero difícilmente obtenga algo más; según dijimos, son muchos los caminos que pueden llevar a la felicidad tal como es asequible al hombre, pero ninguno que lo guíe con seguridad hasta ella. Tampoco la religión puede mantener su promesa. Cuando a la postre el creyente se ve precisado a hablar de los "inescrutables designios" de Dios, no hace sino confesar que no le ha quedado otra posibilidad de consuelo ni fuente de placer en el padecimiento que la sumisión incondicional* (Freud, 1930a, 84). Creo, aunque parezca muy difícil de aceptar, que para el lector que vive encerrado en los criterios de verdad y de valor que su religión le pide venerar, este párrafo es insoportable.

Podemos enlistar los aspectos críticos de este párrafo:

- La religión tiene una técnica: deprimir el valor de la vida;
- además, desfigura de manera delirante la imagen del mundo real;
- amedrenta la inteligencia;

- somete violentamente a sus miembros a un infantilismo psíquico;
- los inserta en un delirio de masas;
- es así como ahorra a muchos seres humanos la neurosis individual, es decir, les promete la felicidad y parece que consigue llevarlos a ella.

La crítica freudiana de la religión nos sugiere, en este momento, que tratemos de acercarnos a una "definición" de la religión. Veamos. Según el Diccionario de Teología Fundamental (Latourelle, 1992, 1128-1129), *la religión incluye no sólo las creencias, costumbres, tradiciones y ritos que pertenecen a agrupaciones sociales particulares; implica también experiencias individuales*. Parece que Freud tenía en su mente los elementos que, según la presente definición, forman parte del fenómeno llamado "religión". Si atendemos al primer grupo de elementos que conforman la religión, podemos darnos cuenta que éstos se inscriben en la "institucionalidad" religiosa. Es decir, que lo "institucional" de una religión abarca lo que puede ser regulado, medido o exigido, a saber, las creencias y sus definiciones verbales o escritas, las costumbres, las tradiciones y los ritos. Estos aspectos pueden ser regulados y, de hecho, lo son, por los líderes o dirigentes religiosos, en los diversos niveles de liderazgo que se pudieran ejercer.

Por otra parte, las experiencias individuales escapan al aspecto institucional y estarían más inscritas en el campo psicológico: *Toda concepción de la religión que acentúa el aspecto comunitario de la religión hasta la exclusión de la vida psíquica del individuo es defectuosa, puesto que es la aprehensión personal por el individuo de lo sagrado o lo divino lo que constituye uno de los más importantes rasgos de la religión*, como lo apunta también el Diccionario de Teología Fundamental (Latourelle, 1992, 1129). Digamos aún más: la institucionalidad -vista bajo los términos aludidos- estaría referida al concepto de religión, mientras que las experiencias individuales -aunque no únicamente- estarían referidas al concepto de fe. Desde esta perspectiva, fe y religión no son sinónimos, aunque se complementan; aún más, la religión sin la fe es algo abstracto, vacío, y puede caer en absurdos y sinsentidos, o en vejaciones, represiones y agresiones a los individuos y a la masa. No podríamos decir lo mismo en el caso de la fe sin religión, pues es posible encontrar personas "sin fe" que no se adscriben a los parámetros de una religión determinada, o que no llenan las exigencias del "hom-

bre religioso". Jesús, siendo un hombre religioso no se "acomoda" a las exigencias institucionales-religiosas de su época. Para Jesucristo, algunas tradiciones religiosas de su tiempo y de la religión judía a la que pertenecía, ocupaban un lugar secundario frente a lo más importante, a saber, el amor a Dios y a los hombres. Por ejemplo, tenemos el caso de lo que pasaba con la tradición de lavarse las manos hasta los codos antes de comer: *Entonces se acercan a Jesús algunos fariseos y escribas venidos de Jerusalén, y le dicen: "¿Por qué tus discípulos transgreden la tradición de los antepasados? Pues no se lavan las manos a la hora de comer". Él les respondió: "Y vosotros, ¿por qué transgredís el mandamiento de Dios por vuestra tradición? Porque Dios dijo: Honra a tu padre y a tu madre, y el que maldiga a su padre o a su madre, sea castigado con la muerte. Pero vosotros decís: El que diga a su padre o a su madre: 'Lo que de mí podrías recibir como ayuda es ofrenda', ése no tendrá que honrar a su padre y a su madre. Así habéis anulado la palabra de Dios por vuestra tradición. Hipócritas, bien profetizó de vosotros Isaías cuando dijo: Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí. En vano me rinden culto, ya que enseñan doctrinas que son preceptos de hombres"* (Nueva Biblia de Jerusalén, Mateo 15, 1-9), o la polémica con respecto al sábado: *Se fue de allí y entró en su sinagoga. Había allí un hombre que tenía una mano seca. Y le preguntaron si era lícito curar en sábado, para poder acusarle. Él les dijo: "¿Quién de vosotros que tenga una sola oveja, si ésta cae en un hoyo en sábado, no la agarra y la saca? Pues, ¿cuánto más vale un hombre que una oveja! Por tanto, es lícito hacer bien en sábado". Entonces dice al hombre: "Extiende tu mano". Él la extendió, y quedó restablecida, sana como la otra. Pero los fariseos, en cuanto salieron, se confabularon contra él para eliminarle* (Nueva Biblia de Jerusalén, Mateo 12 9-14). Estos dos ejemplos nos dejan ver que Jesús era un "hombre de fe", cuya confianza en Dios le llevó a desafiar lo institucionalmente aceptado, civil y religiosamente.

Vayamos ahora más adelante: creo que es posible aceptar que la religión cobra su cuota a cada individuo (recordemos: la depresión de la vida, la desfiguración delirante del mundo real, el amedrentamiento de la inteligencia, etc.) siempre y cuando la religión, con la fuerza de su institucionalidad margine la experiencia de fe, y se convierta en una religión represora y humillante.

Así, distinguiendo religión y fe, podemos llegar a consideraciones importantes. ¿Acaso Freud tenía presente esta distinción

cómo decidió abordar el asunto de la religión? Querer responder a esta pregunta sería aventurarnos en una serie de elucubraciones sin rumbo. Lo que sí podemos decir es que esta distinción nos permite repensar a Freud en nuestros días, trayendo a consideración nuevas perspectivas.

Digamos que la religión sin la fe, llega, inevitablemente a realizar paso a paso, la crítica freudiana. Si, como lo mencionamos anteriormente, al hablar de religión nos referimos a la parte del hombre o del grupo de creyentes que se puede observar, que se puede medir, que se puede constatar, entonces caben dos posibilidades. Por una parte, los ritos, tiempos y espacios que se manifiestan vivos y expresivos, podrían hablarnos de un individuo o de un grupo que están en movimiento, en búsqueda, en camino (aunque también las manifestaciones expresivas podrían remitirnos a individuos maníacos que intentan escapar de la depresión, por ejemplo). Por otra parte, las manifestaciones religiosas muertas, anquilosadas, hundidas en la tristeza, caracterizadas por actitudes y doctrinas sado-masoquistas, nos hablarían de individuos conformistas, desmotivados, ahogados, tal vez, en el espacio sin oxígeno de una religión como la que describe Freud en el párrafo anteriormente citado.

Nos preguntamos ahora: ¿qué se pretende decir al afirmar que la religión libra al individuo de la "neurosis individual"? Creo que se pretende decir lo siguiente: *que lo que la religión, como neurosis colectiva supone de protección frente a la neurosis individual, radica en el soporte que brinda para vivir en un discurso social el difícil conflicto de la ambivalencia afectiva frente al padre. La religión se presenta como un terreno siempre dispuesto a ofrecer las más variadas soluciones en esa lucha entre padres e hijos, evitando que esta lucha desgare y conflictualice al sujeto* (Domínguez, 1992, 41). El aspecto "positivo" de la religión, desde esta perspectiva, deja de tener su encanto cuando el individuo toma en sus manos la responsabilidad de luchar por su felicidad y su estabilidad. Es decir, que mientras alguien deja en manos de la religión la responsabilidad de resguardarle del sufrimiento y, por consiguiente, hace suya la ilusión de que así podrá ser feliz, podrá evitar ciertos sufrimientos, pero a precio de una sumisión incondicional.

En este punto me parece conveniente hacer notar que no sólo en la religión, entendida como un ente institucionalizado, la promesa de escapar del sufrimiento se cobra a precio de sumisión; esto acontece en otros espacios institucionalizados que prometen a los

individuos seguridad y la consecución de sus propósitos, como sería el caso de los partidos políticos, por ejemplo. Así, la "trampa" de estos entes institucionalizados está en prometer el mínimo de sufrimiento, el máximo de realización de objetivos, deseos o intereses, evitando todo esfuerzo y responsabilidad personal frente al objetivo fundamental representado en la búsqueda de la felicidad. Se evita al individuo la neurosis individual pero a costa del aniquilamiento personal, lo que facilita que pueda ser manipulado y sometido en nombre de la institución que le brindó seguridad.

Muy diferente sería la institución si no quitara de las manos de cada sujeto el reto de luchar por su felicidad. Digámoslo en otras palabras: si, en lugar de instalar violentamente al sujeto en un infantilismo psíquico, insertándolo en un delirio de masas como Freud lo había observado, pudiera aguijonear las capacidades individuales hasta que cada sujeto se hiciera cargo de su propia vida, de su propia historia y del propio futuro, los resultados serían diferentes.

Llegamos al punto de la afirmación de que la religión "no puede mantener su promesa" de felicidad. Y, efectivamente: a mayor confianza de un individuo en la institucionalidad de la religión, mayor será el distanciamiento y la alienación de sí mismo. El extrañamiento de sí mismo no tiene otro punto de llegada que la patología en sus muy diversas manifestaciones. Por ejemplo, la persona "religiosa" que hipotecó su individualidad, sus cualidades, sus contradicciones, su historia, a la institucionalidad, podrá caer en el pensamiento patológico omnipotente de que sólo la religión asegura la felicidad y, por lo tanto, se verá tentada a menospreciar, con todo lujo de violencia y agresividad, cualquier otro camino posible de alcanzarla.

Les invito a que retomemos ahora la idea expuesta unas líneas atrás: *la religión necesita el sustrato de la fe, si es que desea escaparse de la dinámica arrolladora de la institucionalidad.* La fe para el creyente es la fuerza interna que le permite sortear toda serie de obstáculos en el camino de su libertad y felicidad. La fe, desde esta perspectiva, lejos de ser alienante, impulsa a cada sujeto a enfrentar la posibilidad de ser feliz sin evitar o sin escabullirse del mundo real, interno y externo. No es fácil para una persona "asomarse" a su propia contradicción o ambivalencia, es decir, a la convivencia de amor y odio, de libido y de agresión; pero cuando lo hace, gana en conocimiento personal, seguridad y autoestima. Esta es una constatación clínica en la práctica psicoanalítica. Huir de

esta realidad humana implica instalarse o caer más profundamente en la propia patología.

El camino de la fe, a diferencia del camino de la religión sin fe, se nos presenta como la posibilidad de alcanzar la felicidad "con los pies en la tierra": no hay promesas de evasión, ni de ahorro del sufrimiento a costa de la aniquilación personal o el sometimiento. Por el contrario, ella nos empuja al trato responsable con nuestra realidad personal, tal como esta se presenta.

Finalmente, quisiera referirme a una de las principales afirmaciones que encontramos en la Biblia: la carta a los Gálatas (5,1) nos dice que *para ser libres Cristo nos liberó*. Quien tiene fe renuncia a vivir sometido o cobijado por la ilusión de una religión vacía: quien tiene fe lucha, sortea cualquier peligro, enfrenta la institucionalidad, critica, desafia, con tal de vivir su libertad y su felicidad. La actitud de Jesús frente a la religión vacía y alienante es clara: *¡Ay de ustedes, maestros de la Ley y fariseos hipócritas! Ustedes cierran a los hombres el Reino de los Cielos. No entran ustedes ni dejan entrar a los que se presentan... ¡Ay de ustedes guías ciegos!... ¡Ay de ustedes, maestros de la ley y fariseos hipócritas! Pues ustedes son semejantes a sepulcros bien pintados que tienen buena apariencia, pero por dentro están llenos de huesos y de toda clase de podredumbre. Ustedes aparecen exteriormente como hombres religiosos, pero en su interior están llenos de hipocresía y de maldad!* (Mateo 23, 13-28).

Podríamos preguntarnos, ¿no es altamente semejante la crítica que hace Freud de la religión, a aquella que muchos años antes ya había hecho Jesús? Digamos que una religión sin experiencia de fe se convierte en un mecanismo de subyugación y alienación, mientras que la experiencia religiosa, estimulada y alimentada por una fe en Dios, sana y plenificante, puede conducir, efectivamente, a una experiencia de felicidad. Así, desde la perspectiva de la *psicoespiritualidad*, una persona se pondrá en el camino de la felicidad cuando la psicoterapia y la vida de fe, manifestada, por ejemplo, en la oración, van permitiendo al individuo adquirir la responsabilidad de su propia vida, de sus decisiones y de sus opciones, sin cobrarle el precio de la alienación o de la aniquilación de sí mismo.

**Bibliografía**

- DOMÍNGUEZ M, C., *Creer después de Freud*, Paulinas, Madrid 1992.
- FREUD, S., *El malestar en la cultura*, en Obras completas, Amorrortu, Buenos Aires, vol. XXI.
- FREUD, S., *El porvenir de una ilusión*, en Obras completas, Amorrortu, Buenos Aires, vol. XXI.
- LATOURELLE, R., *Diccionario de Teología fundamental*, Madrid, Paulinas, Madrid 1992.
- VARONE, F., *El dios "sádico". ¿Ama Dios el sufrimiento?*, Sal Terrae, Santander 1988.



## LA TIERRA DE ISRAEL EN EL PENSAMIENTO BÍBLICO

---

Sara Japhet

*¿Cuál es el significado de la tierra en la historia y la religión bíblicas? ¿Por qué es un elemento tan importante? y ¿Cómo dio forma a posteriores desarrollos en la historia y la religión judías? Estas son las preguntas a las cuales está dedicada mi conferencia hoy.*

*El concepto de "tierra", constituye un componente del concepto más amplio de identidad – uno de los asuntos importantes que ocuparon a Israel en el período bíblico (y yo diría que desde entonces no ha dejado de ocuparle): ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? Para entender el concepto de "tierra" y sus corolarios, primero debemos entrar, al menos, brevemente, en el tema de la "identidad".*

*La Biblia describe el surgimiento del pueblo de Israel como algo que ocurrió en varias etapas. La historia es bien conocida, pero aquí se repetirá brevemente algunos de sus aspectos para tener una base para discusiones posteriores.*

*Un profundo sentido de identidad, el cual es posible sin una tierra, una total confianza de Dios, y una fe plena en las posibilidades del futuro, todo esto pudo sostener al pueblo de Israel a través de todas las vicisitudes de su historia, mientras la tierra estuvo allí. La idea de la tierra, la tierra como un ideal, nunca se perdió. Esa idea mantuvo la identidad israelita segura frente a muchas dificultades y tentaciones, mantuvo vivo a Israel.*

A) **L**a tierra" es un tema importante en el pensamiento bíblico. Uno puede decir que desde cierta perspectiva, "la tierra" es el tema central del Pentateuco y una todas

sus partes en un todo. Este tema es introducido en primer lugar en la revelación y elección de Dios a Abraham:

“El Señor dijo a Abram: sal de tu tierra y de la casa de tu padre a la tierra que te mostraré” (Gén 12,1). El concepto de “la tierra prometida” es introducido aquí por primera vez, y el cumplimiento de esta promesa está descrito en el libro de Josué, al final de la conquista y asentamiento en la tierra.

“El Señor dio a Israel toda la tierra que había jurado darle a sus padres; la tomaron y se establecieron en ella. El Señor les dio paz en todos sus confines, tal como lo había prometido a sus padres en juramento... No ha faltado nada de lo que el Señor ha prometido a la casa de Israel. Todo fue cumplido (Jos 21,41-42).

La historia entera del Pentateuco transcurre entre estos dos extremos. Habla del surgimiento del pueblo de Israel y su alianza con el Señor.

El tema de “la tierra” es presentado también en otros libros de la Biblia y se le relaciona con otros períodos en la historia de Israel, pero el libro que puede ser considerado como “el libro de la tierra” es el libro del Deuteronomio. “La tierra”, en todos sus aspectos teológicos, es ciertamente, el objetivo de este libro.

¿Cuál es el significado de la tierra en la historia y la religión bíblicas? ¿Por qué es un elemento tan importante? y ¿Cómo dio forma a posteriores desarrollos en la historia y la religión judías? Estas son las preguntas a las cuales está dedicada mi conferencia hoy.

B) El concepto de “tierra”, constituye un componente del concepto más amplio de identidad, uno de los asuntos importantes que ocuparon a Israel en el período bíblico (y yo diría que desde entonces no ha dejado de ocuparle): ¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿A dónde vamos? Para entender el concepto de “tierra” y sus corolarios, primero debemos entrar, al menos, brevemente, en el tema de la “identidad”.

Permítanme decirles, desde un principio, que mi estudio está limitado al aspecto bíblico del asunto. Por ahora no estoy interesada por el aspecto crítico/histórico de la entrada a Israel ni deseo poner en duda la veracidad histórica de los relatos bíblicos. Mi interés es teológico: ¿Cuál es el concepto bíblico de “tierra”? ¿Cómo ve la Biblia la relación entre Israel y su tierra? y ¿Cuál es el significado de tierra en la Biblia?

Pero, primero permítanme preguntar: ¿Cómo fue formada la identidad israelita? ¿Cómo se empezó a formar el pueblo de Israel?

El elemento que me parece más importante en el contexto de nuestro tema, es el aspecto bíblico dominante de que la creación del pueblo de Israel fue llevada fuera de la tierra. Déjenme explicarles este punto con más detalles.

La salida del pueblo de Israel es descrita en la Biblia como un proceso muy largo, involucrando varias etapas en la elección, las cuales están ligadas una a la otra en un esquema genealógico. A muy grandes pasos, el proceso comienza con Abraham, "el padre de muchas naciones" (Gen. 17,5), sigue con Jacob, quien es nombrado "Israel", y es el verdadero padre de "los hijos de Israel", y culmina con el éxodo del pueblo de Israel de la esclavitud de Egipto. Todos estos momentos iniciales --Abraham, Jacob, el pueblo de Israel-- no se encuentran en su tierra, sino fuera de ella.

Abraham viene a la Tierra de Canaán desde Mesopotamia (Ur de los Caldeos, Haran). Jacob, a quien le fue cambiado el nombre por "Israel", también viene a la Tierra de Canaán desde Mesopotamia (Aram). Dado que Jacob nació en la Tierra de Canaán, la historia bíblica le hace salir del país todavía como un hombre joven y después regresar. Pero es en Mesopotamia en donde nacieron todos sus hijos, excepto Benjamín, el más pequeño.

El origen físico, concreto y el hogar de "los hijos de Israel" no es Israel, es Mesopotamia. Y entonces, por supuesto, en la última etapa, el pueblo, como un todo, hace su camino a la tierra prometida después de haber sido liberados por su Dios de la esclavitud de Egipto. Un tema único, entrar a la tierra desde fuera, une todas estas historias. Ya que mi interés se enfoca en la gente y en su propia definición, me gustaría detenerme en la última etapa de este desarrollo, el surgimiento del pueblo de Israel.

C) La Biblia describe el surgimiento del pueblo de Israel como algo que ocurrió en varias etapas. La historia es bien conocida, pero repetiré brevemente algunos de sus aspectos para tener una base para discusiones posteriores.

- a) La primera etapa de este desarrollo es la proliferación natural. Los descendientes de Jacob que bajaron con él a Egipto durante el tiempo de hambre, unas setenta personas en total (Ex 1,5), se convirtieron en una "multitud". Esta multiplicación es descrita en el libro del Éxodo con gran énfasis: " Pero los Israelitas fueron fértiles y prolíferos; se multiplicaron y llegaron a ser tan numerosos que llenaron el país" (Ex 1, 7). Descubrimos muy pronto que esta multitud es

amorfa, no tiene sentido de solidaridad ni un objetivo común. El faraón no tiene problema en convertirlos en esclavos porque ellos no ofrecen ni pueden ofrecer ninguna resistencia. La única vía que ellos tienen es la natural, el instinto individual de supervivencia, pero no la solidaridad o un fin común. Estas últimas características aparecen primero en la historia de la niñez de Moisés (Ex 2), pero el sentido de identidad y, sobre todo, un objetivo común todavía tendrán que ser revelados.

- b) La segunda etapa es la revelación de Dios a Moisés en la zarza ardiente, la cual relata precisamente estos dos temas: una afirmación clara de identidad, a través de la relación de Moisés, por un lado, con su pueblo y por el otro con Dios y el establecimiento de un propósito, que producirá una conciencia colectiva: "Ve y reúne a los ancianos de Israel y diles: El Señor, el Dios de tus padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob se me apareció y me dijo: Yo los he visitado y he visto lo que les han hecho en Egipto, y he decidido sacarlos de la miseria de Egipto a la tierra de los cananeos, los hititas, los amorreos, perizitas, jivitas y jebuseos, a una tierra que mana leche y miel" (Ex 3,16-17). Los comienzos ahora están dados: el descubrimiento de una identidad común, la existencia de un fin común y el surgimiento de Moisés como líder.
- c) La tercera etapa es práctica: apartar a este grupo de su entorno actual. Salieron de Egipto hacia el desierto para llegar a ser una entidad étnica separada, coherente y viable.
- d) El clímax del proceso preparatorio es el establecimiento de la constitución. La alianza hecha con Dios en el Monte Sinaí, es el acto en el cual el pueblo tomó sobre sí una fe común y un amplio código de normas y restricciones. Ya no son una multitud amorfa sino un cuerpo coherente, gobernado por leyes, valores y reglas.
- e) La siguiente etapa es el surgimiento físico, concreto de un pueblo nuevo. Aquellos que nacieron en Egipto, los que experimentaron la esclavitud como un estilo de vida, tuvieron que morir para que naciera un pueblo libre. En este punto, el líder también tiene que ser cambiado. Moisés fue el que guió al pueblo fuera de la esclavitud e hizo un pueblo nuevo. Un nuevo líder los guiará a una nueva vida en una tierra nueva.

Lo más llamativo de este relato es claro: todo este proceso se ha ido dando mientras el pueblo está vagando por el desierto. Los hijos

de Israel han llegado a ser ¡“un pueblo” sin tierra! Esta perspectiva de un pueblo es muy diferente a la perspectiva que hace de “un territorio común”, un factor esencial para la definición de un “pueblo”. De hecho, cuando se examina esta afirmación más cuidadosamente, se ve que es sólo parcialmente válida. Mientras que en su existencia concreta y física el pueblo estuvo, de hecho, fuera de la tierra, ésta siempre estuvo ahí. Existió como una idea y como una meta y así le dio sentido a todo un proceso. El objetivo común, la identidad nacional, la fundación de la constitución, todo eso ocurrió en vistas a una tierra a la que el pueblo se dirigía y en donde todo lo anterior se llevaría a cabo. El pueblo no salió de Egipto sólo por “salir”. Fue guiado a “una tierra buena y espaciosa, una tierra que mana leche y miel” (Ex 3, 8). No es una idea abstracta de “tierra”, sino una tierra muy específica. Todo el proceso es bellamente resumido en Levítico 25,38: “Yo soy el Señor, tu Dios, quien te sacó de Egipto para darte la tierra de Canaán y para ser tu Dios”.

D) Todo esto es bien conocido. Pero, ¿qué significa? ¿Cuáles son sus presuposiciones y sus implicaciones?

Si se expresa en términos modernos, se trata un fenómeno muy inusual, el cual, hasta donde yo sé, no tiene paralelo en la historia de la antigüedad. Donde existe entre los pueblos modernos, es formulado siguiendo los conceptos bíblicos acerca de la tierra. El pueblo de Israel guarda en su conciencia y en su memoria colectiva, el recuerdo de que su relación con la tierra es nueva. La tierra en que vive no le pertenece desde tiempos inmemoriales, perdidos en la oscuridad, sino que fue conseguida en tiempos recientes, en un punto de la historia bien conocido.

Debemos darnos cuenta de que no mucha gente quiere hacerse consciente de su relación con la tierra; incluir este asunto en su memoria consciente, o más específicamente, preguntarse sobre sus derechos a la tierra en donde vive. La mayoría de la gente que se hace tales preguntas responde ordinariamente diciendo que siempre ha vivido ahí y la tierra le pertenece como ella pertenece a esa tierra. Son “autóctonos”, nativos de esa tierra. Israel no escondió ni disimuló el hecho de que era nuevo en esa tierra. Al contrario, Israel enfatizó este hecho de todas las formas posibles y lo convirtió en la base de su mito nacional. Este recuerdo llega a ser un pilar de su fe y uno de los componentes más importantes de su identidad. Fue declarado, como un credo, en el culto (La única declaración de fe

encontrada en el Pentateuco, que más tarde llegó a ser la columna vertebral de la Hagadá pascual).

Deut 26, 1-10: "Cuando entres a la tierra que el Señor tu Dios te da en herencia, cuando la poseas y habites en ella, tomarás las primicias de todos los frutos del suelo que coseches en la tierra que el Señor tu Dios te da, las pondrás en una cesta y las llevarás al lugar elegido por Dios para establecer Su Nombre. Te presentarás al sacerdote encargado y le dirás: "Yo declaro hoy al Señor mi Dios que he llegado a la tierra que el Señor juró a nuestros padres que nos daría." El sacerdote tomará de tu mano la cesta y la depositará ante el altar del Señor tu Dios. Tu pronunciarás estas palabras ante el Señor tu Dios: "Mi padre era un arameo fugitivo que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos trataron severamente, nos oprimieron y nos impusieron labores pesadas. Clamamos al Señor, el Dios de nuestros padres, y el Señor escuchó nuestra súplica y vio nuestra pena, nuestra miseria y nuestra opresión. El Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, una tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias del suelo que Tú, Señor, me has dado".

E) Esta perspectiva inusual es un aspecto de la imagen específica de Dios y de su relación con el mundo, el cual forma el monoteísmo bíblico. Dios es el soberano definitivo y absoluto del mundo y de todas las naciones en él. Al mismo tiempo, Él es también el proveedor para todos los pueblos y todas las criaturas. Por lo tanto, el establecimiento de los territorios y fronteras nacionales es obra suya. En la misma forma que Él provee a Israel dándole al pueblo de Israel su tierra, Él provee a todas las naciones dándoles sus tierras. Esta perspectiva tiene implicaciones políticas inmediatas, porque cada pueblo tiene derecho a su tierra y ningún pueblo puede tomar la tierra de otros. Al mismo tiempo, sin embargo, ningún pueblo es el dueño exclusivo y autónomo de su tierra. Ellos son gobernados por la autoridad superior de Dios y son responsables ante Él. Estas ideas son expresadas en la Biblia de dos formas: en varias afirmaciones generales y como parte integral del proceso histórico del establecimiento israelita.

Así, por ejemplo, Deut 32,8: "Cuando el Altísimo repartió las naciones, cuando distribuyó a los hijos de Adán, fijó las fronteras

de los pueblos, según el número de los hijos de Israel". (o: "el número de los hijos de Dios", como dicen tanto Qumrán como los Setenta).

Gén 11, 8-9: "Y desde aquel punto los desperdigó el Señor por toda la haz de la tierra, y dejaron de edificar la ciudad. Por eso se llamó Babel, porque allí el Señor confundió el lenguaje de toda la tierra; y de ahí el Señor los desperdigó por toda la haz de la tierra".

Por último, Amós 9,7: " Para mí, oh israelitas, son como los etíopes, dice el Señor. Hice subir a Israel de la tierra de Egipto, como a los filisteos de Kaftor y a los arameos de Quir".

En estos versículos que examinan este asunto desde diferentes perspectivas, el manejo de las fronteras y los territorios de los pueblos es visto como un acto de Dios. Deut 32,8 lo describe como una decisión inicial, probablemente primordial de Dios, quien repartió a cada nación su territorio y sus fronteras de acuerdo a cierto plan general. Gén 11, 8-9 ve la dispersión de la humanidad como un castigo de Dios por sus caprichos y Amós 9,7 ve el peregrinaje de los pueblos y su asentamiento como una expresión del cuidado y compasión de Dios. Pero todos estos fenómenos, establecimiento, fronteras, dispersión, vagar y re-asentamientos, son obra del Señor.

Este cuadro es expresado de otra forma más cercana a la historia de Israel y a su situación geopolítica, en Deut 2. Moisés le recuerda al pueblo su pasado inmediato: "Nos volvimos y partimos hacia el desierto, por el mar de Suf, como el Señor me había mandado, durante mucho tiempo rodeamos la montaña de Seír. Entonces el Señor me dijo: Ya has rodeado suficiente tiempo esta montaña. Ahora regresa al norte y da al pueblo esta orden: vas a pasar por el territorio de tus hermanos, los hijos de Esaú, que habitan en Seír. Aunque ellos les temen a ustedes, tengan mucho cuidado de no atacarlos, porque yo no les daré nada de su país, ni siquiera la medida de la planta del pie, ya que el monte Seír se lo he dado en posesión a Esaú" (Deut 2,1-5).

"Y el Señor me dijo: no ataques a Moab, no le provoques al combate, pues yo no te daré nada de su país, ya que Ar se la he dado en posesión a los hijos de Lot" (Deut 2, 9). "El Señor me habló y me dijo: vas a pasar hoy la frontera de Moab, por Ar, y vas a encontrarte con los hijos de Ammón. No los ataques ni les provoques; pues yo no te daré nada del país de los hijos de Ammón, ya que se lo he entregado a los hijos de Lot en posesión" (Deut 2, 17-19).

Los territorios de Edom, Moab y Ammón les fueron entregados en posesión por el Señor (después de que habían expulsado a los

antiguos habitantes de esos países). Por lo tanto tienen pleno derecho a sus tierras y Dios es responsable de que este derecho fuera respetado. El pueblo de Israel no tiene derecho a atacarlos y no tendría oportunidad de triunfar si lo hiciera.

F) Aunque este cuadro de la providencia de Dios sobre la humanidad es un aspecto general del monoteísmo bíblico, es enfatizado mayormente con respecto a la herencia israelita de su tierra. En este contexto es reiterado en casi todas las formas posibles. La tierra es en primer lugar "tierra prometida", prometida bajo juramento a los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob y luego al pueblo en general y después "la tierra que el Señor, tu Dios te dio" es el gran regalo de Dios a su pueblo. Cuando el pueblo de Israel vino a la tierra de los siete pueblos, la conquistaron para ellos mismos, no por su destreza militar, sino al contrario, a pesar de su debilidad. Dios fue delante de ellos a conquistar la tierra para ellos. Estas convicciones son expresadas en muchas formas, pero citaré sólo dos secciones del Deuteronomio:

Deut 11,31: "Ya que vas a pasar el Jordán para invadir y ocupar la tierra que el Señor, tu Dios te está dando".

Deut 9, 1-3: "Escucha, Israel. Estás a punto de cruzar el Jordán para invadir y poseer naciones más grandes y fuertes que tú, ciudades grandes con murallas que llegan hasta el cielo, un pueblo grande y corpulento, los anaquitas, a quienes tú conoces y de quienes has oído decir: '¿Quién puede hacer frente a los hijos de Anaq?'. Pero has de saber hoy que el Señor tu Dios es quien va a pasar delante de ti como un fuego devorador que los destruirá y te los someterá, para que los desalojes y los destruyas rápidamente, como te ha dicho el Señor".

Sin embargo un aspecto notorio de esta relación de tierra y pueblo es su sutileza. Muchas veces no es la permanencia y estabilidad de la relación del pueblo con su tierra lo que es enfatizado en la presentación bíblica, sino su precariedad y temporalidad. La posesión de la tierra es una situación eternamente temporal, con permanentes riesgos potenciales para su existencia. Escuchamos una y otra vez que en la misma forma que Dios dio la tierra a su pueblo, también puede quitársela. Un precedente histórico, de acuerdo a la historia bíblica, es que los pueblos que fueron conquistados por los israelitas fueron expulsados de sus territorios por Dios. Siempre hay un peligro de que Israel también pueda ser echado fuera por otros pueblos enviados por el Señor. Todo de-



pende, de acuerdo a la perspectiva bíblica, del plan divino, y nadie, ni siquiera los israelitas, tiene una derecho objetivo y válido. No hay propiedad que sea absoluta e incondicional.

La idea de que los pueblos que fueron los primeros habitantes de la tierra, fueran echados por Dios, es expresada en la Biblia en diversas formas, pero el elemento más importante es la descripción de la causa de su expulsión: no fue su debilidad militar, ni su deterioro económico, sino su comportamiento moral.

De acuerdo a la perspectiva bíblica, cada persona y cada nación es obligada por un código de normas morales, que no está relacionado a la alianza específica entre el pueblo de Israel y Dios. Se espera en general que las naciones vivan en conformidad con esta moralidad básica, y si no lo hacen serán castigadas. Por esta razón Dios decidió castigar a los antiguos habitantes de la tierra de Israel, echándolos fuera. Así lo oímos en Deut 9, 5: "No por tus méritos ni por la rectitud de tu corazón vas a tomar posesión de su tierra, sino que sólo por la perversidad de estas naciones las desaloja Yahveh tu Dios ante ti; y también por cumplir la palabra que juró a tus padres, Abraham, Isaac y Jacob".

De diferente forma, cuando Dios hace un pacto con Abraham, le dice que su descendencia no podrá heredar inmediatamente la tierra prometida: "Y a la cuarta generación volverán ellos acá; porque hasta entonces no se habrá colmado la maldad de los amorreos" (Gén 15, 16).

No es porque los israelitas no fueran justos para poder heredar la tierra que les fue prometida, sino porque los otros pueblos no eran suficientemente malos y no habían colmado la medida de sus iniquidades. La justicia pide que sean castigados sólo cuando han excedido los límites morales marcados por Dios.

Esta regla, de que la maldad requiere castigo, es absoluta, pero es aplicada más rigurosamente al pueblo de Israel, el pueblo de Dios. De igual manera que los pueblos nativos de la tierra fueron expulsados de ella por sus pecados, también el pueblo de Israel será expulsado si ignora las normas básicas de comportamiento moral.

Levítico 18, 24-28: "No se hagan impuros con ninguna de estas acciones, pues con ellas se han hecho impuras las naciones que yo voy a arrojar ante ustedes. Se ha hecho impuro el país; por eso he castigado su iniquidad, y el país ha vomitado a sus habitantes. Ustedes, pues, guarden mis preceptos y mis normas, y no cometan

ninguna de estas abominaciones, ni los del pueblo de ustedes ni los forasteros que residen entre ustedes. Porque todas estas abominaciones han cometido los hombres que habitaron el país antes que ustedes, y por eso el país se ha llenado de impurezas. Y no los vomitará la tierra por sus impurezas, del mismo modo que vomitó a las naciones anteriores a ustedes.

El peligro de que Israel pueda perder su tierra es un peligro muy real y la pregunta, que es siempre relevante, es: ¿cómo puede el pueblo asegurar que la tierra no les será quitada? La respuesta a esta pregunta se encuentra en la Biblia de diferentes formas, en el Pentateuco y en las palabras de los profetas. Israel tiene que agradar al Señor, que es el único dueño de la tierra, y "agradar" significa: comportarse justa y moralmente. Hay muchas expresiones de esta idea en la Biblia, pero sólo citaré dos textos:

Deut 10,17-19: "Porque el Señor, tu Dios es el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Dios grande, poderoso y temible, que no hace acepción de personas ni admite soborno; que hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama al extranjero, a quien da pan y vestido. Amen al extranjero, porque extranjeros fueron ustedes en el país de Egipto".

Miqueas 6,8 "Se te ha declarado, hombre, lo que es bueno, lo que el Señor de ti reclama: tan sólo practicar la equidad, amar la piedad y caminar humildemente con tu Dios".

Ya que la tierra ha sido dada al pueblo de Israel por Dios, es un pueblo libre. Israel no debe su existencia y su prosperidad a ningún señor humano. Su libertad, sin embargo, no debe ser interpretada como anarquía y no permite a un pueblo enseñorearse de otro. Esta libertad opera dentro de un sistema de leyes y normas que son más poderosas que la humanidad y la trascienden. Los individuos y las comunidades están regidos por este sistema de moralidad y justicia, y su vida es una lucha constante para mantener estas normas, que son la única garantía para sobrevivir y prosperar.

Con esto, mi exposición termina. Pero quiero decir unas cuantas palabras más acerca de las implicaciones de esta perspectiva para un judaísmo posterior y para la historia de Israel hasta nuestros tiempos. Uno de los más grandes enigmas históricos, al que no se le ha dado una respuesta completa y convincente hasta ahora, es la supervivencia de Israel a través de los tiempos, desde la destrucción del Segundo Templo en 70 CE. hasta nuestros tiempos. He ponderado este tema muchas veces y tengo diversas respuestas que

sugerir, pero no estoy segura si mi respuesta es válida en este contexto; con todo, la presento para su consideración.

Me parece que una de las causas de la supervivencia de Israel se apoya en lo aquí comentado, es decir, en el concepto de tierra y en su papel en la definición de identidad. Aunque la tierra es el regalo más grande hecho por Dios a Israel, el cual hace posible la prosperidad de Israel y el cumplimiento de sus logros espirituales, no obstante, Israel puede sobrevivir sin una tierra. También hay vida, en cuanto Israel, "en el desierto", como fue dicho por el profeta Ezequiel: "Y los conduciré al desierto de los pueblos y allí los juzgaré cara a cara" (Ez 20, 35).

Puesto que Dios es omnipotente, y el soberano del mundo, hay siempre una oportunidad para Israel de volver a ganar su tierra:

"Cuando te sucedan todas estas cosas, la bendición y la maldición que he puesto frente a ti, si las meditas en tu corazón en medio de las naciones donde el Señor, tu Dios, te ha desterrado, si vuelves al Señor, tu Dios, si escuchas su voz en todo lo que yo te mando hoy, si tú y tus hijos, con todo su corazón y con toda tu alma, el Señor, tu Dios cambiará tu suerte, tendrá piedad de ti, y te reunirá de nuevo de en medio de todos los pueblos a donde el Señor, tu Dios, te haya dispersado. Aunque tus desterrados estén en el extremo de los cielos, de allí mismo te recogerá el Señor, tu Dios y vendrá a buscarte; te llevará otra vez a la tierra poseída por tus padres, para que también tú la poseas, te hará feliz y te multiplicará más que a tus padres" (Deut 30,1-5).

Un profundo sentido de identidad, el cual es posible sin una tierra, una total confianza de Dios, y una fe plena en las posibilidades del futuro, todo esto pudo sostener al pueblo de Israel a través de todas las vicisitudes de su historia, mientras la tierra estuvo allí. La idea de la tierra, la tierra como un ideal, nunca se perdió. Esa idea mantuvo la identidad israelita segura frente a muchas dificultades y tentaciones, mantuvo vivo a Israel.

\* Conferencia dictada por la autora a la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, en Febrero de 1996.

Tradujeron la ponencia Isela Castañón y Sergio César Espinosa. (No se reproducen las citas bíblicas en hebreo).

## SOBRE LOS AUTORES

### **DR. ANDRÉS TORRES QUEIRUGA**

Doctor en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela, Doctor en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma. Profesor de Teología en el Instituto Teológico Compostelano y Profesor de Filosofía de la Religión en la Universidad de Santiago de Compostela. Miembro de la Real Academia Galega y Director de "Encrucillada", Revista Galega de Pensamiento Cristiano. Entre sus últimas publicaciones se encuentran *¿Qué queremos decir cuando decimos infierno?*, *Repensar la Creación*, *Repensar la Cristología*, *Un Dios para hoy*, *el Problema de Dios en la modernidad*, etc. Escribe para las siguientes revistas: Iglesia Viva, Mayéutica, Cristianismo y Sociedad, Sal Terrae, Razón y Fe, Selecciones de Teología, Encrucillada, Questions de vida Cristiana.

### **DRA. ISABEL CABRERA**

Licenciada en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM). Se doctoró en Filosofía en la Universidad Autónoma de Barcelona. Fue profesora por 11 años de la AUM-Iztapalapa y es investigadora del Instituto desde 1993. Trabaja en las áreas de Historia de la Filosofía y Filosofía de la Religión. Recibió la Distinción Universidad Nacional para Jóvenes Académico 1996, en el área de Investigación en Humanidades. Forma parte de la Asociación Filosófica del México desde 1993, y de la North American Society desde 1994. Escribe y es miembro del comité editorial de la revista Diánoia. Entre sus publicaciones se encuentra el texto *El lado oscuro de Dios* y muchos artículos en revistas tales como Diánoia, Theoría, Revista Universidad de México, Signos, Revista de Filosofía, etc. Ha participado en varias obras conjuntas.

**LIC. RICARDO VILLARREAL**

Religioso Dominicano, Licenciado en Teología por la Universidad de Friburgo, Suiza. Profesor de Teología en la Universidad Pontificia de México, de la Universidad Intercontinental, del Centro Universitario Cultural, en el D.F., y de otros Centros de Estudios Teológicos o religiosos. Ha sido Secretario Ejecutivo del Centro de Derechos Humanos "Francisco de Vitoria".

**LIC. FRANCISCO MERLOS ARROYO**

Sacerdote de la Diócesis de Tacámbaro, Mich. Licenciado en Teología y en Pastoral por la Universidad Gregoriana y por la Universidad Católica de Estrasburgo. Profesor de Teología Pastoral del CELAM, en Colombia, de la Universidad Pontificia de México y de la Universidad Intercontinental. Profesor de Catequética en Lumen Vitae; de Bruselas y del Instituto Pastoral del Sureste, en Miami, Florida. Asesor del Plan Orgánico de Pastoral de la Conferencia Episcopal Mexicana.

**MTRO. LUIS EUGENIO ESPINOSA G**

Laico, originario de Monterrey, N.L., México. Licenciado en Filosofía por la Universidad Regiomontana. Licenciado y Maestro en Teología por la Universidad Católica de Lovaina. Ha escrito para VOCES en el número 7 el artículo: *Guadalupe: cinco lecciones sobre actividad ministerial*.

**DR. JOSÉ LUIS GONZÁLEZ M**

Antropólogo Social. Profesor en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de la Ciudad de México. Ha sido profesor e investigador del Instituto Tecnológico Autónomo de México, Vicepresidente del Centro de Estudios de Religiosidad en México (CEREM).

**EMMO. CARDENAL JAIME LUCAS ORTEGA Y ALAMINO**

Nació en Jagüey Grande, Provincia de Matanzas, el 18 de octubre de 1936. Hizo sus estudios teológicos en el Seminario de Misiones Extranjeras de Montreal, Canadá. Ordenado sacerdote el 2 de agosto de 1964. En 1967 fue nombrado párroco de Jagüey Grande. En 1969 fue nombrado párroco de la Iglesia Catedral de Matanzas. Fue Profesor de Teología Moral en el Seminario de San Carlos y San Ambrosio de la Habana.

El 7 de diciembre de 1978 fue nombrado Obispo de Pinar del Río. El 14 de enero de 1979 fue consagrado y el 21 de enero del mismo año tomó posesión de la diócesis. En 1981 fue promovido a la Arquidiócesis de la Habana como Arzobispo. El 27 de diciembre de 1981 tomó posesión de su nueva sede.

**DR. JORGE RAMÓN GUTIÉRREZ J**

Licenciado en Filosofía y Teología por parte de la Universidad Intercontinental. Maestría y Doctorado en Filosofía por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México. Diplomado en Estudios para Formadores, por parte de la Universidad Gregoriana de Roma. Actualmente realiza los estudios en la Maestría de Psicoterapia Psicoanalítica, en la Universidad Intercontinental. En Luanda, Angola, ha sido Formador en el Seminario Mayor de Luanda, Director de las Escuelas de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de Luanda y Director de la Comisión Arquidiocesana de Orientación Vocacional. Ha publicado artículos en revistas de Teología y de Filosofía.

**SARA JAPHET**

Nacida en Tel Aviv en 1934. Profesora de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Directora de la Biblioteca Nacional y Universitaria Judía desde 1997. Entre otras cuestiones trabaja el área de Literatura y Religión Bíblica. Entre las últimas publicaciones tenemos Japhet, S., ed, *The Bible in the Light of Its Interpreters*.

## VOCES

### Revista de Teología Misionera de la Universidad Intercontinental

La suscripción anual a la revista  
(dos números)  
es de \$ 70.00 para México, y  
20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro  
junto con la ficha de suscripción, a nombre de la  
**Universidad Intercontinental**

### Ficha de Suscripción Revista Voces

La suscripción anual a la revista (dos números)  
es de \$ 70.00 para México, y 20 dólares para el extranjero.

Favor de enviar cheque o giro junto  
con esta ficha de suscripción,  
a nombre de la **Universidad Intercontinental**.

Nombre \_\_\_\_\_

Calle \_\_\_\_\_

Colonia \_\_\_\_\_

C.P. \_\_\_\_\_ Ciudad \_\_\_\_\_

País \_\_\_\_\_

Teléfono \_\_\_\_\_ Fax \_\_\_\_\_

Suscripción para el año: \_\_\_\_\_

## ÍNDICE

### PRESENTACIÓN

#### DIOS HACIA EL SIGLO XXI. Ideas, Revelación e Imágenes

El problema de Dios en la Teología de la segunda mitad del siglo XX <i>Dr. Andrés Torres Queiruga</i>	11
La creencia en Dios a finales del siglo XX e inicios del XXI, o ¿por qué seguir siendo religioso hoy día? <i>Dra. Isabel Cabrera</i>	35
Comunicación de Dios. El tema de la revelación, cuestión última y primera de la fe <i>Lic. Ricardo Villarreal</i>	51
Experiencia de Dios y cultura <i>Lic. Francisco Merlos Arroyo</i>	57
<b>OTRAS VOCES</b>	
"Guadalupe: Rito, Teología y Mito" <i>Mtro. Luis Eugenio Espinosa G</i>	71
La Iglesia católica mexicana en tránsito de siglo: sus oportunidades y límites en la construcción de la cultura del futuro <i>Dr. José Luis González M</i>	99
Iglesia en Cuba, Fe Cristiana y Sociedad <i>Emmo. Card. Jaime Lucas Ortega y Alamino</i>	121
Fe, Religión, Psicoanálisis y felicidad <i>Dr. Jorge Ramón Gutiérrez Jáuregui</i>	135
La tierra de Israel en el pensamiento bíblico <i>Sara Japhet</i>	143
<b>SOBRE LOS AUTORES</b>	155