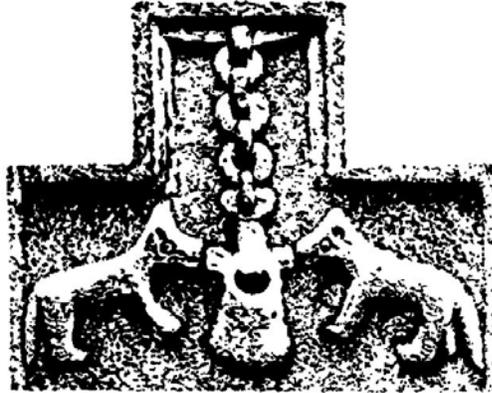


UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de abril de 1981



LA VERDAD NOS HARÁ LIBRES

“SOTERIOLOGÍA EN UN CONTEXTO POSTMODERNO.”

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN TEOLOGIA Y MUNDO CONTEMPORANEO.

Presenta

JOSE LUIS FRANCO BARBA

Director: Dr. Eduardo Ernesto Sota García

Lectores: Dr. José Jesús Legorreta Zepeta

Dr. Miguel A. Sánchez Carlos

México, D.F.

2011

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1	5
EL MUNDO SIN UN DIOS SALVADOR	5
1.1 El progreso como utopía humana	6
1.2 Un mundo feliz creado por la ciencia y la técnica	9
CAPÍTULO 2	18
LA POSTMODERNIDAD Y LA “CRISIS DE LA SALVACIÓN PROMETIDA”	18
2.1 Crisis de la “salvación” sin Dios	23
2.2 ¿Hacia una espiritualidad <i>sentimentalis</i> ?	29
2.2.1 De una espiritualidad dicotómica a una emotiva y de auto-realización	30
2.2.2 Pre-modernidad, modernidad y postmodernidad como marco de referencia	31
2.2.3 Espiritualidad jurídico-devocional	35
2.2.4 Espiritualidad “moderna”	36
2.2.5 Espiritualidad emocional y de autorealización	38
2.2.5.1 Espiritualidad de la autorrealización	42
2.3 Espiritualidad cristiana	43
CAPÍTULO 3	41
INTENTOS DE RESPUESTA DESDE LA POSTMODERNIDAD	41
3.1 Reconstrucción del imaginario cristiano desde los escombros, desde la debilidad	42
3.1.1 Intentos de respuesta desde la crisis y el desencanto de la modernidad	46
3.1.1.1 El “sujeto y pensamiento débil” de las víctimas como principio de reconstrucción	48
3.1.1.1.1 <i>La gratuidad de la víctima no resentida como horizonte de sentido</i>	51
3.2 Hacia una experiencia de Dios cimentada en la mística como experiencia fontal	55
3.2.1 Experiencia fontal de Dios: entre el modelo de y el modelo para	57
3.3 La puerta amplia de la salvación	63
3.3.1 Algunos usos y abusos más comunes	64
3.3.1.1 Entre salvación y condenación	64
3.3.1.2 Abuso moralizante	65
3.3.1.3 Todo o nada	66
3.4 Cambio de ruta	68
3.4.1 Aportes de la psicología y la sociedad.	68
3.4.2 Rumbo a una salvación de cielos abiertos	69
3.4.3 Salvación y redención no son equivalentes como categorías teológicas	71

	iii
3.4.4 Dios como misericordia infinita	74
3.4.5 La ausencia de misericordia como resultado de las acciones humanas	76
3.4.6 Hacia una re-significación de la in-misericordia absoluta	77
3.4.7 La salvación como pura gratuidad	80
CONCLUSIONES GENERALES	83
BIBLIOGRAFÍA CITADA	88

INTRODUCCIÓN

El término “salvación” se refiere a la más fundamental de las experiencias cristianas. El cristianismo nació y sigue existiendo porque las gentes sienten a Jesús como portador de la salvación de Dios. Sin embargo, según lo expresa R. Haight, a pesar de la posición central y la importancia del concepto de la salvación, la Iglesia nunca ha formulado una definición conciliar ni ha proporcionado una noción universalmente aceptada de ella¹.

Lo que se puede constatar no sólo en la tradición teológica, sino en la misma biblia, es que el concepto salvación tiene una gran variedad de significaciones, por lo que es común en las soteriologías encontrar diversos enfoques o acercamientos a la categoría de salvación. Sin embargo, a pesar de la multiplicidad de significados al menos se pueden reconocer dos dimensiones de la salvación que puedan orientar la reflexión. Una dimensión que se refiere a la obra de Jesucristo y sus efectos y otra que se refiere a la apropiación de este efecto salvífico por los seres humanos.

A. Gesché habla de una salvación *de* y una salvación *para*, en donde salvación *de* se refiere a los contenidos concretos de la salvación y salvación *para* hace referencia también a la dimensión trascendente que no se agota en la historia. La salvación *de* en concreto se puede equiparar a liberación, pues es salvación de cuestiones concretas que lleva a la persona al cumplimiento del sentido de su existencia².

¹ . HAIGHT, R., *Jesús como salvador*, en Jesús, símbolo de Dios, Trotta, Madrid 2007, 353-354.

² GESCHÉ, A., *Tópicos sobre la cuestión de la salvación*, en El destino, Sígueme, Salamanca 2001, 29-72.

Lo anteriormente anotado es tan sólo un signo de la importancia que esta categoría tiene para la experiencia de fe en la Iglesia y para el discurso teológico. Y esto que pareciera tan importante y con frecuencia tan obvio para los creyentes en Cristo Jesús es puesto en crisis por la sensibilidad moderna y postmoderna, cuando se pregunta sobre qué en concreto hemos sido salvados, pues la realidad no parece que refleje salvación alguna, más bien, desde esa sensibilidad, se mostraría que por sus resultados ha sido un fracaso. ¿De qué han sido liberados los pobres del mundo? ¿Qué salvación han recibido las incontables víctimas del sistema de mercado y de la violencia en sus múltiples manifestaciones?

Y no se trata de esperar una historia sin límites, pues eso es impensable, pero si es de esperarse una historia sin los excesos negativos a que muchas personas y comunidades están expuestas.

Frente a la propuesta de salvación religiosa, la modernidad ha respondido con su propia propuesta de “salvación” sin Dios. Ahora el ser humano con sus propios recursos se hace cargo de todos los aspectos de su vida. En un mundo sin Dios los seres humanos deben asumir su destino y hacerse cargo del mal de este mundo y de todos sus límites. La “salvación” no es más un asunto divino, sino humano, produciéndose el salto de la teodicea a la antropodicea.

Y lo que ha pasado es que con el tiempo esta modernidad y su propuesta de “salvación” también han entrado en crisis, pues no ha cumplido sus promesas.

Lo que tenemos es pues una crisis de la salvación de Dios en la historia y también de la propuesta de “salvación” de la modernidad, como paradigma de desarrollo.

Frente a esas “crisis”, el objetivo de este trabajo es hacer un breve análisis del recorrido que Dios salvador en la historia ha tenido, principalmente en la modernidad y postmodernidad, como base para proponer algunas pistas de solución ante el desencanto de la modernidad.

De entrada se plantea que en la pre-modernidad se vivió el auge de Dios en la historia, en el sentido en que era lo religioso-teológico con todas sus estructuras lo que tenía la pauta en la cosmovisión dominante. Se vivió un teocentrismo indiscutible, donde el reinado “del alma” era lo que prevalecía, en contra del mundo, la historia, “la carne”, lo corporal, lo temporal, etc. La inmanencia estaba sujeta a la trascendencia.

A este reinado “de Dios” le seguirá el reinado del hombre y su ego, el reinado de la ciencia y la técnica en contra del reinado del dogma y la autoridad religiosa. Pasamos de la omnipresencia divina a su destierro.

Estas cuestiones son tratadas en la primera parte de este trabajo. En la segunda parte se presenta la crisis de esta utopía antropocéntrica atea y la entrada de lo que hoy se conoce como postmodernidad o crisis de la modernidad, o modernidad tardía con una sensibilidad recelosa y crítica de los resultados que la modernidad ha arrojado con su razón autónoma, su ciencia y técnica, con todas sus promesas de “salvación en la historia”, con su utopía de un mundo donde la abundancia alcanzaría para todos.

La actual situación, las grandes catástrofes de las guerras “mundiales”, el holocausto judío, las masacres de muchos pueblos, la crisis ecológica, el hambre y la miseria a que están su-

jetos millones de personas, etc., son signos que se muestran para hablar del fracaso del proyecto de la modernidad. Ante esta sensibilidad tan crítica de los resultados de la modernidad, pero también de sus fundamentos, se hubiera esperado el retorno de lo religioso, el retorno de Dios a un mundo que lo había expulsado y que intentó arreglar todos sus asuntos sin recurso a lo divino. Pero no ha sido así. El retorno es “sin gloria”, porque, porque se acepta la dimensión de trascendencia, de lo divino, pero sin las mediaciones que la premodernidad había afincado, al menos en occidente. Acepta el retorno de Dios, pero sin los eclesiásticos y todas sus parafernalias. Regresa Dios, pero un Dios “*sentimentalis*”, “a la carta”, pero también regresa un Dios débil.

Ante el fracaso de la modernidad y la sensibilidad postmoderna, se proponen, en la última parte de este trabajo, algunos intentos o propuestas desde “los escombros”, desde las víctimas que lograron sobrevivir, desde el pensamiento débil, por un lado y desde una perspectiva teológica no restrictiva, sino de “cielos abiertos”, a partir de las “víctimas no resentidas”, donde Dios es, en palabras de C. Geertz, *modelo de...*

Es una propuesta desde la pura gratuidad y misericordia absoluta e incondicional de Dios, contraria a una propuesta restrictiva que espera primero que el ser humano sea gracioso para que Dios lo sea también. Es un retorno de la salvación gratuita como acción de Dios, donde las acciones de los seres humanos no pretenden mover a Dios para que se apiade de su creación y donde Dios no exige que así se haga, ni los seres humanos precisan de hacerlo.

Finalmente, en todo este recorrido no se pretende decir o definir lo que se entiende por premodernidad, modernidad y postmodernidad, por lo que aquí se dan por buena la clasificación y análisis de lo que se entiende por ello.

CAPÍTULO 1

EL MUNDO SIN UN DIOS SALVADOR

En el mundo hoy reconocido como pre-moderno, el punto de referencia y el eje en torno al cual gira la cosmovisión es Dios. Desde Dios todo se organizaba y tenía sentido. Dios era el principio y fundamento de todo conocimiento, ética, etc. Sin embargo, con el advenimiento de la modernidad y específicamente desde Kant se plantea, ya entrados en la ilustración, que tenemos que aprender a conocer, decidir y esperar por nosotros mismos, con lo que se da un distanciamiento con la pre-modernidad. Esto es, nos encontramos con un sujeto que se las tiene que ver con este mundo sin un Dios que había sido la referencia hasta ese momento. El ser humano tiene que dar razón de su esperanza y de sus proyectos tan solo con sus recursos. De hecho lo que tenemos es un destierro de Dios en la organización de la vida, la historia, la cultura... Nos encontramos ante una esperanza sin Dios. El *bienestar, felicidad y realización del hombre* que han confesado los modernos y que han profetizado que necesariamente se realizarán a costa de Dios. Los modernos han llegado a considerar al Dios de la cristiandad medieval, como un Dios antagonista a la realización del hombre. Por ende, si el hombre quiere entrar en la edad adulta, lo primero que tiene que hacer es deshacerse de este Dios, que es pura “proyección social” de las carencias inherentes a los deseos de omnipotencia del hombre (Feuerbach); o simplemente un “opio” para adormecer al hombre y mantenerlo en la infancia perpetua (Marx, Freud). Los llamados por Ricoeur “Maestros de la sospecha”, (Marx-Nietzsche-Freud) han abundado en la crítica de la religión como artífice social, instrumento perfecto de alienación del hombre de la que el moderno ilustrado tiene que deshacerse si quiere realizarse como verdadero hombre.

Desde esta óptica, el moderno renuncia conscientemente a la idea de Dios, de religión, esperanza cristiana, escatología, de más allá, para dedicarse a la construcción del “Edén terrestre”, confiando simplemente en el poder de la razón, de la ciencia y de la técnica que infaliblemente facilitan el progreso de la humanidad, ya que hacen pasar a la sociedad de un *minus* hacia un *magis* en materia de felicidad y humanización. De este modo, vemos que lo que da sentido al actuar del hombre moderno es una “fe en las posibilidades del hombre” que le declara la guerra a Dios. Ahora sí, verdaderamente el hombre es medida de todas las cosas y si esto así, Dios resulta una hipótesis inútil. No la necesito (Laplace).

No es que sea una manera de vivir sin sentido, sino que el sentido de la existencia se funda en el propio ser humano y nada tiene que ser buscado fuera de sus propias capacidades mediadas por la ciencia y la técnica, como sus caballos de batalla.

1.1 El progreso como utopía humana

Para desarrollar este apartado, me apoyaré fundamentalmente en Carvajal³, para quien la idea de progreso fue alimentada por los avances de la ciencia y por las ansias de emancipación, y consiste en afirmar que la humanidad, partiendo de una situación inicial de barbarie, ha ido mejorando sin cesar desde entonces y seguirá mejorando necesariamente en el futuro, por lo que con esta visión no sólo se tiene una perspectiva positiva del pasado, sino también una especie de profecía sobre el futuro. La confianza en que el futuro no puede ser sino sólo pro-

³ CARVAJAL, L.G., *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrea, Santander 1991, 111-123.

metedor era para la ciencia casi un axioma que daba por probado lo que sólo ansiaba como posibilidad y que incluso en tiempo más recientes sigue apareciendo como ideal⁴.

En esta línea, Carvajal apoyándose en una cita de Condorcet en 1794 que *la naturaleza no ha puesto límite alguno al perfeccionamiento de las facultades humanas. La perfectibilidad del hombre es realmente infinita: los progresos de esta perfectibilidad, de ahora en adelante independientes de la voluntad de quienes desearían detenerlo, no tienen más límites que la duración del globo al que la naturaleza nos ha arrojado. Indudablemente, esos progresos podrán seguir una marcha más o menos rápida, pero tiene que ser continuada y jamás retrógrada*⁵.

Entre 1870 y 1880, la idea de progreso se convirtió en un artículo de fe para la humanidad. La doctrina del progreso irreversible e ilimitado, como se puede leer en las palabras de Condorcet, constituye un credo, una creencia. Los teóricos del progreso contrapusieron la fe en el progreso a las creencias religiosas con lo que hay corrimiento de lo trascendente religioso a lo inmanente secular; una especie de secularización de la escatología. Se pasa del mundo de las almas, los santos, los sacramentos, las leyes divinas y las leyes de la iglesia, etc., a la medicina, el arte, la biología, la botánica, la geología, la psicología... Todo este cambio de lenguaje revela que lo que anuncia y espera el moderno del progreso científico-técnico es nada menos que la total satisfacción de sus deseos. Quien salva es la ciencia, no Dios y sus iglesias. Ya no una salvación de las almas para el cielo, para el goce de la *civitas Deus* sino la alegría, la realización, la felicidad en la *civitas hominum*, dentro de este mundo.

⁴ Cf. ARRANZ R., M., *La sonrisa de la dama de Elche. En torno a los intentos de explicar el fenómeno religioso desde la biología*, en: *Religión y Cultura* 195 (1995) 745-772.

⁵ CARVAJAL, L. G., *op.cit.*, 111-112.

Lo que se tenía hasta antes de la modernidad era una especie de reinado aristocrático del alma y lo religioso, donde lo verdaderamente importante no era la tierra, la historia, las culturas, sino “la otra vida”, en detrimento de esta vida, de la creación. Con la modernidad se da un giro donde lo que empieza a importar es la tierra, la historia... en detrimento de lo trans-histórico⁶. Se va dando un desplazamiento de lo de Dios al lo del ser humano.

El progreso científico-técnico, en su lógica es sobradamente antropocéntrico. O más bien, teniendo tanto poder científico y técnico en sus manos, el moderno ya no se siente atraído por “el cielo”. Ni le atrae, ni le espanta la omnipotencia de Dios. Frente a ella manifiesta una indiferencia decidida. Se siente él mismo omnipotente capaz de resolver sus necesidades básicas y superiores. Por eso, se promete zanjar el problema del hambre, de las enfermedades, del despotismo, de la injusticia, del error, etc., mediante el progreso.

Encantado con esta idea del progreso y de los logros alcanzados, Carvajal recupera la visión que Victor Hugo tiene de la llegada del siglo XX:

Prometeo, encadenado en el Cáucaso, lanza un grito de asombro al ver a Franklin robar el rayo al cielo. El hombre puede decir sin mentira: ‘Reconquisté el Edén y terminé la torre de Babel. Nada existe sin mí, la naturaleza no hace más que bosquejar, y yo terminé la obra. ¡Tierra, yo soy tu rey’ (...) “ya apareció la aurora. Fue como repentina irrupción de locura y alegría la que invadió al mundo cuando, después de seis mil años de caminar por el sendero fatal, una mano invisible rompió bruscamente el grillete que arrastraba el género humano: la ceguera del espíritu; cadena que es compendio de todas las cadenas. El hombre se despojó de todos los males, y los furo-

⁶ Cf. BOFF, L., *Hablemos de la otra vida*, Sal Terrae, Santander 1984, 29-34.

res, los odios, las quimeras, la fuerza por fin eclipsada, la ignorancia, el error, la miseria y el hambre, el derecho divino de los reyes, los falsos dioses judíos o paganos, la mentira, el dolor, las brumas y las tinieblas cayeron por el polvo como cae el uniforme del presidio cuando el penado ha cumplido su condena...⁷.

La sensibilidad moderna ha desplazado a “Cristo rey del universo” para tomar triunfalmente su lugar. Gracias al “despliegue del Espíritu”, o sea, de su razón ilimitada, se siente capaz de resolver cualquier enigma del universo sin necesitar a Dios.

Por ende, el moderno, teniendo en sus manos la ciencia y la técnica, dispone de un poder que le hace jugar a ser Dios y ve en Dios y religión factores, hipótesis inútiles, a veces adversas, para lograr la felicidad y la salvación.

1.2 Un mundo feliz creado por la ciencia y la técnica

Para nadie es un secreto que vivimos eminentemente en la era de la ciencia y de la técnica. Claro está que desde el surgimiento de la conciencia, el ser humano ha desarrollado un tipo de saber y una técnica que le han permitido dominar su ambiente y sobrevivir. Sin embargo, desde la entrada en la edad mayor de la modernidad, el hombre se ha inclinado a un tipo de saber más práctico que teórico. Ha ido renunciado a la metafísica –hasta llegar a declararla nociva, inapta, antagónica– para desarrollar más la técnica, puesto que con ésta puede transformar el mundo y utilizarlo de suerte que pueda crear su utopía de un mundo feliz para todos.

⁷ En su obra, *La leyenda de los siglos*, citado por CARVAJAL, L. G., *op. cit.*, 118-119.

La ciencia es una actividad de la inteligencia motivada solamente por el deseo de conocer, sin que le preocupe la utilidad o la falta de utilidad posterior del conocimiento adquirido, mientras que la técnica, en cambio, es eminentemente práctica. Se propone transformar el mundo y ofrecerle al hombre un mundo otro, un mundo sin mal, sin sufrimiento. Para lograr esto, la técnica moderna se mueve en tres grandes sectores: el económico, el de la organización social y el de la vida del hombre.

El sector económico abarca desde la producción de bienes y servicios hasta la distribución. En este campo, la técnica ha creado un sistema de producción del capital poderoso donde los individuos funcionan como máquinas. Lo que cuenta es la eficacia en la producción y el consumo. Desde este punto de vista, la sociedad moderna se ha transformado en una *megamáquina* que E. Fromm supo describir con las siguientes palabras:

La “megamáquina” es el sistema social totalmente organizado y homogeneizado en el que la sociedad como tal funciona como una máquina y los hombres como sus partes. Este tipo de organización a causa de su total coordinación, del “constante aumento del orden, del poder, de la predictibilidad y, ante todo, del control”, obtuvo resultados técnicos casi milagrosos en las primeras megamáquinas como sociedad egipcia y la mesopotámica, y tendrá su más plena expresión –con ayuda de la moderna tecnología– en la sociedad tecnológica del futuro⁸.

¿Acaso ya estaremos en esta era de la sociedad tecnológica del futuro a la que aludía esta predicción? Al parecer, los hechos nos llevan a contestar –afortunada o desgraciadamente– de manera afirmativa a esta pregunta.

⁸ FROMM, E., *La revolución de la Esperanza*, F.C.E, México 2007, 39.

El segundo sector es el de la *organización social*, desde los pequeños grupos hasta inmensas organizaciones nacionales, internacionales, de carácter burocrático. La técnica ha jugado un papel importante en el proyecto de la “globalización”. La idea primitiva de la globalización es genial y digna de elogios. ¿A quién no le gustaría que el mundo se transformara en casa para todos, en *una aldea global* donde haya pan, cobija, medicina, trabajo, bienestar para todos? La técnica con su capacidad preventiva, con su eficacia calculadora, parece ser que en sus inicios buscaba alcanzar estos fines. En lugar de organizar y facilitar la globalización de valores humanizantes –justicia, paz, solidaridad– ha globalizado la injusticia, la explotación, la guerra, la división escandalosa entre el norte opulento y el sur miserable.

El tercer factor es el de la *vida del hombre*. Es el punto álgido de la técnica. La ciencia y la técnica no sólo han cambiado nuestras condiciones de vida, sino también (y sobre todo) nuestra forma de pensar. Han generado una “mentalidad científico-técnica” que es patrimonio de todo el mundo y no sólo de científicos de profesión. Desde el amanecer hasta el anochecer, el hombre goza de los frutos de la técnica.

Sin embargo, la técnica ha ido ensanchando su órbita de aplicación en capas insospechables de la vida del hombre. Desde la medicina y la genética hasta la propaganda, pasando por las técnicas pedagógicas. Hoy en día, se ve necesaria –imperante y urgente– la bioética para tratar de frenar, o más bien, de orientar la técnica que versa sobre algo tan sagrado del ser humano: la vida.

La técnica afecta no sólo la vida individual del ser humano sino –y sobre todo– la vida social, familiar, política y económica. De un cierto modo, la técnica, fiscaliza la procreación,

influye en el crecimiento, altera al individuo y a la especie y –dentro de ciertos límites– decide si ha llegado o no el momento de la muerte⁹.

Por último, un fenómeno preocupante que ha generado la maquinización del hombre es la exaltación desmesurada de la razón instrumental, que le niega credencial de ciudadanía a las demás racionalidades. Parece ser que la razón instrumental sólo tiene un interrogante a los demás saberes: ¿En qué me puedes servir? ¡Ay de aquel saber que no tenga respuesta positiva y demostrable a esta pregunta! Su suerte es la “guillotina o la cárcel” para usar dos metáforas modernas.

En fin, el hombre moderno se ha tecnologizado tanto al grado que las grandes preguntas “clásicas” sobre el sentido de la existencia no le son relevantes. La cuestión del sentido de la vida no le preocupa porque ha dejado de preguntarse sobre el sentido de la muerte. Se ha vuelto en *hombre click*. Sólo le preocupa saber dónde hay un botón de control que tiene que apretar para resolver sus necesidades inmediatas. El hombre moderno se ha digitalizado, de suerte que cada vez más se vuelve incapaz de reflexionar por sí sólo si no encuentra un “botón” que le permita mediante un “click” hallar pensamientos y reflexiones hechas por otros dentro de un sitio web. Se ha vuelto no sólo en “máquina de producción masiva” sino –y sobre todo– consumidor masivo. Este es un logro de la técnica pero también un peligro constante.

Al hombre moderno, después de respirar durante tanto tiempo una atmósfera positivista, le falta casi totalmente el modo de conocimiento por contemplación, en el que los sentidos quedan sustituidos por el silencio, por la atención, por el estupor, por el amor, por la intui-

⁹ CARVAJAL, L. G., *op.cit.*, 76.

ción, por la poesía¹⁰ y por la estética. Hay que recordarle al moderno tecnologizado que *no sólo de pan vive el hombre*, aunque vive necesariamente de pan.

Por lo visto, podemos afirmar que la tentación más característica del hombre moderno que «juega a Dios» es prescindir de Dios. Y radicalmente, es querer ser Dios. El hombre moderno con este tipo de “esperanza” atea ha desarrollado la ética de “diosechillo” que sólo tiene criterio de referencia en sí mismo, donde la religión no tiene por qué meterse. No tienen nada que decir. El espacio para fe, en caso de que lo haya, es mínimo.

En un sentido teórico, Dios ya no es fundamento, porque desde Descartes se da el salto al EGO.

Este planteamiento está a la base del desarrollo de las sociedades liberales occidentales, donde el sujeto (*subjectum*), es el que subyace a la base.

En ética, Kant plantea el deber por el deber, de manera que cada uno de los actos sea una norma universal de la conducta: es el rigor formal que recurre sólo a la razón y no necesita a Dios. El ego es norma de conducta.

Una vez que se decida a ser moderno, se es autónomo de cualquier atadura: se es liberador, porque ya no hay posibilidad de sumisión, incluso de Dios.

Así, Freud nos ayuda a liberarnos de sumisiones, traumas, etc. Es una praxis psicoanalítica que libera la libido, que no coarta la libertad. Se trata de asumir y liberar lo que uno es.

¹⁰ *Ibíd.*, 74.

El yo ego-céntrico va ocupando los espacios que en la pre-modernidad ocupaba lo religioso. En general, se puede decir que todos los grandes filósofos que van desde Descartes hasta Hegel hacen una crítica radical al paradigma pre-moderno, desbancando a la religión (y a Dios) del centro y colocando al ser humano emancipado en ese lugar. Pero como ahora ya no se cuenta con Dios para explicar el mundo, la libertad, la historia, la cultura, etc., es decir la inmanencia de este mundo, se ven en la imperiosa necesidad de fijarse y tratar de dar razón (autónoma) en torno al terrible problema de la inmanencia.

Aquí el problema es la inmanencia, porque de principio se ha expulsado la trascendencia en la modernidad. ¿Cómo explicar la inmanencia con su conflictividad? Si la inmanencia histórica se expresa en el conocimiento, la ética y la historia (de rivalidad), si ya no hay fundamento trascendente (Dios), entonces la inmanencia tiene que explicarse por sí misma en los asuntos del mal, la finitud, la libertad..., porque antes desde la cristiandad se explicaba. Por ejemplo, si había mal, había finitud y si hay finitud entonces hay creación y esto apela a un creador. Pero esta lógica era teocéntrica y en la modernidad la lógica es antropocéntrica. Antes la libertad-finitud estaba marcada por el pecado y por eso necesitábamos un redentor. Pero este principio trascendente ya no opera en la modernidad. Nosotros tenemos que operar nuestra propia “salvación”, ver por nuestro propio presente y nuestro futuro, el mal, la violencia... Y como nos enfrentamos solos ante la pura inmanencia, dado que ya no hay Dios que nos salve, se recurre a la mediación política, económica y de modo de vida en el contexto del apogeo del sujeto. El postulado es que hay una relación extrínseca entre Dios y el mundo, lo que para el mundo antiguo es constitutiva, intrínseca. Dios ya no es el subsistente, sino el sujeto. Aquí Dios es expulsado del paraíso moderno.

Lo que aparece aquí es que el sujeto se auto-produce, se auto-desarrolla,... trasladando las categorías que las correspondían a Dios, al sujeto. Quien es omnipotente ya no es Dios, sino el sujeto moderno con su pretensión de absolutez, pero a la par se reconoce su contradicción.

En Hegel hay oposición de contrarios o de coexistencia que llega a la síntesis. La persona es fin particular para sí misma y el sujeto reconoce al otro ser autónomo, fines en sí mismos. En eso consiste la inmanencia: mi libertad en negociación u oposición con la tuya, por lo que temas como autodeterminación son ejes. Así las sociedades se constituyen como consenso de individuos, donde hay un sistema de reconocimiento mutuo que es el Estado.

Hegel decía que todo lo real es racional y todo lo racional es real. Es una totalización de la racionalidad. Ese espíritu universal absoluto se engendra en los individuos emancipados.

Y la moralidad de todos los actos de este sujeto autónomo no se funda en Dios. Para los modernos es la sola razón la que funda, lo que con las solas luces se encuentra como el bien. La religión sería como la capa que queda en el subsuelo de lo que es la libertad realizada, es como un fósil que queda de un pasado ya perdido y que nos dice algo de ese fundamento.

En Hegel vemos la secularización llevada al extremo, donde Dios es un reducto de la historia. Para Hegel lo que importa es cómo el Estado puede permitir a los ciudadanos emanciparse.

Pero esta modernidad tiene sus aporías, su crisis. P.e. Paul Ricoeur dice que Hegel a lo más que llega es al mutuo reconocimiento como principio del orden subjetivo. Es a lo más que

puede llegar la modernidad: reconocernos como individuos. Pero en Hegel se esconde un cierto orden de alteridad, porque hay una apertura al otro semejante, porque es racional emancipado, no porque es hijo de Dios. Se te acepta porque te has liberado de tus dominaciones. Ese es el otro como yo y eso es lo que debe promover el Estado, según Hegel. Aunque Levinas dice que eso no es sino la proyección del ego en el otro. Este ego es autosuficiente, donde no hay lugar para el perdón, la misericordia, etc., aquí se tiene que ser guerrero y mostrar que se es capaz de vencer y eso lo hará merecedor de ser parte de este Estado, de este club de modernos que han llegado a este estadio de emancipación. Los débiles, pecadores, etc., no tienen cabida; son esclavos. Aunque la modernidad construye la convivencia, supuestamente respetando los derechos de los demás.

Ante todo ese proceso, ¿qué aporta la religión a la construcción de la sociedad?, dado que la modernidad deja a la religión en el fuero interno. ¿Debe la religión renunciar a su pretensión de ser mediadora de salvación y sumarse a los anhelos “salvadores” de la modernidad? ¿Sólo le cabe una actitud de rechazo, sin valorar los aportes de la modernidad?

Con la modernidad la religión queda marginada y cierto sentido sin derechos, lo cual suena un tanto extraño, porque no tiene derechos para el espacio público, sólo para el privado y en lo privado sólo para lo religioso. Habermas concede que en una sociedad moderna no debe haber exclusiones y que a las iglesias se les deberían garantizar sus derechos públicos. Esto es, se pasó del polo donde las iglesias copaban los espacios públicos, a uno donde son marginadas. Ambos extremos hacen daño. Pero si puede presentarse en el espacio público, ¿qué tipo de presencia ha de ser? Al menos el debate debería darse, porque en A. Latina se suelen marginar a las iglesias de los debates públicos sobre cuestiones de interés

público, como son las cuestiones p.e. del matrimonio, la regulación de la vida, etc. ¿Cuál será la lógica con la que participará?, porque, entre los frutos de la modernidad, normalmente aceptados como buenos, está la democracia y los espacios democráticos liberales se pueden postular como una mediación a partir de la cual las iglesias pueden hacerse presentes en el espacio público.

Y para terminar con este apartado, se puede decir que a pesar de todo, la modernidad ha traído grandes beneficios de los que no podemos apostatar. Vivir “sin Dios” no ha estado del todo mal. Difícilmente hoy renunciaríamos a las ventajas que nos han traído los medios masivos de comunicación, la medicina, la micro-electrónica, los Derechos Humanos, etc., aunque a la par ha traído grandes tragedias que han puesto en crisis este paradigma.

CAPÍTULO 2

LA POSTMODERNIDAD Y LA “CRISIS DE LA SALVACIÓN PROMETIDA”

Una de las críticas que se le hace a este sujeto moderno es que se construye sin atención al otro y se construye como sujeto occidental, blanco, macho, cristiano... no es un sujeto que históricamente exista fuera de estas categorías.

Los críticos dicen que este no puede ser el único modelo que codifique lo humano, pues ha excluido a muchos y ha colocado en situaciones límites o al menos muy difíciles a muchos seres humanos. En medio de tantos logros, también ha dejado demasiados escombros y éstos hoy en día son la piedra de escándalo del paradigma de la modernidad.

Se puede constatar que hay un malestar casi generalizado en la postmodernidad. Una serie de sucesos y acontecimientos dejan al posmoderno con un sinsabor de boca. Produjo dos guerras llamadas mundiales, con eventos tan trágicos como Hiroshima, Nagasaki, y Auschwitz,...que pueden fungir como símbolos de lo que es capaz el hombre ilustrado con la pura ciencia y su promesa de un mundo maravilloso. El posmoderno asiste asombrosamente al colapso de la pretensión de la modernidad. El sujeto moderno yace bajo escombros y es consciente de ello.

Frente a todo esto, el posmoderno se ve obligado a dirigirle las mismas preguntas a la modernidad: ¿Dónde están tus promesas prometeicas? ¿Dónde está tu fundamento? ¿Dónde está tu energía? ¿De qué nos has salvado? Este tipo de preguntas las recogerá críticamente la sensibilidad postmoderna, como una cara crítica de la modernidad.

Las mismas características de la postmodernidad son una crítica a los límites de la modernidad, son como la contracara que muestra la desilusión ante la modernidad, ante los resultados de una razón dominada por el ego, la ciencia y la técnica.

Se habla mucho de postmodernidad, como instancia crítica de la modernidad, aunque no resulta fácil decir en qué consiste la postmodernidad. ¿Acaso la postmodernidad se presenta como cambio de época (cambio de paradigma) o simplemente es una época de cambios? Los especialistas se dividen en el momento de abordar la cuestión de la postmodernidad.

Carvajal afirma que la postmodernidad no es susceptible de una definición clara y, menos todavía, de una teoría acabada. Es más bien una especie de talante, un nuevo tono vital¹¹. En el mismo tono va la reflexión de F. Lyotard, uno de los grandes constructores del pensamiento posmoderno. Para él, el término “postmodernidad” es “un falso nombre” un pseudónimo puesto que no puede significar al mismo tiempo “ahora” (moderno) y después de ahora (pos-modernidad). Es más, prosigue Lyotard, se trata de algo que ha estado siempre inscrito en la modernidad, como su melancolía. La postmodernidad no es una época nueva, es la reescritura de ciertas características que la modernidad habría querido o pretendido alcanzar. El “pos de la postmodernidad” no significa un movimiento de *come back*, de *flashback*, de *feedback*, es decir, de repetición, sino un proceso a manera de “ana”, un proceso de análisis, de anamnesis, de anagogía y de anamorfosis, que elabora un “olvido inicial”¹².

En el *Nuevo diccionario de Teología*, Mardones proporciona este concepto: la “postmodernidad”, es una vuelta de tuerca más de la modernidad. Habermas la llama *Modernidad tard-*

¹¹ *Ibid.*, 155.

¹² MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1988, 15.

ía mientras que U. Beck la denomina *Modernidad reflexiva*. Es una fase más, aunque distinta de la modernidad¹³. Y en su libro, *postmodernidad y cristianismo*, citado arriba, afirma que la postmodernidad, más que un tiempo, es un talante. Supone la pérdida de la confianza en la razón con la que andaba la modernidad. Es un tipo de sensibilidad que se caracteriza por la crítica e incluso el rechazo de las creencias, esperanzas, razones y gustos que animan a la modernidad¹⁴.

En definitiva, podemos decir con Mardones que tal vez la aportación y riqueza más grande de la postmodernidad es el hecho de que señala los contenidos, límites, peligros, consecuencias nefastas de la modernidad que, en lugar de cumplir su promesa de felicidad para todos, de paraíso sobre la tierra, ha ocasionado efectos contrarios.

El gran poder científico-técnico que la modernidad ha otorgado al hombre le ha permitido realizar el mayor de bien (todos los beneficios que la tecnología, la electrónica, la nanotécnica han facilitado en el campo de salud, de infraestructuras, de comunicación, etc.), pero también el mayor de los males (bomba atómica, sobreexplotación de la naturaleza, el hambre, la pobreza extrema). Quizás, el efecto más sentido en la modernidad es el hecho de haber desterrado a Dios de este mundo y haberlo reemplazado por la razón pensante, delegando al último lugar la razón sintiente, para usar un término querido Zubiri.

¹³ MARDONES, J. M., *Postmodernidad* en TAMAYO, J. J. (Dir), Nuevo diccionario de teología, Trota, Madrid 2005, 639.

¹⁴ MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*., 10. Hay varios pensadores y autores en torno a la postmodernidad que se vinculan con los resultados de las reflexiones de Nietzsche y Heidegger: los postmodernos franceses (Lyotard, Derrida, Deleuze, Baudrillard, Lipovetsky), los postmodernos del pensamiento débil italiano (Vattino, Gargani, Vitiello), el alemán (Sloterdijk, Böhme); del norteamericano (Rorty). Aunque estos autores aborden la postmodernidad desde enfoques diferentes, un aire familiar los une: su deconstruccionismo, su voluntad de fragmento, su énfasis en la subjetividad y en la experiencia estética.

La postmodernidad, como hemos visto, con su sensibilidad crítica y su racionalidad propia, se ha erguido en contra de la modernidad, en contra de sus sueños prometeicos, en contra de su deseo narcisista de querer jugar a ser Dios. ¿Cuáles son, *grosso modo*, sus características destacables?

Para Mardones, cinco son los elementos que caracterizan a la postmodernidad¹⁵. Se trata de rasgos principales que le dan a la postmodernidad el talante peculiar que tiene y que muchos estudiosos han evidenciado.

El primer rasgo que caracteriza a la postmodernidad es *la secularización de la modernidad y sus mitos*. Lo mismo que la modernidad secularizada hizo a la religión, es lo que ahora la postmodernidad le aplica. La postmodernidad ya no cree fácilmente las propuestas utópicas de la modernidad, ya que no se han realizado sus promesas.

El segundo rasgo de la postmodernidad que rescatamos es *la increencia en los grandes relatos*. Se declara la postmodernidad increyente de todos los metarelatos que están en la base de la creación de la modernidad. Emblemáticamente, es el rechazo que los posmodernos manifiestan frente a Prometeo, personaje legendario que ha representado a la modernidad por varias generaciones. Prefieren en cambio a Narciso, el que, enamorado de sí mismo, carece de ojos para el mundo¹⁶. La postmodernidad exhorta despedirse de Prometeo, o sea, de los grandes relatos sin piedad ni nostalgia. De este modo, una vez liquidados los metarelatos o el gran sentido secular de la historia y la vida, nos quedamos tan sólo con una pluralidad de pequeñas historias a través de las cuales trataremos de orientar y de hacer la vida.

¹⁵ MARDONES, J. M., *Postmodernidad* en Nuevo diccionario de Teología, 639.

¹⁶ CARVAJAL, L. G., *op.cit.*, 161-163.

El tercer rasgo a rescatar es la *visión fragmentada y pluralista*. El dinamismo de la misma modernidad conducía por caminos de fragmentación y de pluralismo. La postmodernidad le da carta de ciudadanía y declara sentirse bien dentro de esta visión fragmentada de sentido y de la realidad. Por consiguiente, el posmoderno reconoce y acentúa por su vivencia de que no existe “la historia”, “la religión”, “una fuerza que conduce la historia” y le da sentido a la vida. No existe una voluntad totalizante que oriente la vida. Existen tantos sentidos, tantas historias como individuos.

El cuarto rasgo que caracteriza a la postmodernidad es *el contextualismo de la razón postmoderna*. El pensamiento de la postmodernidad es esencialmente relativista. La razón siempre está situada. Es sólo pretensión pensar en una razón universal. Desde este enfoque, la postmodernidad opta por el “pensamiento débil”: Yo, aquí y ahora, pienso esto, digo esto. Ninguno tiene derecho de imponer su idea, su opinión. Sólo tiene que expresar su punto de vista y aceptar el de los demás. Ya no existen verdades eternas, absolutas, supremas.

Según Carvajal, los posmodernos alegan que el pensamiento débil tiene dos ventajas. En primer lugar, el posmoderno apuesta poco. La ambición moderna de encontrar un sentido único y totalizante para la vida conlleva una apuesta despiadada por el “todo o nada”. En cambio, el pensamiento débil apuesta poco. Por ende, poco pierde. En segundo lugar, el posmoderno conscientemente renuncia a todo tipo de totalitarismo. Las grandes cosmovisiones son potencialmente totalitarias, ya que todo el que se cree “portador” de una gran idea (una gran verdad) buscará cómo imponerla, a veces hasta por la fuerza y la violencia.

El quinto rasgo determinante de la postmodernidad es *la incertidumbre*. La postmodernidad, negando verdades absolutas, se constituye automáticamente en un momento de incertidumbre. Incertidumbre epistemológica, histórica y social. La postmodernidad es consciente de una cosa: La fragilidad y la vulnerabilidad de todo lo humano y de su ambigüedad innata. U. Beck denomina a esta sociedad de incertidumbre como sociedad del riesgo. Es una postmodernidad reflexiva, zigzagueante, llena de juegos polares, donde conviven elementos dispares y se albergan reacciones y contra reacciones. La sociedad de la incertidumbre, la vulnerabilidad y el riesgo, es una sociedad de tono bajo, afirma Mardones. De tono bajo con alto pragmatismo ideológico y político, un realismo adaptacioncita donde las fuertes pasiones se han eclipsado.

Desde estos rasgos entendemos por qué el posmoderno no puede tolerar la pretensión moderna con su utopía sin Dios basada sobre el progreso científico-técnico. Es por eso que, en su manera de vivir, de pensar y de esperar, el posmoderno se ve necesariamente como crítica viviente de la modernidad, como hito que le pone límites a la modernidad, cuestionándola de cabo a rabo.

2.1 Crisis de la “salvación” sin Dios

El hombre posmoderno, sumergido en un sin fin de crisis y sinsentidos, bombardea a la modernidad con varios cuestionamientos sin respuestas. Profundamente decepcionado por los metarelatos de la modernidad, se siente engañado ante la promesa prometeica del triunfo del progreso científico, de la “salvación sin Dios”. Ve en Prometeo, símbolo del triunfo de la modernidad, un claro signo del fracaso, del sinsentido y del sufrimiento. Leamos un

estrato del mito sobre Prometeo que nos puede iluminar para cernir la crisis en la que se encuentra el hombre posmoderno:

Nos cuenta la mitología griega que Prometeo, el más célebre de los Titanes, era hermano de Epimeteo e hijo de Japeto. Dotado de gran ingenio, consiguió formar un hombre con barro y comunicó la vida a esa masa inerte con una centella del carro del Sol. Júpiter miró siempre con envidia esa obra admirable y ordenó a Vulcano que formara, a su vez, una mujer y se la diera a Prometeo por esposa. Esta mujer, que fue la primera que existió sobre la tierra, se llamó Pandora. Nada más bello era posible. La asamblea de los dioses quedó de tal modo maravillada que la colmó de dones. Minerva le concedió la sabiduría, Mercurio la elocuencia, Apolo el talento para la música. Júpiter añadió a todos estos presentes una magnífica caja cuidadosamente cerrada que Pandora debía ofrendar a su esposo como regalo de boda.

Así, colmada de dones espirituales y de encantos físicos, Pandora fue conducida ante Prometeo, a quien había sido destinada. Éste, astuto por naturaleza, receló de los presentes y no quiso recibir a Pandora ni aceptar la caja.

Prometeo puso en guardia a su hermano Epimeteo, quien le prometió ser precavido. Pero al ver el encanto de Pandora, se olvidó de la promesa. La aceptó por esposa y abrió la caja misteriosa. ¡Oh triste destino! En la caja se hallaban encerrados todos los males que pueden afligir a la raza humana (enfermedades, guerras, hambres, querrelas, calamidades), que se extendieron muy pronto por toda la tierra. Horrorizado ante tal visión, Epimeteo cerró la caja, pero ya era demasiado tarde. No quedaba dentro más que la esperanza.

Prometeo quiso pagar a Júpiter engaño por engaño. Con esta intención sacrificó dos bueyes. Introdujo en la piel de uno de ellos la carne de las dos víctimas y en la piel del otro sólo puso los huesos; inmediatamente ofendió al rey de los dioses los dos presentes rogándole que escogiera.

Júpiter cayó en el engaño; eligió la piel que no contenía sino los huesos. Su cólera no reconoció límites. Ordenó a Mercurio que se apoderara de Prometeo, lo transportara sobre la cima del monte Cáucaso y lo dejara allí atado; añadiendo a este suplicio que un buitre debía devorarle las entrañas durante treinta mil años. La parte devorada se renovaba constantemente, con lo cual el tormento no parecía tener fin posible. ¿No habría esperanza para el pobre Prometeo? De tal guisa, durante muchos años sufrió atroces dolores, hasta que Hércules vino a Escitia y mató al buitre¹⁷.

Este mito es muy iluminador. Responde muy bien como metáfora de la crisis que vive el hombre hoy, decepcionado por las promesas del progreso y dominio científico-técnico como la única vía para resolver los problemas de la vida y dar satisfacción o respuesta definitiva a sus anhelos.

¿De dónde vendrá un Hércules para salvar al hombre moderno y volverle la esperanza? Al parecer, el horizonte está todo oscuro. Hércules no aparece. Está abandonado a sí mismo el ilustrado moderno. Tiene que reconstruirse desde los escombros de los sinsentidos de su vida. Debe resignarse ante el monstruo de la crisis, del sinsentido, de un mundo sin esperanza. Y lo malo es que de la caja de Pandora, o sea, de la modernidad, han salido todos los males que atacan a la humanidad actual. ¿Dónde quedó el paraíso terrenal, la felicidad para todo el

¹⁷ BAUTISTA, M., - J. CASTAGNA, *Cuentos para el crecimiento*, San Pablo, Buenos-Aires 2007, 69-71.

género humano como lo había prometido la modernidad? ¿Dónde quedó esta sociedad sin clase en el que todo el mundo podría comer del sudor de su frente, produciendo bienes que alcance para todos de suerte que a nadie le faltara pan?

Aunando a todo esto, la esperanza quedó encerrada en la caja. ¿Quién es este valiente que con audacia tratará de abrir esta caja para ver si aun sigue viva la esperanza o se ha muerto para siempre? ¿Qué le ha pasado entonces al progreso prometeico y su esperanza sin Dios? En lugar de llevar a la humanidad a la felicidad prometida nos ha precipitado al límite de la desesperanza. Analizando los rasgos de esta desesperanza, vemos que el posmoderno ha optado por el nihilismo, el descentramiento, la renuncia a todo tipo de esperanza, de sentido y de fundamento que provenga del proyecto moderno. Esta misma postmodernidad ha tomado postura ante el mundo, el arte, Dios y la religión. ¿Cómo se ha pronunciado sobre la religión, el sentido y la esperanza? ¿Qué papel puede jugar lo religioso en este mundo desencantado? En principio sonaría alentador, porque si la modernidad desterró a Dios y la postmodernidad es crítica de la modernidad, se supondría que la religión relegada por la modernidad debiera regresar y ocupar un lugar central, con todo y sus aparatos institucionales. Pero las cosas no caminan y parece que no caminarán, al menos en el corto plazo, por ahí.

Esta postmodernidad nihilista que se ha levantado contra los fundamentos del pensamiento moderno, ¿cómo se presenta ante la religión?

Teniendo en cuenta la crítica y el descentramiento de la religión operada en la modernidad, se esperaría una de dos reacciones de la postmodernidad frente a la religión: la primera reacción consistiría en el retorno triunfal de la religión en la esfera social. Si la razón moderna ilustrada, argumentadora y crítica, se ve a su vez cuestionada, están dadas las condicio-

nes para que florezcan de nuevo el mito y la poesía, la religión y la ciencia. La segunda reacción bien podría consistir en una acentuación de la crítica de religión atacándola allí mismo donde la modernidad la ha mandado para acabar con ella. Atacarla en su hábitat actual, o sea, en la periferia de lo social.

Al parecer, se vive el retorno de lo religioso, sin embargo, la postmodernidad con su agudo nihilismo que se caracteriza principalmente por la renuncia al fundamento¹⁸, no va obviamente a reentronizar a la religión institucional como fundamento de lo real. Retorna la religión pero en crisis, “crisolizada”, transformada, con rasgos totalmente diferentes que hacen que la religión oficial desconfíe de ella, la recele y la rechace. ¿Cuáles son los rasgos principales de esta religiosidad postmoderna? Siguiendo a Mardones¹⁹ rescatamos dos características.

El primer rasgo de esta religiosidad postmoderna consiste en que es *una religiosidad difusa*, que se caracteriza por poner énfasis más en lo genérico sagrado que en el rostro de la divinidad. Interesa la religión, no tanto Dios. De ahí su carácter de ecumenismo universal o sea, considerar a todas y cada una de las religiones como un camino singular hacia el absoluto. Ninguna religión es superior a la otra. No hay necesidad de pelea entre ellas. De hecho, el posmoderno como afirma Carvajal citando a su vez a Paul Valadier, vive una *religión light*, de *tuti fruti*, obedeciendo a lógicas múltiples, en la que frecuentemente prepara él mismo su *coctel religioso: unas gotas de aislamiento, una brizna de judaísmo, algunas*

¹⁸ MENDOZA, C., (coord.), *Subjetividad y experiencia religiosa postmoderna*, UIA, México 2007, 109.

¹⁹ MARDONES, J. M., *Nuevo Diccionario de teología*, 642-643.

*migajas de cristianismo, un dedo de nirvana; todas las combinaciones posibles, añadiendo para ser ecuménico, una pizca de marxismo o un paganismo a medida*²⁰.

La religión del posmoderno es difusa y a la vez comfortable, ferozmente alérgica a las exigencias radicales. Es una religiosidad de tono subjetivo y emocional: insiste mucho sobre la experiencia, especialmente la que pasa por el corazón y la emotividad. Por último, es una religiosidad que mira hacia una eficacia salvadora inmediata aquí y ahora. Es una religiosidad poscristiana: para ella la religión cristiana es una de tantas, es un camino más hacia el misterio. Toma lo que le conviene del cristianismo (Cristo cósmico por ejemplo) que reinterpreta según sus intereses. Deshecha unos rasgos esenciales del cristianismo como el mesianismo y profetismo comprometedores. Para esta religiosidad no hay esperanzas fuertes ni utopías.

El segundo rasgo de esta religiosidad es que resalta más la *vivencia mística* que el cumplimiento de normas culturales. La religiosidad postmoderna aboga por una vivencia mística del misterio basado en el rebasamiento de la religión, como bien observa Carlos Mendoza²¹. O sea, una religiosidad más allá de la religión. Se exige el rebasamiento de la religión sobre todo en este contexto de globalización y de identidad mediática donde florecen los fundamentalismos religiosos de toda índole. Por ejemplo, Mariano Corbí, propone una religión sin religión como negación de todo sistema que permanece en el umbral místico de toda sabiduría o Nancy que propone la “declusión” donde el sujeto tiene que pasar del acto de

²⁰ CARVAJAL, L. G., *op.cit.*, 176-177.

²¹ MENDOZA, C., *op.cit.*, 112-113.

“creer” a la “fe” como tránsito del mundo de las categorías, representaciones y sentidos posibles, al ámbito del sin-fundamento, sin-sentido, y del silencio²².

Así que, la religiosidad postmoderna conlleva inevitablemente en sí el rebasamiento de cualquier religión instituida que se quiere como fundamento, como dadora de sentido totalizante de la vida. Un rebasamiento que implica la recuperación de las fuentes místicas de la experiencia religiosa: aquella que es desasimiento, renuncia a los “ídolos”²³, luz oscura, noche oscura y éxodo interior en el desierto de la no representación.

Se puede afirmar que la cuestión de sentido, de fundamento, de salvación y de esperanza religiosa cristiana simplemente no preocupa al posmoderno, o la considera un interrogante inútil. Le preocupa vivir la vida, disfrutarla en el aquí y ahora, sin esperar nada del mañana. Para el posmoderno, esto es el programa de vida del *homo sapiens* moderno que tanto mal ha causado a la humanidad. La vía recomendable de salida, la posibilidad de salvación está en la resolución, de manera estoica y heroica, –la única sabia y realística tal vez– de crucificar esta sabiduría del *homo sapiens* moderno para optar por la del *homo sentimental* capaz de disfrutar la vida aquí y ahora sin pretensión de fundamento, de sentido ni de esperanza.

2.2 ¿Hacia una espiritualidad *sentimentalis*?

Tratando de ir un poco al fondo de esta sensibilidad he querido adentrarme en un ejemplo. Es la cuestión de la espiritualidad. En este caso haré un repaso de la espiritualidad previa para constatar cómo es tomada y retomada en la postmodernidad y de alguna manera pon-

²² *Ibid.*, p.111

²³ *Ibid.* El desasimiento es el sujeto desnudo, des “construido”, colapsado, “decolisionado”. Expresiones que denotan el desmantelamiento de lo lógico de la identidad y el nacimiento de la lógica de gratitud, donde no hay ya figura alguna de representación, sino puro don.

derar sus aportes y sus límites. Es un intento por hacer ver que sí es posible desde el punto de vista cristiano vivir una profunda experiencia de fe en un mundo que ha declarado su convicción de vivir sin Dios o de un mundo que lo trae de regreso pero sin la institucionalidad en que se venía presentando. La idea es ver cómo lo pre-moderno, lo moderno y lo posmoderno afectan el discurso religioso sobre la fe y específicamente sobre la espiritualidad y no tanto el posicionamiento de cada uno de estos paradigmas ante lo religioso. Lo que se presente es el proceso interno en la Iglesia; cómo se da la crítica al modelo anterior, llega el desencanto del paradigma moderno y nos adentramos en un nuevo modelo.

2.2.1 De una espiritualidad dicotómica a una emotiva y de auto-realización²⁴

Una de las dificultades que planea hoy la espiritualidad es la idea extendida en muchos ambientes de que ésta se opone a la felicidad, al goce de la vida, como si el espíritu se opusiera a la materia, al cuerpo, como si alguien que quisiera dedicarse a la espiritualidad tuviera que renunciar a ser plenamente feliz. Pero esta sensibilidad dicotómica no es nueva, pues en la historia de la espiritualidad encontramos momentos en que se la asoció al desprecio de lo corporal. En el fondo se trata de una oposición entre lo humano y lo divino, como si lo espiritual correspondiera a la esfera de lo divino y lo humano a la esfera de lo mundano. Como si el amor humano, el empeño por el progreso y la cultura, el goce de la vida, la ciencia, el pensamiento científico, etc., que son cuestiones tan entrañablemente humanas fueron vistas como ajenas a la espiritualidad. Y así como esas cuestiones no se oponen, análogamente no hay oposición entre inteligencia y espiritualidad. El hombre moderno no tiene por qué elegir entre ser inteligente o ser creyente, como si no fuera posible

²⁴ Cf. URÍBARRI, G., *Tres cristianismos insuficientes*, SeIT 172 (2004) 335-348.

ser un creyente inteligente, como si la inteligencia fuera de este mundo y la espiritualidad del mundo divino, en un esquema dicotómico de oposición. El dilema de la elección entre ser inteligente, con inteligencia moderna y postmoderna y ser creyente es falso, se asienta en un presupuesto erróneo: mundo y Dios no son compatibles. Sin embargo este es el presupuesto sobre el que la modernidad se asienta.

Hoy en día, aunque ya no se postulan estas ideas a nivel de los especialistas del tema en teología, existen vestigios de ello en los diferentes grupos cristianos, o al menos algún grado de confusión.

Una espiritualidad con en este tipo de oposición es riesgosa, pues las personas quieren ser felices y tienen derecho a ello en este mundo, aunque eso no sea lo único que pueda caracterizar hoy una espiritualidad cristiana, pero si un elemento irrenunciable.

Pero tampoco se trata de ofrecer una espiritualidad atractiva a las nuevas generaciones para que tenga éxito, sino más bien ofrecer una espiritualidad evangélicamente cristiana en la que el Evangelio no entra en conflicto con lo auténticamente humano y humanizador.

En orden a entender el proceso por el que hemos transitado de una espiritualidad dualista de oposición, a una afectiva y de autorrealización, haremos un breve y austero recorrido por tres “modelos” de espiritualidad, partiendo del hecho de que la espiritualidad cristiana atraviesa todos los modelos y no se identifica con ninguno.

2.2.2 Pre-modernidad, modernidad y postmodernidad como marco de referencia

En orden a entender por qué hoy asistimos a una espiritualidad emotiva y de autorrealización, haremos un breve recorrido por las sensibilidades precedentes, una de las cuales, la

moderna, es muy “amiga” de la inteligencia científica para dar razón de la fe y la otra, la pre-moderna es muy cercana a la obediencia a la autoridad establecida.

Inicio diciendo que en la sociedad pre-moderna había un primado de la fe sobre la racionalidad científica en los espacios creyentes, que prácticamente en esa sociedad eran todos los espacios, al menos en occidente.

A nivel de la espiritualidad, y a grandes rasgos, se puede afirmar que se daba el primado del “alma” sobre el “cuerpo”, y que era un primado prácticamente indiscutible y sentido común antes de la modernidad. El desarrollo de la “racionalidad científica” pre-moderna estaba del lado cristiano. Los grandes pensadores eran cristianos, las grandes bibliotecas, centros de cultura estaban asociados a lo católico. El pensamiento “laico”, entendido como el no motivado por cuestiones religiosas, o controlado por la perspectiva religiosa cristiana no era relevante.

El contexto donde esto sucede es el de la primacía de lo espiritual sobre lo temporal, lo mundano y corporal.

Este reinado del “alma” y de lo “espiritual” vino a ser desdibujado por la modernidad científico-industrial. Tenemos una gran cantidad de ejemplos donde a esta racionalidad no apegada a los criterios y creencias religiosas de la época se la veía con sospecha y no pocas veces como contraria a los designios de Dios, como puede ser el caso de la teoría de Dar-

win sobre la evolución²⁵. A pesar de las oposiciones la modernidad científico-industrial poco a poco se fue imponiendo.

¿Cómo aparece esta nueva racionalidad? Si lo que teníamos era el reino aristocrático de lo espiritual (alma), ahora inicia el proceso del reino de lo temporal (cuerpo). Se comprende que después de siglos de supremacía del alma y ocultamiento, e incluso sometimiento del cuerpo, de lo terrenal, el retorno del cuerpo sea “violento”. La reacción aunque se comprende, no se justifica.

Si se va a la espiritualidad anterior, la salvación del alma era tan avasalladoramente central, que el mundo de lo material, la creación, no resultaba significativo para la espiritualidad cristiana. Si antes la espiritualidad era muy “devocional”, -devota- y muy poco racional (inteligente), ahora va a iniciar un proceso inverso. En la modernidad será muy apreciado no tanto lo que se crea devotamente, sino las razones por las que se cree. Inicia un proceso racional de desmitologización de la fe. Esta racionalidad ofrece explicaciones históricas, sociales, lingüísticas, antropológicas, económicas, políticas, arqueológicas, etc., que quitan lo “mítico” y lo “mágico” de la versión pre-moderna. Así, la nueva “piedad” gana inteligencia racional.

Por otro lado, en el anterior modelo la transformación histórica, el hacer humano para cambiar la sociedad, la historia... no tenía valor para la salvación. Lo verdaderamente valioso era teocéntrico, y la racionalidad científica pone al centro al ser humano, no a Dios y tiene en mucho aprecio su capacidad de acción sobre el mundo, así como el anterior modelo ponía énfasis en lo que está más allá de este mundo.

²⁵ Cf. RUIZ DE LA P. J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988, 249-280.

Esta nueva mentalidad poco a poco fue permeando la lógica religiosa al grado que el Vaticano II llega a afirmar la legítima autonomía de las realidades terrestres, sin que ello signifique que el Vaticano II reduzca la espiritualidad a la acción sobre el mundo.

Esta aparición de la centralidad del ser humano, del retorno del cuerpo y del mundo también trae sus propios problemas. Una excesiva centralidad del “cuerpo”, conlleva a una “espiritualidad materialista”. Si antes el sacrificio, el ahorro, la medida... eran valores, ahora con esta sensibilidad moderna el espíritu que anima las acciones de buenos sectores de las nuevas generaciones tiene que ver con el tener, gozar, disfrutar²⁶, lo cual en sí mismo no tiene por qué ser visto como algo negativo. Sin embargo, somos testigos de una resistencia al sufrimiento, al dolor y a todo lo que incluya cruz y calvario. Los *mass media*, los espectaculares, la lógica económica, etc., cultivan esa “espiritualidad secular”, ante la cual la espiritualidad cristiana no puede pasar como si no viera.

Si a la espiritualidad pre-moderna “le faltaba” inteligencia, según el parecer moderno, a esta espiritualidad moderna, racionalista y materialista, le hace falta piedad, intimidad.

Pues bien, parece que hoy asistimos a un cansancio de esta espiritualidad “científica”, racionalista, que mira privilegiadamente al desarrollo de la “cabeza” y poco al del corazón.

Aquí la postmodernidad tiene su aporte (y también sus límites) y nos dice que no basta con la devoción, pero tampoco con la razón y menos si estos elementos anteriores están separados; que hace falta emoción, sentimiento, corazón. No basta con el hacer de la modernidad, sino que también hace falta la sabiduría de la tradición y el saber sentir y la profundi-

²⁶ Cf. MARDONES, J.M.-RAFAEL AGUIRRE., *El hombre y la sociedad de consumo ante el “juicio” del evangelio*, Sal Terrae, Santander 1989, 5-15.

dad de la experiencia originaria. Cada uno por separado nos lleva, como veremos a continuación a una experiencia espiritual incompleta.

Vemos hasta aquí que a la primacía de lo espiritual le explota la primacía de lo temporal, racional-científico y esta le explota la primacía de lo emotivo y la autorrealización, donde lo visual y auditivo priman sobre lo racional.

De forma esquemática y simple, podemos decir, hasta lo aquí dicho, que disponemos de tres modelos básicos para la espiritualidad cristiana: el jurídico-devocional, el ético y el emocional y de autorrealización.

2.2.3 Espiritualidad jurídico-devocional

El primer modelo se centra en lo devocional y jurídico. Una espiritualidad fuerte es aquella que cumple con la mayor cantidad de requisitos jurídicos (ir a misa, confesarse, comulgar, ser bautizado...), devocionales (devoción a los santos, advocaciones marianas, cristológicas, jesuológicas, trinitarias...) y prácticas populares (mandas, peregrinaciones...), muy a menudo desvinculadas de las grandes cuestiones históricas, sociales, culturales que para esa sensibilidad tuvieran que ver con el mundo. No faltará quien acuse a esta espiritualidad de intimista, poco comunitaria, consumista de sacramentos, mítico-mágica, ingenua, favorecedora del sistema, acrítica...

El paradigma de esta espiritualidad es teocéntrico, confiado en la autoridad de los “maestros”, que pueden ser el magisterio, los teólogos, ministros diversos, etc. El criterio de verdad se funda en esos “maestros”, que serán reemplazados en la modernidad por los científicos y por criterios técnicos, así como el teocentrismo será “superado” por la racionalidad

científica. Se dará un corrimiento casi ciego de la confianza humana hacia la ciencia, en detrimento de la creencia en las verdades cristianas p.e. Incluso habrá quienes hablen de la “muerte de Dios”. La modernidad va a criticar a esta postura de pre-moderna, primitiva, fantástica, que debía ser sustituida por el saber científico, crítico (A. Comte), o será criticada como falsa conciencia, como opio (K. Marx), o como ilusión de una mente neurótica o proyección del Yo (S. Freud).

2.2.4 Espiritualidad “moderna”

Ante esta espiritualidad “tradicional” tenemos una respuesta moderna. La versión moderna asume que la grandeza de la persona humana se mide exclusivamente por su altura ética; es una espiritualidad de la ética. Y suena coherente; ante una espiritualidad a-histórica, devocional, no comprometida con los cambios históricos, la reacción de una espiritualidad de la acción suena coherente. No se valora p.e. la oración en sí misma, sino como fruto de un compromiso, que frecuentemente tiene que ver con cambiar este mundo a condiciones más justas, fraternas, lo cual es muy loable y digno. Es una espiritualidad de la acción, de la praxis, del compromiso, es una espiritualidad “mundana”, en el sentido de que se ocupa y preocupa de la suerte de la creación, en especial de la creación humana, de los pobres y la pobreza. El seguimiento de Jesús adquiere formalidades de compromiso ético. Aquí la racionalidad juega un papel muy importante, pues ayuda a ubicar los lugares donde hay que actuar éticamente, con inteligencia y eficacia. En este sentido es que es una espiritualidad moderna-racionalista.

No podemos afirmar que exista una espiritualidad cristiana sin compromiso ético, pero lo ético no es toda la espiritualidad cristiana, no es reductible a ello. El compromiso ético es

central para la experiencia cristiana y brota de un encuentro profundo con Dios y no puede confundirse con el encuentro con Dios. Así como antes a una persona muy piadosa se la relacionaba con una persona muy espiritual, ahora a una persona comprometida con sus hermanos, entregada, luchadora de las mejores causas, se la considera muy cercana de Dios; que cumple la voluntad de Dios y en ese sentido muy espiritual. Y así como no podemos reducir la espiritualidad a las formalidades litúrgicas y de oración, y decimos que no porque recen mucho, asistan a muchas ceremonias litúrgicas, son necesariamente personas “santas”, tampoco podemos decir de una persona que es muy “santa” porque está muy comprometida, es solidaria, porque hay muchas personas buenas, con un espíritu bueno que viven la vida comprometidamente y no por ello el sentido último por el que viven la vida pueda estar caracterizado como espiritualidad cristiana. No todo lo bueno puede ser calificado de cristiano o que está imbuido de espiritualidad cristiana. Esto es, no podemos reducir la espiritualidad cristiana a la sola praxis y eficacia a nivel de la historia concreta, aunque sin ella tampoco hablaríamos de espiritualidad cristiana.

Para esta espiritualidad importa mucho la planificación y la eficacia, lo cual está bien. Para planificar recurre a la inteligencia que nos ofrecen las ciencias, especialmente las ciencias sociales, pero puede suceder que las ciencias sociales y la planificación terminan por tener una palabra más autorizada que la teología y la espiritualidad; las planificaciones pierden los poros para la acción de Dios, en un mundo compacto y cerrado a la sorpresa de Dios, como en la versión más dura de la modernidad y la Ilustración.

De otro lado, esa lógica cartesiana que para todo exige razones y explicaciones puede vaciarnos de una espiritualidad cristiana donde Dios siga siendo misterio. Uno de sus riesgos es hacerse fría, perder el misterio, pues pareciera un imperativo que todo sea racional, ex-

plicable; pero si esto sólo es así, ¿dónde queda el misterio de Dios, el Dios Mayor? Si todo puede reducirse a explicaciones racionales, ¿qué Dios es el que queda? Puede que se de el paso de la experiencia de Dios, a simplemente, “la idea de Dios”. Si se le quiere correr al extremo, hay una ocupación tan central en lo racional y concreto que se da un retroceso en las cuestiones de sentido, del interrogante por el por qué y el para qué del sentido radical de la realidad.

Esta espiritualidad corre el peligro de perder la relación con Dios, la experiencia directa, única y personal de Dios; la familiaridad con Dios. Y este aspecto resulta esencial en la experiencia religiosa. Ciertamente el encuentro con Dios comporta una serie de consecuencias para la vida ética, de igual modo que la calidad ética de las personas favorece o dificulta el conocimiento de Dios.

Sin una relación con Dios nos encontramos fuera del ámbito explícito de la fe cristiana, que nos anuncia la bondad de Dios manifestada en Jesucristo que se nos comunica y en la que nos integramos por el Espíritu. De ahí que sin relación con Dios explícita, tal y como se da también por ejemplo en la oración y en la liturgia, cercenamos el ámbito de la fe.

2.2.5 Espiritualidad emocional y de autorrealización

Un tercer modelo, más acorde con la sensibilidad postmoderna es el de una espiritualidad emocional y de autorrealización que se vertebra sobre la máxima de que lo que me hace sentir bien es bueno, por un lado y en el mismo “modelo” aunque diferente, tenemos la espiritualidad de la autorrealización, que parte de que el fin de la vida radica en lograr los fines y los objetivos que el propio sujeto se auto-dicta.

Esta sensibilidad la podemos “ver” por ejemplo si nos damos una vuelta a una librería religiosa, donde notaremos que existen diversidad de textos cuyo tema es la autoayuda a todos los niveles, incluido el tema religioso. Son textos de divulgación, de consumo, accesibles a gran número de personas y que prometen felicidad, armonía, paz interior y solución a los problemas cotidianos de la vida. Es respuesta a una espiritualidad más cercana a la psicología, como si la madurez psicológica equivaliera a madurez espiritual. Y no es que esto en sí mismo se considere negativo, pero veremos que al menos es insuficiente. Lo que sí parece es intentar dar respuesta a un problema humano no tomado debidamente en cuenta en las “dos” espiritualidades anteriores, que es la cuestión de la cotidianidad, la del sentirse bien ahora, y no sólo en el futuro. La espiritualidad tradicional, aunque sí miraba la interioridad, se ocupaba de las cuestiones del alma, en especial de la salvación futura y poco atendía a las cuestiones afectivas, emotivas, de manera deliberada. Por su parte la modernidad racional, científica, dio el paso a la ocupación de la historia, del hombre en este mundo y estas culturas. Sin embargo su talante fue la de ocuparse de los grandes eventos, de las cuestiones estructurales, institucionales, lo cual en sí no está mal, pero descuidó las cuestiones pequeñas, las cotidianas, las insignificantes, por considerarlas no apropiadas para los cambios estructurales, las revoluciones, los proyectos nacionales, etc. Ante esto, resulta al menos razonable que la sensibilidad postmoderna quiera atender lo pequeño, lo cotidiano, lo aparentemente insignificante a nivel global, estructural..., pero muy importante a nivel individual, familiar, local...y también atiende a la cuestión de la emotividad, la afectividad, que son elementos constitutivos de la persona.

El desarrollo de la espiritualidad para muchos en esta sensibilidad puede ser un camino hacia el bienestar emocional. Por ejemplo, en muchas casas de oración y de ejercicios espi-

rituales se ofrecen cursos de relajación, sesiones de masajes, fines de semana con ejercicios llenos de técnicas psicológicas, de relación con el propio cuerpo y elementos similares, que encaminan a las personas a dicho bienestar, a la felicidad, a la paz interior. Pareciera que dicho bienestar se constituye en un bien necesario. ¿Será el bienestar emocional el fin al que debe dirigirse la espiritualidad cristiana, al yo estoy bien, o más bien a experimentar a Dios, bajo la acción del espíritu en el seguimiento de Jesús sin que haya necesariamente contradicción?

Esta espiritualidad es resistente al sufrimiento, al sacrificio, como si el camino a la resurrección no pasara por el Calvario, como si en el itinerario de la espiritualidad la ausencia de dolor y sufrimiento fuera un objetivo. A veces el espíritu nos puede llevar por caminos inquietantes, desaseados, que pueden disturbar el bienestar emocional, porque no necesariamente el bienestar emocional y la paz deben provenir del buen espíritu. Desde ese punto de vista, no basta para identificar la llamada de Dios, ni su presencia. Para muchas personas con esta sensibilidad, puede resultar que la paz, el sosiego y la tranquilidad sean criterio casi inequívoco de la presencia de Dios, de una experiencia espiritual correcta.

Otro riesgo de esta espiritualidad es el auto-centramiento en la propia subjetividad. Las comunidades cristianas y las personas tienden a convertirse en nichos intimistas. La liturgia por ejemplo, en lugar de expresar la alabanza pública a Dios por Jesucristo en el Espíritu, se convierte en una reunión intimista, reducida al grupo de amigos, sin capacidad de iniciar a otros en la fe, sin capacidad de manifestación pública de la fe, más centrada en el compartir de los que asisten, que en la celebración “objetiva” de lo que sucede en la liturgia: la presencia de Señor derramando su vida para que el mundo viva. Por otro lado a estas personas les

resulta difícil aceptar elementos de la fe cristiana y de su doctrina que no repercutan de modo directo y claro en sus sentimientos, en su afectividad. Sentir es importante e imprescindible, e incluso puede ser la experiencia “fundante”, pero no lo es todo. Sentir con Cristo y a Cristo Jesús es básico para la identificación con nuestro Señor, pero dicha identificación que siente no puede reducirse a lo “agradable”, a lo que da armonía, paz..., porque esa identificación nos puede conducir por caminos difíciles, como es el caso del mismo Jesús en su identificación con el Padre, que lo envía por caminos difíciles, tanto como la cruz misma, aunque no todo el camino sea cruz, sino también alegría, gozo, contemplación...

En otras palabras, la espiritualidad no puede estar subordinada sólo al bienestar emocional, o confundirse con ello.

No cabe duda de que en nuestra sociedad masificada necesitamos un ámbito de relaciones personales cercanas y que la comunidad cristiana está llamada a que ésta sea una de sus dimensiones. También es cierto que el sentimiento, lo afectivo, es un componente fundamental de toda persona humana. La fe cristiana, arraigada en la encarnación, no la puede dejar de lado, ni tampoco ignorar. Dios nos alcanza también en nuestro sentir, en nuestra subjetividad, en nuestra intimidad, en nuestra emocionalidad. Lo afectivo constituye un campo fundamental en la vida espiritual, en la relación con Dios y con los demás, en la maduración creyente de la persona. El problema radica en la simplificación: en la reducción de la fe a los sentimientos de la fe; en la reducción de la religión a sentimiento; en el peor de los casos a sentimentalismo.

2.2.5.1 Espiritualidad de la autorrealización

Así como en el modelo anterior lo macro era relevante, ahora en este modelo lo micro, lo personal es importante, con detrimento, con cierta regularidad de lo social, lo estructural, lo comunitario no emotivo. En la postmodernidad lo institucional entra en crisis pues no cumple sus promesas. Se da una especie de desencanto de lo macro, en este caso lo institucional, donde p.e. la iglesia se ve afectada. Las personas para la búsqueda de su felicidad, de su autorrealización no necesariamente recurren a las instituciones, sino que van haciendo elecciones “a la carta” para modelar respuestas a sus necesidades²⁷. Esta espiritualidad podemos caracterizarla como poco institucional, ecléctica, estética, sincrética... Hay quienes no dudarían en calificarla de una especie de “revoltura de todo” que intenta ser alternativa a lo tradicional. Se busca más la realización personal, que el desarrollo comunitario.

La Modernidad ha puesto al sujeto en el centro y lo ha declarado el criterio de verdad y de bondad. Desde este trasfondo podemos explorar algunos de los rasgos del cristianismo de la auto-realización.

Muchas personas creen que el desarrollo de la persona humana radica en su auto-realización. Ser persona auténtica es auto-realizarse, como un “derecho a ser felices”. Flota en la sociedad y la cultura el convencimiento de que el sentido de la vida humana es alcanzar la felicidad, que para cada uno será diferente. Cada sujeto define eso que vale la pena y que hace feliz. Desde el punto de vista de la auto-realización, las posibilidades de auto-justificaciones y de engaños bajo apariencia de bien en la dinámica del discernimiento espiritual alumbrada bajo esta concepción de la vida cristiana son enormes: no hay lugar para

²⁷ Cf. MARDONES, J. M., *Las nuevas formas de la religión*, VOCES –México- 19 (2002) 111-124.

la cruz; para la frustración de los propios planes, para la abnegación, ni para la renuncia a uno mismo, casi no hay lugar para los pronunciamientos del magisterio y casi todo se lo queda la propia conciencia madura, realizada. Las relaciones con Dios no tienen para esta sensibilidad criterios exteriores, sino la propia conciencia, corriendo el riesgo de que la Iglesia, las enseñanzas del magisterio, de los teólogos queden reducidas a simples indicaciones, orientaciones, sin repercusiones en la conciencia que no acepta normatividad externa, como si todo fuera subjetivo. Este es un riesgo de esta espiritualidad: prescindir de la riqueza de la tradición o elegir sólo aquello que lo haga sentir bien o lo encamine a su auto-realización, al grado de reducir lo espiritual-religioso a un fenómeno intra-psíquico, como ampliación de la autoconciencia, donde el Yo es el sustituto moderno del “alma”.

Y no es que la fe cristiana no prometa la plenitud de la vida y el logro verdadero de la persona humana. Pero no lo cifra como una auto-realización, pues para el cristiano la vida humana se logra en la identificación con Cristo; y no en que Cristo se identifique con nuestros planes previos e independientes de Él y de su misión. Justamente en este descentramiento del propio yo es donde se encuentra la verdadera plenitud de la vida y la abundancia de la gracia y la alegría, pues la promesa que recorre la buena noticia que nos ha traído el Señor Jesús es que cuando la vida se pierde y se da, es entonces cuando se gana; y que cuando se atesora, se retiene y se pretende conservar a ultranza, entonces se pierde y se malogra.

2.3 Espiritualidad cristiana

¿Cómo es que la espiritualidad cristiana integra o no todos esos elementos? Como inicio se puede decir que la espiritualidad cristiana consiste en vivir la vida según el espíritu de

Cristo y exige en primer lugar que el seguimiento de Jesús sea central. Se trata de que el hombre de hoy se lo juegue todo en dicho seguimiento y no sólo lo que le agrada o le “sirve” en su autorrealización. Hay una radicalidad en el seguimiento de Jesús que caracteriza la espiritualidad, que no hace rebajas, que no puede ser bajo en calorías. La espiritualidad cristiana exige una forma radical de vivir el Evangelio en el seguimiento de Jesús, pero esto no será posible sin una profunda identificación con Jesús, un sentir la presencia misma de Jesús y vivir con y de esa presencia. No basta con la claridad conceptual en torno al seguimiento si ésta no va acompañada de la experiencia de identificación. La sensibilidad postmoderna creo que nos ha ayudado a recuperar este valor de sentir, pero no es suficiente si no nos conduce a hacer la voluntad del Padre, lo cual nos puede pedir renuncia y transitar caminos que pueden ser poco “agradables”, porque suponen una dosis de cruz y sufrimiento y no porque Dios quiera que sus hijos sufran, sino porque independientemente de eso, la naturaleza humana es limitada y se enferma, se duele, envejece, muere..., además de lo que los humanos libremente hacemos sufrir y para eso no necesitamos el concurso de Dios.

Jesús da a la espiritualidad el descentramiento que ésta necesita. Una espiritualidad montada sobre la propia perfección espiritual como proyecto, se expone al peligro de que el individuo se centre en sí mismo. Pero seguir a Jesús es seguir a una persona, no a una idea o un programa y es seguirlo sin poner límites o condiciones. No hay que estar atados a nada ni a nadie para seguirlo, pero no es un ser libres para ser más perfectos como personas, sino para disponerse al Reino de Dios, a la voluntad del Padre, tanto a nivel de lo social, como a nivel de lo litúrgico, ascético, lo místico, porque el seguimiento tampoco se puede reducir a lo ético, por más radical que esto sea.

CAPÍTULO 3

INTENTOS DE RESPUESTA DESDE LA POSTMODERNIDAD

Hacer teología hoy es una tarea que se da en el marco de un cambio epocal que trae consigo el colapso de los paradigmas hasta ahora vigentes y su sustitución por otros inéditos. Si la historia de la teología es la historia de la interacción entre los datos de la fe y los diversos paradigmas socio-culturales que a lo largo de los siglos se han ido sucediendo²⁸, el cambio epocal nos llama a entrar en diálogo con los esquemas de pensamiento que se están abriendo paso en nuestro mundo y que hoy en día se deja sentir con gran vigor: la voz de las víctimas, el pensamiento débil... El desafío no es nuevo y ha sido tratado por diferentes teólogos contemporáneos²⁹. La pregunta que aquí está a la base es si es posible y si tiene sentido asumir el pensamiento débil posmoderno para elaborar una teología también débil. Esto supone una renuncia al pensamiento fuerte, metafísico y ontológico que venía dando fundamento y horizonte a las pretensiones de certeza, verdad y universalidad de la teología moderna. Esto pone en crisis la cuestión del fundamento y lanza a la teología hacia una refundación donde ésta repiense sus contenidos desde otras bases distintas de la metafísica ontoteológica. Esto supone al menos regresar al espacio previo a la fundación metafísica, al pensamiento premetafísico, con el fin de hallar en él vías o caminos de pensamientos no recorridos. Implica también, al menos, un volver a la palabra original, lo que sugiere un retorno a la mística y también a la poesía y al pensamiento mítico. Es un camino de despojamiento del poder, de kénosis, de debilidad.

²⁸ Cf. LIBANIO, J. B., *Diferentes paradigmas en la historia de la teología*, en FABRI DOS ANJOS, M., *Teología y nuevos paradigmas*, Mensajero, Bilbao 1999, 37-51.

²⁹ Cf. FABRI DOS ANJOS, M., *Teología y nuevos paradigmas*, Mensajero, Bilbao 1999; LIBANIO, J. B.-A. MURAD, *Introducción a la teología*, Dabar, México 2000, 105-154.273-322.

3.1 Reconstrucción del imaginario cristiano desde los escombros, desde la debilidad

La inmanencia absoluta de la modernidad es un relato tan perverso como el de cristiandad. Los sueños de la modernidad tienen a cerca de 3,000 millones de personas en la miseria, con lo cual muestran su fracaso a nivel de lo humano³⁰. Son sobrevivientes de este paradigma. ¿Qué quedó de sus sueños? Las guerras, las hambrunas, la miseria... son testigos de los escombros que produce la modernidad con su poder, ciencia y tecnología.

Sin embargo, hoy hablamos de un “sujeto débil”, caracterizado por la vulnerabilidad, la exclusión... y que asume y es consciente de su exclusión, y desde ahí hace una crítica al sistema, como es el caso de los movimientos feministas, indios, minorías sexuales, etc.

El sujeto débil es un sobreviviente y por lo mismo conoce el poder del verdugo. Es un sobreviviente que ha aprendido a vivir en los escombros. Esos son los escombros, el rubor, la vergüenza de un mundo colapsado. Es el que es más consciente del fracaso de la modernidad. Es consciente del colapso de este tiempo, que parece no tiene futuro. Es el sobreviviente de los sueños de la modernidad, de Auchwitz, de Ayacucho, de...

No es meramente un sujeto desencantado y rebelde de la modernidad. Hay un humanismo en este sujeto, hay una cierta utopía. Piensa desde los escombros, desde la sobrevivencia y eso es lo que trabaja p.e. la teoría mimética³¹. Lo que está en juego con el rubor es el fracaso. Los profetas ahí empiezan su obra: desde su debilidad y fracaso. Son quienes ya vivieron su colapso: viven desde su rubor, desde su propia vergüenza, no desde la autoafirmación narcisista.

³⁰ Cf. SOBRINO, J., *Introducción*, en *La fe en Jesucristo*, Trotta, Madrid 1999, 15.

³¹ Cf. ALISON, J., *La teoría mimética a vuelo de pájaro*, en *Conocer a Jesús: cristología de la no-violencia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1994, 21-29.

Es finitud vivida sin horizontes, pero no es relativismo, sino apofatismo. Es en la ruptura donde se hace presente Dios; es apofático, es decir indirecto. Se es transformado por la irrupción de lo otro, del otro. Pero el sujeto necesita estar colapsado, herido.

Nancy J.L. dice que los hechos pascuales son nihilistas. Es desde una presencia ausencia, desde la fisura, el colapso; eso es el nihilismo, donde no se posee lo divino, sino que se es poseído. No se puede objetivar a Dios.

En la inmanencia absoluta solo queda la fractura, el haber sobrevivido y desde ahí se puede uno preguntar qué sería la fe para alguien así, para la subjetividad de alguien que está en construcción, cómo creer en Dios, cómo tener esperanza.

R. Girard le da contenido antropológico al nihilismo posmoderno, con su teoría mimética y aquí aporta en qué mecanismos de rivalidad o resentimiento estamos metidos. Cómo puedo salir de ese círculo fatal, y propone la vía del don-donación. Sólo puede ofrecer el perdón la víctima inocente, no resentida. Es la que puede desatar los nudos, desactivar la violencia y lo hace desde su debilidad.

¿Y esto que tiene que ver con la teología? En nuestro contexto, cuáles serían las vías más apropiadas para ofrecer el evangelio.

En esta complejidad de sociedades plurales, donde las víctimas levantan su voz... cómo podemos intentar hacer una reflexión coherente del evangelio, contextual... de por dónde el cristianismo puede ser horizonte de sentido en una sociedad tan violenta y tan creadora

de víctimas. Jon Sobrino plantea que desde las víctimas Dios habla³². Pero hablar desde las víctimas pareciera que tiene un sentido trágico de la existencia, que llena de culpa. El cristianismo puede decir que a pesar de que los verdugos parecen que ganan, hay justos que dan la vida por los demás, como Jesús el Cristo, y esa es la apuesta cristiana.

En el momento actual se dan algunos indicios teológicos que apuntan a cómo hablar de Dios en medio de estos escombros. Se plantea la necesidad de hablar de lo real en otros términos, en términos de lo teo-legal como distinto de lo religioso. Cómo hablar de eso real-teological, más allá del prejuicio moderno de que lo real es igual a lo empírico. Aquí lo real-teological va más por la idea de la pro-existencia. ¿Cómo es lo real-teological un principio que podamos explicitar en medio de estos escombros? Un segundo indicio es el que plantea la ética que se posiciona desde el lugar de las víctimas inocentes. Desde ahí se convoca a un orden nuevo, mesiánico³³.

Son categorías más bien teológicas, como indicios, porque el cristianismo sí tiene la pretensión de una verdad pro-existente, de sacrificio de sí o donación. La verdad es que la historia se acabó en un acto único: en Jesús en la cruz. La historia perversa se acabó y los tiempos mesiánicos se han iniciado.

Esto se hace desde el sujeto débil, que vive desde el rubor, la vergüenza. Desde ahí se puede afirmar que el sujeto del cristianismo es un crucificado viviente. Este es el sujeto de los tiempos nuevos. Es un sujeto cuyas llagas son su identidad. No es un sujeto omnipotente,

³² SOBRINO, J, *op. cit.*, 25-165, especialmente los títulos donde aborda el problema hermenéutico desde las víctimas, que se ubica de la página 33 a la 58.

³³ DUSSEL, E., *¿Es posible un principio ético material universal y crítico?*, en *Hacia una filosofía política crítica*, DDB, Bilbao 2001, 111-126.

sino uno marcado por la contradicción, que ha sido chivo expiatorio. Esa es la ontología del cristianismo.

¿Qué le puede decir el sujeto débil, crucificado, consciente de sus heridas y vulnerabilidad al sujeto moderno o posmoderno? ¿Cómo el cristianismo puede decir que Dios está presente en la vida de esos sujetos? ¿Cómo la teología puede volver al ágora pública?

J. L. Nancy habla de la deconstrucción del cristianismo (nihilista). Dice que lo propio del cristianismo es el discurso iconoclasta que salvaguarda la inconmensurabilidad de Dios, discurso que salvaguarda el estatuto a-teo de lo real (nihilista), porque Dios es inasible, inconmensurable... y el cristianismo tiene que mantener distancia de cualquier idea de cristianismo, de Dios.

La pregunta aquí es, ¿qué mediaciones usa el cristianismo para eso? ¿Quién mantendrá la vigilancia crítica? ¿Quién la “coordinará”?

Corby, junto con otros, es más proclive a una indiferencia religiosa³⁴. Se dicen poscristianos. Son iconoclastas porque destruyen las imágenes que nos hacemos de Dios. Ellos dicen que Dios es la nada, como un *dasein*, un ser en devenir, inefable, in... Todo lo que pretendemos que es Dios, no es Dios. El cristianismo es la conciencia de esa nada. Aquí hay que evitar tanto el riesgo del univocismo como el del equivocismo.

Esto supondría, como lo sugiere Torres Queiruga, una teología que piensa desde la impotencia. La idea de impotente nos dice que Dios no es uno todopoderosos, que es una ima-

³⁴ Cf. CORBÍ, M., *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996.

gen impropia de Dios³⁵ y que en el cristianismo tomó un lugar predominante (quiriarcial, patriarcal). Con la impotencia se piensa que Dios está de otro modo: Dios como anti-mal; está con nosotros, asume la finitud en una lógica de kénosis divina, pero de solidaridad con la criatura y en ese sentido, es Dios que no sabe sino amar, Dios que quiere pero no puede.

¿Y por qué no puede? Primero digamos que un mundo sin mal es absurdo³⁶, porque el mal está vinculado a la finitud. Lo que sí podemos hacer es pasar de la teodicea (juzgar a Dios porque hay mal) a la antropodicea. Quien está en el banquillo de los acusados es el hombre y así nos preguntamos nosotros cómo le hacemos para afrontar el mal. Es poderoso en cuanto anti-mal, todo-amoroso.

Dios es providente, no es intervencionista. Dios es providente no porque interviene puntualmente en la historia, sino porque está permanentemente acompañando a sus criaturas, donde Dios es sustento.

3.1.1 Intentos de respuesta desde la crisis y el desencanto de la modernidad

Teniendo en cuenta la crítica y el descentramiento de la religión operada en la modernidad, se esperarían una de dos reacciones de la postmodernidad frente a la religión: la primera reacción consistiría en el retorno triunfal de la religión en la esfera social. Si la razón moderna ilustrada, argumentadora y crítica, se ve a su vez cuestionada, están dadas las condiciones para que florezcan de nuevo el mito y la poesía, la religión y la ciencia. La segunda,

³⁵ Cf. ANDRADE, B., *Los problemas que nos legó la cultura occidental*, en *Cuéntanos tu experiencia de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 23-32.

³⁶ Cf. AYEL, V., *Una salvación que no sea un daño para la humanidad y para la creación*, en *¿Qué significa "salvación cristiana"?*, Sal Terrae, Santander 1980, 49-70.

bien podría consistir en una acentuación de la crítica de la religión³⁷, atacándola allí mismo donde la modernidad la ha mandado, para acabar con ella. Atacarla en su hábitat actual, en la periferia de lo social.

Al parecer, se vive el retorno de lo religioso, sin embargo, la postmodernidad con su agudo nihilismo que se caracteriza principalmente por la renuncia al fundamento, no va obviamente a reentronizar a la religión institucional como fundamento de lo real. Retorna la religión pero en crisis, “crisolizada”, transformada, con rasgos totalmente diferentes que hacen que la religión oficial desconfíe de ella, la recele y la rechace.

La inmanencia absoluta le parece a la religión o religiosidad oficial un peligro, sino no es que un enorme error. El principio sobre el que se establece la modernidad habla de inmanencia absoluta, donde se establece una dialéctica entre lo teocéntrico y la modernidad que se sienta en la inmanencia histórica. Ahí se juega hoy una de las batallas entre razón y fe.

Esta racionalidad– unidimensional (Marcuse), instrumental (Horkheimer), funcional (Habermas), sistémica (Luhmann)– que no le deja lugar de diálogo y expresión a las demás racionalidades, será puesta en tela de juicio por los pensadores posmodernos a causa de su cientifización de la vida cotidiana y la colonización a la que quiere someter a las demás dimensiones de la vida del hombre.

Paul Ricoeur, criticando los resultados de la modernidad dice que Hegel a lo más que llega es el mutuo reconocimiento como principio del orden subjetivo. Es a lo más que puede llegar la modernidad: reconocernos como individuos. Reconoce que en Hegel se esconde

³⁷ Cf. MARDONES, J. M., *La crítica postmoderna de la religión*, en *Postmodernidad y cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1988, 81-97.

un cierto orden de alteridad, porque hay una apertura al otro semejante, porque es racional emancipado, no porque es hijo de Dios. Se te acepta porque te has liberado de tus dominaciones. Ese es el otro como yo y eso es lo que debe promover el Estado, según Hegel. Aunque Levinas dice que eso no es sino la proyección del ego en el otro. Este ego es auto-suficiente, donde no hay lugar para el perdón, la misericordia, etc. En la modernidad con un estado emancipado se tiene que ser guerrero y mostrar que se es capaz de vencer y eso nos hace merecedores de ser parte de este Estado, de este club de modernos que han llegado a este estadio de emancipación. Los débiles, pecadores, etc., no tienen cabida; son esclavos, aunque en la modernidad se construye la convivencia, supuestamente respetando los derechos de los demás.

Si esto es así, parece que las víctimas de la modernidad no tienen lugar para la construcción del futuro, para la reconstrucción del presente. Y sin embargo, el sujeto marginal, la víctima del paradigma moderno será el centro a partir del cual se quiere dar respuesta a la reconstrucción del mundo y de la esperanza.

3.1.1.1 El “sujeto y pensamiento débil” de las víctimas como principio de reconstrucción

Hoy hablamos de una “sujeto débil”, caracterizado por la vulnerabilidad, la exclusión... y que además es consciente de su exclusión, y la asume y desde ahí hace una crítica al sistema (movimientos feministas, indios, minorías sexuales, etc.). Este sujeto débil es un sobreviviente que conoce el poder del verdugo y que ha aprendido a vivir en los escombros, el rubor, la vergüenza de un mundo colapsado. Es el que es más consciente del fracaso de la modernidad. Es consciente del colapso de este tiempo, que parece no tiene futuro. Es el sobreviviente de los sueños de la modernidad, de Auschwitz, de Ayacucho, de Aguas

Blancas, etc. Es uno de esos 3,000 millones de seres humanos cuya tarea máxima es sobrevivir, como dice J. Sobrino. Son esos seres los que des-velan la mentira de este mundo y des-velan su rostro verdadero: este mundo ha fracasado y esos millones se encargan de hacer evidente el fracaso.

E. Dussel lo propone como el sujeto (víctima del sistema) a partir del cual se puede elaborar una ética de liberación y un desvelamiento de una pretendida ética universal como ética de opresión.

Este sujeto débil asume que tiene que reconstruirse desde los escombros de los sinsentidos de su vida. ¿Dónde quedó el paraíso terrenal, la felicidad para todo el género humano como lo había prometido la modernidad? ¿Dónde quedó esta sociedad sin clase en el que todo el mundo podría comer del sudor de su frente? ¿Qué le ha pasado entonces al progreso prometeico y su esperanza atea moderna? En lugar de llevar a la humanidad a la felicidad prometida sin límite nos ha precipitado en el límite de la esperanza, o la desesperanza. Ante ello vemos como uno de los signos actuales que el posmoderno ha optado por el nihilismo, el descentramiento, la renuncia a todo tipo de esperanza, de sentido y de fundamento que provenga del proyecto moderno.

La postmodernidad opta por el “pensamiento débil”: Yo, aquí y ahora, pienso esto, digo esto. Ninguno tiene derecho de imponer su idea, su opinión. Sólo tiene que expresar su punto de vista y aceptar el de los demás. Ya no existen verdades eternas, absolutas, supremas.

Los posmodernos alegan que el pensamiento débil tiene dos ventajas. En primer lugar, el posmoderno apuesta poco. La ambición moderna de encontrar un sentido único y totalizan-

te para la vida conlleva una apuesta despiadada por el “todo o nada”. En cambio, el pensamiento débil apuesta poco. Por ende, poco pierde. En segundo lugar, el posmoderno conscientemente renuncia a todo tipo de totalitarismo. Las grandes cosmovisiones son potencialmente totalitarias. Ya que todo el que se cree “portador” de una gran idea (una gran verdad) buscará cómo imponerla, a veces hasta con fuerza y violencia. Y sin embargo el kerigma cristiano porta una pretensión de universalidad. ¿Cómo no marginar dicha pretensión y a la vez dialogar con este mundo posmoderno? Me parece que las intuiciones de la Teología de la Liberación de América Latina en la sensibilidad p.e. de J. Sobrino y E. Dussel, pueden decir algo. Se puede plantear la universalidad de la víctima, pero partiendo de lo cotidiano, de la vergüenza del fracaso de la modernidad y desde ahí incluir todo y a todos. Desde la víctima en la lógica de la solidaridad y desde ese punto de vista se puede hacer una propuesta que re-articule los diferentes elementos, sin que cada elemento deje de ser diferente. El problema aquí será definir y sustentar lo que se entiende por víctima, por pobre, por crucificado, porque de alguna manera todos somos víctimas y al menos la gran mayoría podría calificarse como sobreviviente, pero hacerlo de alguna manera sin renunciar a la capacidad de racionalizar, de hacer razonable, porque J. Sobrino cuando habla del abandono de la razón, propiamente ya no habla de teología y pareciera entonces que lo místico, lo apofático ya no es materia con la que la teología se pueda contactar.

Se trata de construir desde el desencanto, desde las fisuras, desde donde no hay forma de asirse con absolutez, sino desde el desasimiento, como lo muestra Javier Sicilia con su personaje del Padre Martorus³⁸. Porque este sujeto no es solamente un sujeto desencantado y rebelde ante la modernidad. Hay un humanismo en este sujeto, hay una cierta utopía. Pien-

³⁸ Cf. SICILIA, J., *La confesión. El diario de Esteban Martorus*, Jus, México 2010.

sa desde los escombros, desde la sobrevivencia y eso es lo que trabaja la teoría mimética. Lo que está en juego con el rubor es el fracaso. Los profetas ahí empiezan su obra: desde su debilidad y fracaso. Son quienes ya vivieron su colapso: viven desde su rubor, desde su propia vergüenza, no desde la auto-afirmación narcisista.

Es finitud vivida sin horizontes, pero no es relativismo, sino apofatismo. Es en la ruptura donde se hace presente Dios; es apofático, es decir indirecto. Se es transformado por la irrupción de lo otro, del otro. Pero el sujeto necesita estar colapsado, herido.

Nancy J.L, dice que los hechos pascales son nihilistas. Es desde una presencia ausencia, desde la fisura, el colapso; eso es el nihilismo, donde no se posee lo divino, sino que se es poseído. No se puede objetivar a Dios. En la inmanencia absoluta solo queda la fractura, el haber sobrevivido. ¿Qué sería la fe para alguien así, para la subjetividad de alguien que está en construcción?

R. Girard le da contenido antropológico al nihilismo posmoderno, con su teoría mimética y aquí aporta en qué mecanismos de rivalidad o resentimiento estamos involucrados. ¿Cómo puedo salir de ese círculo fatal? Propone la vía del don-donación. Sólo puede ofrecer el perdón la víctima inocente, no resentida. Es la que puede desatar los nudos, desactivar la violencia y lo hace desde su debilidad.

3.1.1.1.1 La gratuidad de la víctima no resentida como horizonte de sentido

Una de las cosas que se “aprenden” en el paso por los estudios de teología es que Dios se ha revelado desde los rincones oscuros de la creación: esclavitud en Egipto, paso por el desierto, destierro, en un pueblo muchas veces humillado; el pueblo de Jesús y su gente. El

Hijo mismo toma carne en la periferia y muere en la periferia, anda en malas compañías, en expresión de J. Jeremias. Sus comisionados son enviados a causas difíciles y a “ojos vistas”, siempre desde donde la vida está en riesgo. Jesús mismo se forma en la fila de las víctimas. A estas intuiciones la teología latinoamericana y en general las teologías de la liberación le han dado mucho de su tiempo. Y todo esto ha acontecido no por merecimientos de algún pueblo o comunidad humana, sino por pura gratuidad. Esta misericordia de Dios no precisa primero se obligada por algún buen comportamiento, liturgias, devociones, etc., sino que es pura gratuidad.

J. Alison propone la categoría de gratuidad que desarma la violencia³⁹. El autor afirma que la resurrección fue completamente gratuita, no es un pago por un servicio prestado. Dios no resucita a Jesús por favores hechos. En la relación de amor no pueden caber palabras como “merecer”, “ganar”. Jesús de pronto les irrumpe como absolutamente gratuito, desde la realidad concreta de los discípulos y los perdona, luego de su alejamiento, traición, vergüenza... sin pedir algún tipo de retribución, o pago, o como merecimiento. Esta experiencia es a lo que están llamados a reproducir en la *misión*.

La gratuidad de la resurrección es lo que le hace volver como el sacrificado, como un crucificado y eso cuesta trabajo asumirlo y persiste como misterio, pero no al modo de la epistemología.

³⁹. Cf. ALISON, J., *La resurrección*, en Conocer a Jesús. Cristología de la no-violencia, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993, 17-46.

El resucitado no regresa reclamando a sus discípulos su traición, sino ofreciendo su perdón y dando su paz⁴⁰. No regresa en actitud de revancha y de violencia, sino en una actitud que desarma la violencia. Pero para ello tuvo que pasar por ser víctima no resentida.

En su texto, *El retorno de Abel*⁴¹, nos dice que la resurrección de Jesús revela que la víctima no solo no era impura, sino inocente y buena. El odio a la víctima es infundado, con lo que emerge la mentira que mata y la inconsistencia del sistema mimético que se hizo una víctima culpable y que ahora emerge como inocente.

Este “desvelamiento” de la mentira lo encontramos p.e. en el mito de Caín y Abel, donde el asesinato aparece como asesinato, como crimen sórdido no justificable y donde Dios se pone del lado de la víctima y no ayuda a justificar el auto engaño de Caín. Así poco a poco a Dios se le distingue de la violencia de los “dioses” y se le percibe del lado de la víctima. Dios aquí aparece revelándose por medio de la víctima y esta revelación llega a su plenitud en Jesús quien enseña cómo apartarse del deseo imitativo conflictivo y enseña cómo tomar el lado de los excluidos. Toda la teoría mimética está puesta al revés por una sola persona.

Después de esto el autor toca el tema de cómo reconocer la inocencia de la víctima y dice que para el caso cristiano esto es la resurrección que hace posible que Jesús no sea un muerto injustamente más en la historia, un simple cadáver. El cambio lo hace la experiencia del resucitado, que se constituye en experiencia histórica y que fue contada (evangelios).

⁴⁰ Cf. PAGOLA, J. A., *Creer en el resucitado*, en Creer en resucitado. Esperar nuestra resurrección, Sal Terrae, Santander 1991, 3-20.

⁴¹ Cf. ALISON, J., *La universalidad y el tiempo*, en El retorno de Abel, Herder, Barcelona 1999, 129-143.

La resurrección de la víctima muestra la inteligencia de la misma víctima que ahora es asumida por el grupo que experimenta la resurrección de la víctima. Con la resurrección de la víctima queda claro que no triunfó el punto de vista de los perseguidores de Jesús y así todo el sistema que lo mata, queda en entredicho.

Esto significa que Jesús es quien tiene razón en el testimonio que había dado de Dios. La resurrección reveló todo el mecanismo por el cual se crean víctimas inocentes, por personas que piensan que al crear semejantes víctimas están haciendo la más santa voluntad de Dios. Así aparece la completa inocencia de la víctima y la complicidad violenta de los linchadores.

La salida (de inconversión) más común es mudar de víctima para depositar en ella la maldad y permanecer como gente “decente” y buena. La segunda reacción es la de sumarse a la actitud de Pedro y desvelar la mentira del sistema que crea impuros y puros, pero con actitud pro-activa: no llamar más a nadie impuro o profano, pues no basta con revelar la mentira del sistema, o hacerlo con violencia.

De lo que se trata no es de destruir lo violento-sagrado sin más, sin dejar nada de sagrado, sino instaurar al modo de Jesús lo sagrado no-violento que desvela la violencia y la mentira del sistema, desde dentro de lo sagrado-violento, sin complicidad, lo cual posibilita la construcción de lo sagrado sin víctimas. Esto no ocurre si no se recuperan las víctimas y su inocencia. El autor propone re-construir lo sagrado a partir de descreer en la culpabilidad de las víctimas y forjar su verdadera identidad inocente a partir de la víctima no-resentida (perdonadora).

Sugiere que se debe aprender a amar sin envidia, imitando pacíficamente. Así se resolvería el conflicto pacíficamente, de lo contrario seguiremos buscando chivos expiatorios en quien descargar nuestras tragedias para “recomponer” nuestro universo lastimado a costa de los más débiles.

Y esto me parece va un paso delante de algunas intuiciones de la Teología Latinoamericana de Liberación.

Con estos presupuestos, la universalidad de la salvación (un cielo abierto) incluye a gente de toda raza y condición.

3.2 Hacia una experiencia de Dios cimentada en la mística como experiencia fontal

Hay un dicho popular que dice que *ni tanto que queme al santo, ni tan poco, que no lo alumbre*, con lo que se quiere indicar que una espiritualidad para el hombre de hoy no puede estar ajena a las necesidades cotidianas, al sentir, más que al pensar, a lo estético más que a lo ético, etc., pero no de manera sola o independiente.

Uno de los retos está en vivir de manera articulada la riqueza de la tradición, la inteligencia de la modernidad y la sensibilidad y estética de la postmodernidad. Dicho trinitariamente; no se puede vivir la espiritualidad sólo del Padre; vertical, donde la autoridad es eje de la experiencia, donde sólo cabe la obediencia, pero tampoco sólo de la actividad del Hijo, de su compromiso, de su fraternidad y liberación, pero tampoco de la creatividad y subjetividad del Espíritu, que no quiere obedecer autoridad alguna, esquivo el compromiso y gusta

solo lo que da realización y felicidad, como si la trinidad santa no fuera comunión, sino aislamiento inconexo de personas⁴².

La espiritualidad cristiana pide obediencia al Padre, pero al Padre del Hijo que hace su voluntad bajo la acción del Espíritu. No se trata de seguir a cualquier Jesús, sino al Hijo del Padre que confesamos bajo la acción del Espíritu. Tampoco se trata de vivir una creatividad que no tenga que ver con vivir la vida al modo Jesús, haciendo la voluntad del Padre.

Una espiritualidad sin inteligencia, sin los dones de la modernidad se vuelve crédula, y sin los frutos y sensibilidad postmoderna se hace fría, insípida. Hace falta la identidad que nos ofrece la tradición de la Iglesia (pre-modernidad), el hacer inteligente de la modernidad y el sentir con pasión de la postmodernidad. Así tendremos una espiritualidad con altura, pues sabe qué le da sentido, que tiene raíces, identidad, pero también una espiritualidad horizontal que busca relaciones de fraternidad, de compromiso en el seguimiento de Jesús, y también una espiritualidad con profundidad, que se encamina al encuentro con el Padre, que sabe a dónde va y no simplemente una espiritualidad que sabe quién es, o que sabe hacer, sino que también sabe a dónde se encamina.

La espiritualidad cristiana consiste en vivir la vida bajo la acción del Espíritu Santo, en el seguimiento de Jesús, haciendo la voluntad de Padre y para eso hoy requerimos de identidad, inteligencia y destino. Aquí se habla de vivir la vida bajo la acción del Espíritu, pero es toda la vida en sus diferentes dimensiones: emotiva, material, afectiva, intelectual, espiritual, etc. La oposición de lo espiritual no es con la inteligencia, sino en todo caso con el

⁴² Cf. BOFF, L., *En el principio está la comunión*, en *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987, 22-36.

pecado, con la muerte. Lo que se opone a vida no es materia o el cuerpo, sino la muerte, el pecado.

Y sobre todo es necesaria una identificación con la experiencia fontal, originaria y más que una identificación es necesario el encuentro con la fuente, de donde todo dimana. Independientemente del “modelo” de espiritualidad, si no hay una relación de origen, que funde la espiritualidad, ésta se cae sobre sus “propios” cimientos. El cimiento sobre el que se asienta la espiritualidad cristiana le es dado.

3.2.1 Experiencia fontal de Dios: entre el modelo de y el modelo para

Independientemente de si nos ubicamos en un contexto pre-moderno, moderno o posmoderno, hay algo que le da consistencia a la espiritualidad cristiana y a la espiritualidad religiosa en general. Se trata del encuentro vivo con la fuente misma de la espiritualidad y que según la nomenclatura de C. Geertz, se denomina modelo *de*, a partir del cual tiene sentido un modelo *para*⁴³, que es el modelo donde las cuestiones se hacen “tangibles”, visibles...

La distinción de Clifford Geertz cobra relevancia si se observa su definición de religión que elabora desde el análisis cultural. El concepto de religión como: 1) *Un sistema de símbolos que obra para* 2) *establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres* 3) *formulando concepciones de un orden general de existencia* y 4) *revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que* 5) *los*

⁴³ Cf. GEERTZ, C., *La religión como sistema cultural*, en *La interpretación de la cultura*, Gedisa, Barcelona 2005, 87-117.

estados anímicos y motivaciones parezcan de una realismo único es de gran utilidad para clarificar la experiencia fuente o fontal.

Lo primero que dice en esta definición es que la religión es un sistema de símbolos que obra para... Este sistema de símbolos acontece dentro de una cultura, como fuente que modela. Esta fuente simbólica es un patrón, un modelo que orientan en la manera de conducirse, que modelan la vida social y personal. Y este modelo tiene dos sentidos: un sentido “de” y un sentido “para”. El modelo “de” no es la realidad, pero la modela, y ahí se hace modelo “para”, cuando se aplica. Es como la relación entre el plano y la construcción de la casa. En el “para”, está el manejo y uso de los sistemas “de”. Así la teoría es un modelo “para” esto o lo otro en la “realidad”. El símil para esta “teoría” son los ritos, las doctrinas...

Así, las estructuras culturales dan sentido, forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica (modelo de), al ajustarse a ella y modelarla según esas mismas estructuras culturales (modelo para).

Si esto es así, la experiencia fundante o fontal se constituye en “modelo de” y modela toda la actividad en todos sus órdenes en el mundo concreto. Esto es lo que entiendo como “modelo para”. La experiencia fuente se vuelve tan radicalmente central que se constituye, desde mi punto de vista, no solamente en la realidad más real, sino en el principio de todo lo real, a partir de la cual todo cobra sentido y todo se ilumina de una manera insospechada. Entonces uno entiende a los santos y santas, -sean o no reconocidos oficialmente como santos o santas por la iglesia- que habiendo tenido una experiencia de tal hondura y sentido no pueden vivir la vida de una manera cualquiera, sino una que le haga justicia a esa experiencia

original y originante, en el sentido que provoca una re-acción a una acción primigenia. Entiendo así a los fundadores de congregaciones, que habiendo tenido ese encuentro, se les ilumina de tal suerte la vida que “saben” para qué es la vida, a qué la quieren dedicar, por qué la pueden arriesgar, para qué la arriesgan, en qué y por qué se la “gastan” así. Aquí cobra un sentido profundo el dicho evangélico de que quien pierde –se gasta- su vida por el Reino, la gana y quien la conserva, la pierde.

A estas personas en nada se les disminuye las exigencias y tropiezos de la vida: están sujetas a lo que las demás personas están sujetas y sin embargo su manera de relacionarse con la realidad es muy diferente, porque ahora “saben” –de sabiduría- dónde poner el sufrimiento, las dificultades, la enfermedad, la alegría, la pobreza, la riqueza, etc., y no simplemente dejar que sucedan y pasen las cosas. Es como tener resuelto el último sentido de la existencia, a sabiendas que la primera y la última palabra le corresponden a Dios y desde esa confianza existencial se vive la incertidumbre-certidumbre que le es propia a la vida misma; que no por ello se queda exenta del diario discernimiento y de la duda sobre las múltiples opciones que se le puedan presentar, pero ahora con una luz a partir de lo cual todo cobra sentido.

Son personas, que como dice Geertz, en el segundo elemento de su definición de religión, *...establecen vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres...*

Una experiencia de Dios de tal hondura (modelo de), seguramente ofrece a nivel de “modelo para”, vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones... de tal manera que si la realidad es así (modelo de), la vida debe ser “así” (modelo para), pero pro-

fundamente motivados. Se da una especie de realismo incuestionable, una especie de demostración empírica de la relación significativa entre los valores en los que cree y el orden general de existencia.

Hoy se puede observar que de pronto lo que vemos como experiencia religiosa no modela profundamente la conducta, manera de ser, etc., del o los fieles y que en muchas ocasiones ya no es portador de riqueza simbólica que mantenga la “vibra” de manera constante y profunda. Un discurso o sermón de una autoridad eclesiástica ya no tiene la misma carga y valor simbólico que venía teniendo. Pareciera que cada vez, como institución, somos menos portadores de riqueza simbólica que motive profundamente y sea duradera. De pronto uno sospecha que la experiencia fontal se ha convertido en doctrina, en una ideología sin un referente que como camino conduzca a la experiencia fuente. Pareciera que hoy se puede ser cristiano sólo a partir del modelo para, sin referencia al modelo de. Ya no es tan obvio que nuestro testimonio y vida refieran a los videntes a la experiencia apostólica original, como parece lo era en el tiempo de los grandes padres monásticos, donde su presencia era como un dedo que apuntaba a una realidad mayor: a la referencia fontal, al *modelo de* a partir del cual cobra sentido y tiene consistencia el *modelo para*.

Pero si la fe cristiana es predominantemente una experiencia de Dios que necesita ser arraigada en la experiencia local de trascendencia, cabe la pregunta de cómo ha sido posible que estemos en la situación y circunstancias en que estamos. Pienso que esto tiene que ver con la uniformización en la vida de la Iglesia. Juan Antonio Estrada afirma que *desde el tiempo de Carlomagno, encontramos una tendencia hacia la uniformidad dentro de Cristiandad occidental, que fue consolidada en las reformas papales de la baja Edad Me-*

dia y llegó a su apogeo con la reforma tridentina del Siglo XVI. Esta última, en buena parte como reacción al carácter “nacional” de las Iglesias Reformadas, optó por una uniformidad para Iglesia católica romana en idioma, teología y liturgia. Desde entonces, todas las comunidades católicas tuvieron que conformarse a este modelo “universalista”, que en realidad era solamente europeo occidental⁴⁴.

Y sin embargo y a pesar de la historia o junto con la historia estamos anhelantes de una “experiencia de Dios”, como “experiencia fundante”, que en la historia de las religiones siempre está mediada por personas concretas, lo que nos indica que cualquiera puede tener esa experiencia radical de encuentro con lo definitivo. Es aquí, donde la mistagogía nos puede ofrecer un camino de re-nacimiento, no de la nada, sino desde la persona concreta que cada uno es. Estamos necesitados de personas que atrapadas por la experiencia fundamentalmente se muestren como caminos que apuntan a eso vivido y experimentado como la realidad más real. Hace falta una inducción, una didáctica espiritual que nos conduzca a la experiencia fundante.

En el mundo de los laicos percibo un gran anhelo por saberse acompañados e irradiados de modelos de conducta de fe para todas las dimensiones de la vida. Me imagino un día donde los laicos, a partir de nuestra propia experiencia de Dios y sabiamente acompañados e inducidos por muchos cristianos.

Creo, que las crisis culturales e institucionales, como la que estamos viviendo, sobrevienen cuando las religiones ya no pueden vehicular la experiencia fundante que está en su núcleo, y a la que no pueden dejar de hacer referencia. Cuando las religiones pierden su raíz mis-

⁴⁴ Cf. Estrada, Juan Antonio, “El cristianismo en una sociedad multirreligiosa y plural”, (Sections 2.2, 2.3 and 3.3), [online] <<http://www.exodo.org/textos/23.htm>>

tagógica como caminos que ayudan a sus seguidores a encontrarse con el Misterio, tal y como se vivió en la experiencia fundante encarnada en la vida concreta de sus fundadores, ésta pierde su sentido y su misión.

Y esta experiencia fundante para nosotros los cristianos no puede ser otra que la de Jesús de Nazaret. En Jesús podemos ser modelados desde nuestra más profunda identidad y raíces.

Jesús es la experiencia fundante de los cristianos. La experiencia fundante básica del cristiano es encontrarse y entrar en relación con una persona: Jesús de Nazaret.

Para nosotros es Jesús, porque en él se encuentra la realidad última que capacita para "ordenar" el cosmos. A su vez, Jesús de Nazaret vivió una experiencia fundante, una y otra vez refrendada (en su bautismo, tentaciones, vida pública, pasión, muerte y resurrección) y es la que quiso transmitir a sus discípulos: Dios ama sin límites ni condiciones y vale la pena poner nuestras vidas en sus manos.

Esa experiencia Jesús se la quiere transmitir a sus discípulos. Jesús *va captando* que él es el transmisor de ese amor del Padre, con actitudes, lenguaje, modos de ser... accesibles a la experiencia humana. Su conciencia es que él tiene que transparentar al Padre en sus relaciones humanas y así se constituye en camino para todos los demás. Para todo cristiano ese es el camino, esa es la puerta. Quien hace el camino de Jesús llega a la misma conclusión.

Como cristianos estamos ciertos y afirmamos que Jesús nos mira en lo que somos y así somos aceptados. Jesús nos ve en lo que somos y desde ahí podemos ser recuperados y ver

de otra forma. Es cuando se transparenta que hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios-trinidad y esas vidas transparentadas apuntan al origen de todo: Dios.

Por eso necesitamos seguidores de Jesús que recuperen su inocencia, que transparenten el amor incondicional de Dios que nos sana-cura.

3.3 La puerta amplia de la salvación

El asunto de las víctimas y los verdugos no sólo es un asunto civil, sino que desafortunadamente también acontece en el seno de las iglesias. Hemos creados una serie de mecanismos que hacen de la salvación un asunto casi de excepción. Son tantas las trabas jurídicas y doctrinales que se han impuesto que el pueblo pobre y en general el común de los cristianos han sido víctimas. Por mucho tiempo se lanzaron amenazas sobre las cabezas de los fieles en torno a que si no tenían un determinado comportamiento regulado por la institución, seguramente su futuro de salvación estaba en serios problemas. La amenaza del infierno y de otro tipo, sirvieron para mantener en la minoría de edad a los fieles cristianos en su mayoría.

La misma teología ha sido crítica de ese tipo de acciones y actitudes, desideologizando y desmitificando ese tipo de “saber” y con ello, como una de sus consecuencias, desmitificando y desestructurando esa lógica de poder.

Uno de esos ejemplos, del aquí me serviré para plantear una salvación de cielos abiertos y no tanto estrechos, es el asunto de la salvación y su correlativo negativo; la condenación.

Se podría decir que una de las categorías teológicas más usadas (y abusadas) es la categoría *salvación*. Hay autores que critican ciertos usos de la categoría por ser éstos demasiado abstractos, poco históricos y otros al contrario, se “quejan” de un uso demasiado histórico,

material y hasta reduccionista. La teología en América latina ha sido testigo de este tipo de “reclamos” de una y de otra parte.

3.3.1 Algunos usos y abusos más comunes

3.3.1.1 Entre salvación y condenación

La salvación es una de esas categorías que importa mucho a nivel del pueblo sin mayor formación teológica a nivel sistemático. Desde mi propia tradición (Altos de Jalisco), la salvación ha sido asociada al cielo, a Dios y negativamente se asocia a condenación e infierno.

La experiencia aprendida es ambigua: Dios es gratis y Dios cuesta. Dios es gratis porque ofrece salvación a todos y Dios regala su salvación, pero a cambio el fiel cristiano para acceder a la salvación tiene que hacer una serie de acciones valiosas como la práctica de sacramentos, sacrificios, oraciones, buen comportamiento... Es un Dios que te quiere salvar, pero que vigila todo el comportamiento y si éste no es como los “cánones” mandan, no hay muchas opciones de salvación. Estamos instalados aquí en una sensibilidad pre-moderna, en la que una de las características de esta salvación es su carácter egoísta. Soy yo quien hace una serie de acciones meritorias que alcanzan el favor de la salvación. Aquí técnicamente no es Dios el origen de la salvación, sino que mis obras “mueven” a Dios para que salve, como consecuencia del movimiento del fiel creyente.

La ambigüedad aparece también cuando la persona se confronta con el último día. Dios aparece como quien puede salvar o puede condenar, como si salvar y condenar fueran dos realidades que provienen positivamente de Dios. Esto obviamente no se puede sostener

teológicamente, pero popularmente sí existe en el imaginario. En esto caso el poder de la condenación se confunde con el poder de la salvación, como si estuvieran al mismo nivel y como si ambos los utilizara Dios de manera caprichosa.

En la vida diaria también se da ese tipo de ambigüedad. Por un lado aprendemos que Dios es bueno, santo, misericordioso, justo, etc. Se nos “pinta” a Dios con características amables, buenas..., pero por otro lado también se le pinta como el que está vigilando todos los actos, pensamientos, deseos, etc., para dar su justo castigo a quien no actúe de acuerdo a las normas consideradas como buenas. La experiencia aquí es un tanto esquizofrénica, pues se vive entre un Dios bueno que puede salvar y uno que puede condenar, donde a final de cuentas no queda claro si Dios es bueno o no, o donde la bondad de Dios queda condicionada para que ésta sea efectiva a favor del fiel creyente⁴⁵.

3.3.1.2 Abuso moralizante⁴⁶

Desde mi experiencia y memoria, compartida con muchos fieles cristianos de mi área geográfica, puedo afirmar que el uso de la categoría salvación fue un recurso y a veces lo sigue siendo para “producir” comportamientos, pensamientos, etc., éticamente considerados como lícitos.

Las arengas en torno a la condenación y el miedo al infierno sirvieron para orientar la vida de los fieles cristianos. En este sentido, categorías como condenación lograban más frutos que p.e. la categoría salvación. Finalmente no quedaba claro si el comportamiento logrado era fruto de un amor a Dios salvador, o de un temor a la condenación (del alma).

⁴⁵ Cf. BONET, J. V., *Teología del gusano. Autoestima y evangelio*, Sal Terrae, Santander 2001.

⁴⁶ Cf. TORRES QUEIRUGA, A., *¿Qué queremos decir cuando decimos “infierno”?*, Sal Terrae, Santander 1995, 37-40.

Es así que este uso moralizante ha sido muy común, sobre todo cuando se le une a la idea de condenación. Para no “condenarse” el fiel cristiano ha de seguir una serie de normas y “recetas” que le eviten ese destino trágico y quien es el garante y depositario de ese poder que orienta para la salvación normalmente es la figura eclesiástica (los eclesiásticos) quienes dicen qué se vale y qué no, que es meritorio para la salvación y qué no. Incluso se llegan a “meter” en la vida privada de las personas y les dicen qué pueden y qué no pueden hacer.

Lo más común es que orienten hacia una sacramentalización y guarda de los mandamientos y el interés por lo histórico, lo cotidiano, etc., suele ser menor o casi nulo.

Este manejo sin lugar a dudas da mucho poder a quienes tienen el control e interpretación de los signos y acciones salvíficos y pone en situación de dependencia a la mayoría de los fieles, que muchas veces con el afán de ganar la salvación piden a los eclesiásticos la “receta” para asegurarse el cielo, vendiendo, como a veces decimos, nuestra libertad y conciencia por un plato de lentejas.

3.3.1.3 Todo o nada

Otra idea extendida en los fieles cristianos se refiere a una cuestión escatológica. La salvación finalmente es todo o nada: o te vas al cielo (todo) o te vas al infierno (nada), con un muy probable intermedio purgante que termina en el todo.

En un contexto posmoderno, de respeto a los Derechos Humanos, a la dignidad humana, donde la tortura es criticada y donde el chantaje es valorado negativamente, no resulta

atractivo un mensaje donde se habla de condenación eterna en medio de innumbrables tormentos seguramente se enfrentará a esta sensibilidad postmoderna.

El supuesto aquí es que Dios puede renunciar a la reconciliación con todos aquellos hijos e hijas que no correspondieron con una vida “decente” y devota a la salvación de Dios. No es un Dios decidido a no renunciar a ninguno de los suyos y el criterio por el que Dios sí puede renunciar es el talante de la vida de quien se pierde. En otras palabras, el fiel cristiano está obligado a ganarse el favor de Dios con su manera de vivir su existencia. La acción salvífica de Dios no puede ser un acto primero, sino siempre un acto segundo: respuesta a una vida “buena” y los criterios válidos para que sea calificada de buena suelen estar bajo el dominio de los eclesiásticos finalmente, aunque permeados en todo el pueblo de Dios (introyectados en la conciencia de los creyentes). El que la salvación no sea un acto primario o primigenio en Dios resulta problemático teológicamente, pues la gracia que es Dios mismo dándose es más un acto de respuesta que un don original. Aquí el destino definitivo estaría previamente “chantajeado”, pues si el creyente no cumplió con los requisitos sacramentales, litúrgicos, éticos, etc., no debe esperar ser invitado al banquete celestial. Esto resulta ridículo si uno lo compara contra el comportamiento humano promedio de los padres y madres de familia. Pongamos por caso que un padre-madre que envía a sus hijos a la escuela les condiciona alimentarlos, vestirlos, ofrecerles cobijo, atención, amor, etc., al resultado obtenido en la escuela. Si aprueban, serán “merecedores” de todas esas “bendiciones”, y si reprueban, perderán todos esos derechos. Hasta donde alcanzo a observar los padres y madres no suelen hacer eso, aunque puede haber excepciones. Sin embargo, si un padre o madre sí lo hiciera, sería calificado de terrible por otros padres, madres e hijos. Y sin embargo el discurso religioso pide que Dios sí es capaz de hacerlo. La maldad que nosotros no so-

mos capaces de hacer la proyectamos a Dios y “lo hacemos” que sea capaz de semejante atrocidad.

Creo que quienes disponemos de cierto poder y no queremos que sea de otro modo y que a la vez queremos seguir “circulando” como personas honorables, sacralizamos nuestro poder y lo ponemos en las manos de Dios, para que así nuestra manera de actuar siga siendo honorable, pues queda validado por Dios mismo que sí excluye de su reino a quien no le rinda pleitesía como condición previa para ser rescatado. Y no es que Dios no sea digno de pleitesía, pero ésta es fruto de haber sido agraciados y es respuesta a la experiencia de la gratuidad de Dios y no una condición para que Dios sea gracioso.

3.4 Cambio de ruta

3.4.1 Aportes de la psicología y la sociedad.

Plantear la cuestión de la salvación-redención en términos parecidos a lo anterior me parece que ya no tiene futuro. Hoy en la sociedad disponemos de una serie de recursos que hacen, sino inviable, al menos difícil que propuestas así tengan algún tipo de futuro. Me refiero específicamente a dos cuestiones: la aparición de la psicología como ciencia y la aparición de los Derechos Humanos.

Desde la psicología es ya casi sentido común que el “chantaje” no es un recurso que pueda ser reconocido como una práctica o conducta deseable, sino más bien como algo que no debe ser promovido ni aceptado. Pero si el chantaje no puede ser aprobado de las personas, los grupos, los pueblos, las naciones, etc., ¿por qué ha de ser permitido y aprobado en el mundo de lo religioso? ¿Puede ser Dios un Dios chantajista que así logra que sus hijos e hijas se porten bien para así poder salvarlos? ¿Es el chantaje una mediación histórica de

salvación? A este tipo de preguntas, con recurso a la psicología, hoy se responde que no. Pero si en el iglesia y en el ámbito de la fe ya no podemos recurrir al chantaje, ¿qué nos queda? Todo indica que a menos negativamente, este recurso ya no. La amenaza, que tantas “facilidades” ofrecía para orientar no sólo a los fieles, sino secularmente a los hijos, hermanos, vecinos, etc., ya no es aprobado en esta sociedad actual. Y si no hay una imaginación creativa, seguramente habrá intentos disfrazados por recuperar esas mediaciones.

Por otro lado en la sociedad actual están presentes los Derechos Humanos, donde la tortura en todas sus modalidades es reprobada. También hoy el sujeto es muy sensible a sus derechos individuales. Así que pensar en la idea de un infierno eterno como tormentos ininterrumpidos, crueles y sin fin, resulta extremadamente chocante para una sociedad que valora los Derechos Humanos y el valor de la persona. Además, en una sociedad como la nuestra tan sensible a la justicia (aunque no la practique) resulta al menos criticable el hecho de que una persona que históricamente sólo puede hacer cosas finitas, históricas, tenga como consecuencia de su vida no una cuestión finita, sino una infinita. No se espera que acciones limitadas tengan consecuencias ilimitadas⁴⁷. Así la condenación le parece un exceso, una injusticia. No con esto intuye una idea de cielos abiertos, pero para un creyente sí se puede intuir ya la idea de una salvación de cielos abiertos.

3.4.2 Rumbo a una salvación de cielos abiertos

Como ya se sugirió, hay quienes postulan una salvación del todo o nada, pero también hay teólogos que postulan una salvación de cielos abiertos, o una salvación más allá del juicio,

⁴⁷ Cf. TORRES QUEIRUGA, A., *Lo intolerable en el tratamiento del infierno*, en *¿Qué queremos...*, *op.cit.*, 29-49.

aunque no sin juicio⁴⁸. Por ejemplo, Andrés Torres Q., plantea el asunto desde otra perspectiva. Desde su punto de vista se podría hablar de salvación de todos, (cielos abiertos) pero no de todo, (pero no sin juicio) a contrapelo de la religiosidad popular y de la teología dominante donde prevalece la perspectiva del todo o nada⁴⁹.

Aquí estaríamos entre dos posturas: una para la cual la salvación es un asunto para pocos y ésta que postula una salvación universal, aparentemente sin restricciones.

Como propuesta para “mitigar” un uso que eventualmente pudiera ser restrictivo o en el otro extremo, “totalista”, recorro a la categoría teológica de redención, por un lado para justificar que sí hay pérdida, pero que ésta no puede ser total, pero a la vez para dejar los cielos abiertos. Para el primer caso, postulo que la pérdida no se da a nivel de salvación, sino a nivel de redención. A este nivel se puede justificar la pérdida de esto o lo otro, pero no a nivel de salvación.

Haría falta precisar los contenidos a que se refieren a las categorías de salvación, redención y liberación, porque con frecuencia se le da una connotación de salvación como lo definitivo y aquello de lo que ya no cabe espera alguna, cuando en realidad se refiere a cuestiones históricas. Lo que habría que aclarar se ubica, para nuestro interés, en lo que sí es imputable a lo humano y en las consecuencias que ello puede tener.

Una presentación “tradicional” de la teología del todo o nada de la salvación hoy, no sólo no se justifica, sino que no se puede sostener. Si como marco teórico metodológico se incluyen cuestiones como la historicidad, la vida como es vivida, pensada, sentida, celebra-

⁴⁸ Cf. PIKAZA, X., *Reino de Dios y superación del juicio: mensaje de Jesús*, en Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de la pascual, Sígueme, Salamanca 1993, 255-279.

⁴⁹ Cf. TORRES QUEIRUGA, A., *Lo que cabe conjeturar*, en ¿Qué queremos... *op.cit.*, 67-106.

da..., la realidad del Reino como es presentada por Jesús, la misma imagen del Dios de Jesús y otros elementos que pueden ser presupuestos metodológicos y hermenéuticos pueden ayudar a elaborar una presentación de estas cuestiones con posibilidades de orientación para los hombres y mujeres contemporáneos.

Una presentación del “todo o nada” se presta fácilmente para el chantaje y la manipulación en una época de tolerancia y diálogo multilateral. La actual sensibilidad no ofrece oportunidades a ciertas explicaciones de la fe cristiana, poniendo en riesgo no tanto la teología, sino la fe misma.

3.4.3 Salvación y redención no son equivalentes como categorías teológicas

El problema teológico, con infinidad de consecuencias para la pastoral, la espiritualidad, la liturgia...es que se ha planteado el asunto de la salvación-condenación a nivel de la categoría salvación, cuando en realidad debiera plantearse a nivel de la categoría redención.

Enseguida mostraré la idea eje a partir de la cual se puede sustentar que la no salvación debiera presentarse en el ámbito de la redención.

Sólo para imaginar la distinción, afirmo que la salvación es la acción gratuita de Dios que afecta a toda su obra y es una gracia originaria, que en Dios es identidad. Dios es salvación. La salvación como don de Dios, es sólo de Dios. El ser humano nada puede hacer en el orden de la salvación como destino definitivo realizado a plenitud. Y no puede hacer nada porque le es dado como regalo. Nada podemos hacer, p.e. para perder la dignidad de ser hijos de Dios, de haber sido creado a imagen y semejanza de Dios, porque no depende de nosotros. Nada tengo que hacer para ser amada incondicionalmente por Dios. El ser huma-

no sólo puede actuar en el orden de su realización personal y relacional sobre su existencia, su contexto, sus circunstancias..., pero no puede darse a sí mismo la plenitud que ya nada tiene como espera.

Pero eso que es identidad en Dios al comunicarse a su obra puede ser leída como redención. La redención sería el rostro visible, histórico, cultural, eclesial, etc., de la salvación de Dios, de designio eterno y de su promesa. Me quiero quedar a nivel analógico, y no a nivel el significado lingüístico de redención (emere, rescatar, pagar el costo de un rescate...).

A nivel de salvación todo es gratuidad. Nada hay que hacer para ser merecedor de la misma, ni Dios tampoco lo reclama, ni lo necesita, ni nosotros tenemos por qué hacerlo. Pero a nivel de redención se requiere de la respuesta humana a la presencia divina. Y a nivel de respuesta hay quien lo hace mejor que otros. A manera de ejemplo, a nivel de salvación nada puedo hacer para dejar de ser persona, hijo de mis padres..., independientemente de cómo me porte y de lo que haga, pero a nivel de redención, puedo ser más o menos hermanos de los demás, más fiel o menos fiel, etc. Es decir, a nivel de salvación nada podemos hacer nosotros, pero a nivel de redención podemos colaborar con la obra redentora de Dios en Jesús-Cristo y ahí sí podemos crecer o no, ganar o no. El juicio por ejemplo no puede plantearse a nivel de la categoría salvación, sino de la categoría redención, donde a ese nivel puedo perder y perder para siempre la maduración no lograda, la amistad perdida o desperdiciada, etc., y sin embargo, a pesar de la pérdida para siempre, siempre queda el yo, la persona, pero no queda igual si hubiera aprovechado todas las opciones que se le presentaron, si se hubiera permitido ser redimido.

Dios no sólo quiere solamente que el futuro sea bueno (salvación), sino que quiere que desde ahora se inaugure el futuro, el banquete (redención). De ahí que estas categorías se puedan distinguir pero no separar.

Lo que se pretende es fundamentar a partir de la categoría redención una propuesta para la relación entre salvación-condenación donde ya no sería relevante el todo o nada en el orden de la salvación y donde la categoría “condenación” pueda ser re-significada.

Habría que argumentar la posibilidad de presentar la redención como “dimensión histórica” de la salvación, con todos los límites que ello implique y la salvación como macro-categoría que incluyendo la redención, va más allá, para presentar sólo la gratuidad de Dios, sin condiciones, sin que se requiera ningún tipo de acción humana para ser dignos de ella.

Se estaría presentando una salvación de cielos abiertos, donde todos y todo está llamado a la realización definitiva, a pesar de que en el “camino” hubo pérdidas mayores o menores, pero que no impiden lo que en Dios es identidad: salvar.

Negativamente, la idea de condenación-infierno sólo podría plantearse a nivel de redención, a nivel de historia y de ahí no pasa.

Esto a primera vista bien se podría presentar como algo irresponsable y peligroso, porque si en principio se dice que la salvación es un dato previo para lo que ninguna obra es meritoria y que es puro don, sin ninguna precondition de “buen comportamiento ético”, podría eventualmente generar conductas pasivas o hasta irresponsables. Si esto es así parecería entonces un llamado a la irresponsabilidad.

La cuestión aquí se resolvería en el marco metodológico donde se presentaría una imagen de Dios que no se preste al chantaje y la irresponsabilidad, una imagen que se corresponda con la imagen del Dios de Jesús: relacional, y no una que esté bajo el marco teórico tipo causa-efecto. Si se tiene una experiencia de Dios, donde Dios es como un gran amigo, entonces no es razonable hacer cualquier cosa, y menos una que parezca terrible, porque a los amigos no les hacemos cualquier barbaridad, porque de todos modos nos seguirán apoyando, sino todo lo contrario; porque es mi amigo, intento no equivocarme con esa persona. Análogamente se puede decir de Dios, que si tenemos una experiencia de Dios al modo de Jesús, lo que más se buscaría sería serle fiel y lo que se intentaría evitar es la traición, la infidelidad, etc., porque a los amigos, sobre todo cuando son muy buenos, no les hacemos cualquier “trastada”. Si la idea y experiencia que se tenga de Dios se corresponde con la experiencia fontal del Padre que tiene Jesús, no tendría por qué haber problemas. El asunto se complica porque la imagen e idea de Dios que se puede tener no siempre coincide con el Dios de Jesús.

Pero si lo negativo no se puede ubicar a nivel de salvación, las obras consideradas como buenas dónde se colocarían. En todo caso lo meritorio de las obras no se podría ubicar a nivel de salvación, sino a nivel de redención. Estarían en el orden de la realización, humanización de las personas, las comunidades, los pueblos, la historia, las culturas, etc.

3.4.4 Dios como misericordia infinita

Pero si Dios es solo gratuidad, es gratis y nada exige para ser rico en misericordia, cómo plantear asuntos tan poco agradables a la sensibilidad postmoderna, como la cuestión del infierno.

¿Pueden las acciones humanas impedirle a Dios salvar su creación humana? La cuestión que quiero plantear es si la categoría infierno puede plantearse como compitiendo en valor e igualdad con la categoría salvación. La cuestión es análoga a la que se plantea entre gracia y pecado. ¿Se puede seguir postulando la idea de infierno a nivel de salvación, al tiempo que se postula que Dios es misericordia infinita, perdón ilimitado e incondicional? ¿Es posible salirse del abrazo trinitario?

Por otro lado, hablar del infierno, ¿es justo y necesario? Si la teología pretende ser un hablar doxológico (que da gloria a Dios), ¿no se convierte, al hablar del infierno, en un discurso irreverente y blasfemo, al atribuirle a Dios maneras de actuar que desdican su Amor y Misericordia? ¿Hablar del infierno, no nos hará incurrir en callejones sin salida, en aporías de difícil solución? En los evangelios sale recurrentemente esta expresión al hablar del infierno: “allí será el llanto y el crujir de dientes”. Pero con llantos y crujir de dientes, difícilmente se puede articular un discurso comprensible sobre el tema.

Parto del siguiente esquema⁵⁰.



⁵⁰ Este esquema se encuentra dentro del título *En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo*, que está en la obra: KNAUER, P., *Para comprender nuestra fe*, Universidad Iberoamericana-Librería Parroquial, México 1989, 38-49.

La historia, la cultura, las relaciones humanas... donde se vive la existencia con visiones distorsionadas, está rodeada, abrazada por una realidad sin medida que es el *abrazo trinitario*. Esa realidad divina que abraza toda creación es sólo misericordia sin medida, perdón incondicionado... En ese nivel nada es distorsionado. La distorsión solo cabe predicarla de nuestro mundo y relaciones, de nuestros valores y culturas... Todo lo que acontece en este nivel afecta nuestras relaciones, valores, cultura... y nuestros propios procesos personales, pero nunca logrará tener valor absoluto, para bien o para mal. Nada de lo que aquí hagamos puede cambiar la identidad de Dios de ser misericordia sin medida. Esto lleva a decir que el dato primario y previo siempre es el amor incondicional de Dios, siempre la gracia es previa y tiene un valor que no es comparable ni equiparable con el pecado, con la “condenación” como infierno.

3.4.5 La ausencia de misericordia como resultado de las acciones humanas

En nuestra sociedad, suena chocante hablar de estos asuntos. ¿Cómo seguir hablando del infierno en tiempos de Derechos Humanos, sociales y personales? Al menos resulta chocante para la sensibilidad moderna. A una sociedad moderna, que aunque sea de manera formal habla de eliminar cualquier tipo de tortura como contraria a la dignidad humana, le resulta “grosera” la idea de un infierno que se considera como un “lugar” de tormentos eternos.

Y por otro lado, a una sociedad que en su sistema legal aplica penas que presume son lo más proporcionales a la falta cometida, le resulta extraño una idea de infierno en el que el resultado de las acciones humanas que siempre acontecen en el horizonte de lo ambiguo, de lo finito..., tengan como consecuencia un infierno infinito. No resulta lógico pensar que

a acciones limitadas les sobrevenga una consecuencia ilimitada. Al menos parece injusto y sin duda, desmesurado.

Esto es sólo por plantear un par de críticas que le vienen a la idea de infierno de la sociedad actual. Desde el mundo de la fe y la teología le vienen otras críticas. La que a mi parecer es básica es la que se desprende del marco teórico o cuadro de referencia que se anotó al principio. Resulta que a la categoría de cielo (como contrapuesto a infierno) le ha pasado lo mismo que a la categoría de gracia (como contrapuesta a pecado). Se ha mantenido un paralelismo tradicional entre gracia y pecado, entre salvación y condenación, entre cielo e infierno, cuando esto no debiera ser así. Lo que desde la fe es obvio es que gracia, salvación, cielo... están inscritos en el horizonte del abrazo trinitario, en lo incondicionado, en lo dado por Dios por pura gratuidad..., y la cuestión del pecado, condenación e infierno debieran ser inscritos en el horizonte ambiguo de nuestra cultura e historia, en el pequeño recuadro interno al abrazo trinitario, ahí donde se da lo ambiguo.

Al sacar la categoría de infierno del horizonte de lo ambiguo y colocarlo en el horizonte de lo divino, en la atmósfera de lo de Dios, que todo lo envuelve, entonces se le da una valoración que no le corresponde y que como presente la sensibilidad moderna y postmoderna, es desmesurado. Para mí, ese es el error principal; poner en igualdad de circunstancias nuestra realidad con la del abrazo divino. Así, mis acciones equivocadas, puestas en otro horizonte, en igualdad de circunstancias con lo divino, sí pude tener como consecuencia la eternidad.

3.4.6 Hacia una re-significación de la in-misericordia absoluta

El planteamiento del infierno como castigo resulta insoportable, puesto que Dios es sólo misericordia sin medida y en su realidad no puede haber positivamente la idea de infierno.

Es volver a cometer el error del paralelismo tradicional entre cielo e infierno. No podemos pensar a Dios desde nuestras experiencias negativas, sino sólo desde las experiencias positivas (en nuestro mundo distorsionado), según Peter Knauer⁵¹.

Durante mucho tiempo, la pastoral de la Iglesia ha hecho demasiado (en algunos casos, exclusivo) hincapié sobre este tema, fomentando una “pastoral del miedo y del terror”. Un mínimo ejercicio de responsabilidad y de honestidad obliga a aclarar malentendidos (que tanto daño han causado) y a pensar este asunto de otra manera. De entrada, el infierno no es un acto “positivo”, en el sentido de positivamente querido por Dios. No es una creación de Dios, destinada a castigar a los malvados. Si lo fuera, el infierno pondría gravemente en entredicho la identidad en Dios.

Si el infierno no es una creación de Dios, y sólo Dios es creador, entonces podemos decir que al infierno sólo se le puede caracterizar por su negatividad. Propiamente, el *infierno no es*. Sería como el otro lado de la moneda para hablar de Dios, pero sin independizarlo, como a veces hemos hecho en la historia de la teología, cuando p.e. sacamos una cita bíblica “a modo” y la absolutizamos, sacándola de su contexto y dándole el mismo valor (paralelismo) que a la historia de la salvación. El que en una historia de salvación haya una escena trágica, no significa que toda la historia tiene personalidad trágica. Eso es sacar la “cita” de su contexto y equipararla al valor de toda la historia buena que ahí se nos cuenta. Y como dice P. Knauer, no podemos hablar de Dios a partir de lo negativo, sino de experiencia positivas.

⁵¹ Cf. KNAUER, P., *Fundamentos*, en *op.cit.*, 13-25.

En todo caso, si quisiéramos hablar del cielo desde lo negativo, eso negativo no podría ser la realidad, sino la categoría con la que podríamos hablar de lo positivo. Así, la categoría gracia precede a la categoría pecado y del pecado sólo podemos hablar desde el horizonte de la gracia. Lo mismo se puede decir del infierno para hablar del cielo. Es una categoría de la que sólo se debiera hablar desde el horizonte del cielo (de la salvación). En esta lógica, el infierno sería, no un castigo que Dios infringe a los malvados, sino una *des-gracia*, en el doble sentido del término. Una vida que se ubica en sentido contrario al de la gracia, a pesar de que no puede salir de esa atmósfera, pero al interior del mundo donde construye su libertad en relación a otros, sí puede. Y es una desgracia también porque en Jesús hemos sido testigos que la gloria de Dios es la vida redimida. Es desgracia para Dios que quiere la vida de todos y todas y es desgracia para nosotros, porque nuestro mundo y nuestro espacio se vuelve menos transparente, dificultando la solidaridad, el amor, la misericordia... entre nosotros y facilitando una vida que quita dignidad a todos, incluida la persona que supuestamente actúa de manera equivocada, creando relaciones no satisfactorias.

Entonces, así el infierno acontece en nuestro mundo y cultura. Cuando la persona pretende convertirse en absoluta y encerrada en sí misma, (modelo tradicional) y no como auto-presencia en relación⁵², entonces la libertad humana puede “crear infiernos” en esta historia: un mundo de víctimas y verdugos separados por abismos infranqueables.

Tenemos que en la sociedad cada quien actúa como quiere, como en una especie de narcisismo extremo que afecta el horizonte de esperanza. Tenemos entonces una ciudad como la nuestra, un sistema monetario internacional como el que tenemos, una manera de producir y distribuir los bienes con privilegios, una distribución del ingreso desigual, el calentamiento

⁵² Cf. ANDRADE, B., *¿Dónde empezar?*, en *op.cit.*, 33-47.

global, etc., que van afectando el horizonte de esperanza, haciendo o realizando signos de infierno aquí en la historia. El infierno entra en la historia de la des-esperanza.

En contra de lo que dice Sartre, “el infierno no es el otro”, sino un “yo” cerrado en sí mismo, absolutizado. El otro, más bien, es la posibilidad de mi apertura al cielo.

Pero a pesar de todo, la persona no está en posibilidades de un no absoluto a Dios, porque su horizonte es limitado. Dios finalmente no renunciará a reconciliarse con ninguno de sus hijos e hijas. La misericordia de Dios es mayor y es sin medida, como en el donde una Ada hace que un perol dé arroz de manera incontrolada. Así es la misericordia de Dios; desmesurada.

3.4.7 La salvación como pura gratuidad

Cuando James Alison plantea la cuestión de en qué consiste la resurrección, propone la categoría de “gratuidad”. Afirma que la resurrección fue completamente gratuita, que no es un pago por un servicio prestado. Dios no resucita a Jesús por favores hechos, dado que en la relación de amor no pueden caber palabras como “merecer”, “ganar”.

¿En qué consistió la experiencia de la resurrección –si es que se puede describir una experiencia que es única e irreplicable-? En el Nuevo Testamento hay alusiones, pero son difíciles de localizar debido a la familiaridad que tenemos con esos textos y porque sabemos lo que viene a continuación. Yo sugiero que el criterio por el cual podemos considerar este asunto es la de la “gratuidad”.

Es casi imposible imaginar el trauma de la gratuidad absoluta de la resurrección. *La gratuidad* se produce cuando nos sentimos movidos por algo que está mucho más

allá de la red de relaciones, de amistades y de los lazos económicos y políticos que constituyen nuestra vida. Es cuando en nuestra vida se produce algo que no tiene nada que ver con lo que nosotros creemos que necesitamos, o que nos hemos ganado; algo que no podemos controlar ni manipular...

Ahora bien, la resurrección fue completamente gratuita. Fue gratuita para Jesús, tratándose de un acto de amor por parte del Padre, no un pago por un servicio prestado. Cuando en Hebreos 5, 7-9 se dice que Jesús ganó la resurrección para nosotros, no significa que Jesús haya adquirido un derecho sobre el Padre, una deuda que el Padre tenía que satisfacer. De lo que se trata es de un intercambio de amor... Cuando un intercambio de amor, palabras como “ganar” o “merecer” no son más que simples metáforas, al menos desde el punto de vista de los participantes: su donación mutua es gratuita, y no exige derechos⁵³.

Jesús de pronto les irrumpe como absolutamente gratuito, desde la realidad concreta de los discípulos y los perdona, luego de su alejamiento, traición, vergüenza... sin pedir algún tipo de retribución, o pago, o como merecimiento. Esta experiencia es a lo que están llamados a reproducir en la *misión*.

O ideas como las de P. Knauer para afirmar que una “palabra” es plena sólo si consuela o si llega a reconciliar enemigos⁵⁴. Con esto se puede trabajar la idea de que Dios no renunciará a reconciliarse con ninguno de sus hijos.

⁵³ ALISON, J., *La resurrección*, en Conocer a Jesús: cristología de la no-violencia, 28.

⁵⁴ Cf. KNAUER, P., *Fundamentos*, en *op.cit.*, 17.

La misma Bárbara Andrade sostiene que a Dios no lo podemos controlar, ni siquiera conceptualmente y no tenemos que hacer nada para ganarlo y no necesitamos hacerlo y no podemos hacer nada para perderlo. El Dios cristiano es un Dios que es más fuerte que todo y en cuya experiencia somos cambiados profundamente. Así el discurso sobre Dios, como experiencia, se convierte en un testimonio agradecido, en un relato⁵⁵ que *cuenta la experiencia de fe*, que cuenta cómo Dios trastoca la desgracia en gracia. Lo que cambia son las circunstancias, pero no la acción poderosa de Dios que cambia la desgracia en gracia y ante lo cual no hay forma de pago y tan solo nos queda la expresión “gracias” como signo de que algo ha acontecido de manera inmerecida pero necesaria para nuestra liberación-salvación.

Desde la perspectiva de R. Girard, Dios no sería un Dios resentido que espera el día del santo desquite, para cobrar todas las ofensas reales o supuestas que le fueron infringidas. No es un Dios que está a la espera de cobrar con la tarifa más alta los errores que de acuerdo a ciertas tarifas eclesiásticas cometieron los seres humanos. Ese no es el Dios de Jesús, el de la misericordia infinita.

⁵⁵ Cf. ANDRADE, B., *op.cit.*, 17-21.

CONCLUSIONES GENERALES

Se ha hecho un recorrido donde se puede constatar que la propuesta de salvación en la pre-modernidad era teocéntrica. Este modelo teocéntrico es fuertemente criticado y rechazado por la modernidad que impulsa e impone un modelo antropocéntrico, sin Dios, donde la razón autónoma, la ciencia y la tecnología jugarán un papel central. En este modelo no es Dios la medida de todas las cosas, sino el hombre. Pero como a la pre-modernidad, también a la modernidad le llegará su crisis dado que sus promesas no fueron cumplidas y los resultados han sido criticados fuertemente por lo que conocemos como postmodernidad. Frente al “fracaso” de la modernidad se hubiera esperado un retorno de la sensibilidad religiosa previa, tan denigrada por la modernidad. Sin embargo no se ha presentado el retorno de lo religioso al modo como les hubiera gustado a quienes controlan o administran las estructuras religiosas dominantes. Regresa lo religioso, pero no el poder a quienes en la pre-modernidad lo administraban. La sospecha a las grandes estructuras se sigue manteniendo después de la crisis de la modernidad.

Al parecer, se vive el retorno de lo religioso, sin embargo, la postmodernidad con su agudo nihilismo que se caracteriza principalmente por la renuncia al fundamento, no va obviamente a re-entronizar a la religión institucional como fundamento de lo real. Retorna lo religioso pero en crisis; “crisolado”, transformado, con rasgos totalmente diferentes que hacen que la religión oficial desconfíe de ella, la recele y la rechace. Lo religioso que regresa en torno a la salvación es más modesto. Espera salvaciones concretas, cotidianas, pequeñas, débiles y al día, con un fuerte acento subjetivo y emocional y sin ninguna pretensión de purismo religioso. Es una religiosidad que mira hacia una eficacia salvadora inmediata;

aquí y ahora. Para esta religiosidad no hay esperanzas fuertes ni utopías. Frente a una salvación casi exclusivamente del más allá (pre-modernidad), la modernidad acentuó el “más acá” de la historia, sin una referente de trascendencia, pero fue un más acá estructural, de grandes proyectos y situaciones, con olvido de lo particular y subjetivo. Ante ello la salvación en la postmodernidad pone el acento en lo pequeño, en el fragmento, en el sujeto particular, en la emotividad y subjetividad... y no tanto en las grandes cuestiones de la modernidad, por lo que cada uno de estos “paradigmas” tiene un aporte que ofrecer, pero también límites. Cada uno de estos modelos ha acentuado y descuidado aspectos de la salvación y se entiende el por qué lo ha hecho así.

Para el postmoderno, la vía recomendable de salida, la posibilidad de salvación está en la resolución, de manera estoica y heroica, –la única sabia y realística tal vez– de crucificar esta sabiduría del *homo sapiens* moderno para optar por la del *homo sentimental* capaz de disfrutar la vida aquí y ahora sin pretensión de fundamento.

Paradójicamente una de las vías de salida a la crisis es anti-moderna. Es una que no se caracteriza por el poder científico, industrial, por la razón egocéntrica y autónoma, sino por una vía caracterizada por la debilidad de la víctima, donde no es suficiente ser víctima, sino que ha de ser víctima no resentida que imita y actúa pacíficamente.

Una de las claves postmodernas para hablar de este Dios que está de regreso es una clave mimético-pragmática. En clave mimética se recurre a un fondo antropológico: sujeto débil, que es el interlocutor con el que queremos interactuar y que es el protagonista de esta conciencia de lo relativo y de lo débil. La teoría mimética resulta en este contexto de gran uti-

lidad. La teoría mimética nos habla del mecanismo del chivo expiatorio, como un proceso universal que es posible dismantelar desde la práctica de Jesús, víctima no-resentida.

Lo real aquí es el conflicto mimético, el conflicto de exclusión.

El sujeto débil aparece como crítica a la pretensión de totalidad, como posibilidad para encontrar una sociedad humana que supere el sacrificio de los inocentes, cuestión que está presente desde el principio de la humanidad y que nadie lo ha logrado superar como sistema hasta el presente.

La segunda dimensión sería la pragmática. El factor pragmático nos dice que hay un elemento político involucrado. Aquí está el ser en relación-alteridad. No somos solo un sujeto emancipado autónomo. Este ser en relación nos ubica en inter-subjetividad y en una búsqueda de una esfera pública por la cual el sujeto entra en esa relación política, ética, social, cultural, etc. Plantea la pregunta de qué hacer para que los verdugos no sigan triunfando. El factor pragmático nos saca de la pura subjetividad y nos lanza a lo público y nos postula la necesidad, la urgencia de una ética discursiva (acción comunicativa en Habermas). Esto evita planteamientos individualistas o intimistas, lo cual exige espacios públicos incluyentes. Desde este punto de vista estaría aquí la *ecclesia* en su horizonte teo-legal (porque a pesar de que sigue habiendo víctimas, sigue habiendo justos que dan su vida por los demás). Esta sería la forma de responder del cristianismo. Aquí tenemos autores como Alison, H. Peukert, R. Girard..., que nos pueden acompañar en la sistematización teológica de este proceso.

Desde la víctima no resentida se constituye el sujeto y sólo hay comunidad cuando se vive en la donación.

Lo teológico es una radicalización de lo subjetivo y de lo ético-político. No está por encima de este mundo; no es lo sobrenatural. ¿Cómo decir lo sobre-natural desde lo real? La trascendencia está en la inmanencia.

Es en las llagas de las víctimas que podemos ser curados y a esto todos los creyentes estamos invitados.

En la mimesis no-violenta están inscritos los justos y las víctimas no resentidas. Esto ayuda a entrar en lo que llamamos tiempos mesiánicos; son albores de esos tiempos nuevos.

Finalmente, todo lo anterior me parece que tiene que estar fundado en una experiencia fontal o fundante: la experiencia de Dios que se comunica y es experimentado como realidad última. Esta realidad es experimentada en Jesús de Nazaret y la Iglesia sirve de vehículo para “educarnos” en el camino para hacer la experiencia apostólica: vivir en y de Cristo y a partir de ahí modelar la vida. Vivir desde la experiencia de un *modelo de...* hacia un *modelo para...* Sin Cristo como referente último (modelo de), el *modelo para* pierde consistencia y sentido y finalmente se vuelve en una trampa que no sólo no da vida y que hasta podría en su nombre quitar vida. Del *modelo de* se puede afirmar que la experiencia de salvación es pura gratuidad, que nada puede hacer el ser humano para ganarse la salvación, que el Dios de Jesús no necesita ser movido o chantajeado para que actúe y regale u otorgue su salvación. Insertados en esa experiencia es que se tiene la certeza de que la vida es *para* esto o lo otro, se tiene la claridad de saber para qué son los recursos económicos, cul-

turales, religiosos, para qué es el tiempo disponible y las habilidades con que se cuenta. Todo queda acomodado desde esa experiencia que se impone como lo más real, como la realidad consistente. Así, todo lo que el ser humano haga de “meritorio” no está en el orden de la salvación, que es completamente gratuita, sino en el orden de su propia realización, del cumplimiento de sí mismo, como persona y como comunidad. A este nivel, la salvación actúa como salvación de esto o de lo otro y que en otro término es reconocido como liberación de esto de lo otro. Esto se constituye en signo de algo mayor (*modelo de*) y lo vuelve creíble.

Finalmente sólo queda recuperar lo que se dijo al principio: la salvación es una categoría que no permite un solo acercamiento o definición, por lo que queda abierto a posteriores re-articulaciones el trabajo que aquí se presenta.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALISON, J., *Conocer a Jesús: cristología de la no-violencia*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1994.
- ALISON, J., *El retorno de Abel*, Herder, Barcelona 1999.
- ANDRADE, B., *Cuéntanos tu experiencia de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001.
- AYEL, V., *Una salvación que no sea un daño para la humanidad y para la creación*, en ¿Qué significa “salvación cristiana”? , Sal Terrae, Santander 1980.
- BAUTISTA, M., - J. CASTAGNA, *Cuentos para el crecimiento*, San Pablo, Buenos Aires 2007.
- BOFF, L., *Hablemos de la otra vida*, Sal Terrae, Santander 1984.
- BOFF, L., *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Paulinas, Madrid 1987.
- BONET, J. V., *Teología del gusano. Autoestima y evangelio*, Sal Terrae, Santander 2001.
- CARVAJAL, L.G., *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrea, Santander 1991.
- CORBÍ, M., *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996.
- DUSSEL, E., *Hacia una filosofía política crítica*, DDB, Bilbao 2001.
- FABRI DOS ANJOS, M., *Teología y nuevos paradigmas*, Mensajero, Bilbao 1999.
- FROMM, E., *La revolución de la Esperanza*, F.C.E, México 2007.
- GEERTZ, C., *La interpretación de la cultura*, Gedisa, Barcelona 2005.
- GESCHÉ, A., *El destino*, Sígueme, Salamanca 2001.
- HAIGHT, R., *Jesús, símbolo de Dios*, Trotta, Madrid 2007.
- KNAUER, P., *Para comprender nuestra fe*, Universidad Iberoamericana-Librería Parroquial, México 1989
- LIBANIO, J. B., *Diferentes paradigmas en la historia de la teología*, en FABRI DOS ANJOS, M., *Teología y nuevos paradigmas*, Bilbao 1999.
- LIBANIO, J. B.-A. MURAD, *Introducción a la teología*, Dabar, México 2000.
- MARDONES, J. M., *Postmodernidad* en TAMAYO, J. J. (Dir), *Nuevo Diccionario de Teología*, Trotta, Madrid 2005, 639.

- MARDONES, J. M., *Postmodernidad y cristianismo*, Sal Terrae, Santander 1988.
- MARDONES, J.M.-RAFAEL AGUIRRE., *El hombre y la sociedad de consumo ante el "juicio" del evangelio*, Sal Terrae, Santander 1989.
- MENDOZA, C., (Coord.), *Subjetividad y experiencia religiosa postmoderna*, UIA, México 2007.
- PAGOLA, J. A., *Creer en el resucitado*, en *Creer en resucitado. Esperar nuestra resurrección*, Sal Terrae, Santander 1991.
- PIKAZA, X., *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de la pascual*, Sígueme, Salamanca 1993.
- RUIZ DE LA P. J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1988.
- SICILIA, J., *La confesión. El diario de Esteban Martorus*, Jus, México 2010.
- SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo*, Trotta, Madrid 1999, 15.
- TORRES QUEIRUGA, A., *¿Qué queremos decir cuando decimos "infierno"?*, Sal Terrae, Santander 1995.

HEMOROGRAFÍA

- ARRANZ R. M., *La sonrisa de la dama de Elche. En torno a los intentos de explicar el fenómeno religioso desde la biología*, en: *Religión y Cultura* 195 (1995) 745-772.
- MARDONES, J. M., *Las nuevas formas de la religión*, *VOCES –México-* 19 (2002) 111-124.
- URÍBARRI, G., *Tres cristianismos insuficientes*, *SelT* 172 (2004) 335-348.

PÁGINAS

- ESTRADA, J. A., *El cristianismo en una sociedad multirreligiosa y plural*, <<http://www.exodo.org/textos/23.htm>> (Secciones 2.2, 2.3 y 3.3).