

ORTIZ ACOSTA | NAVARRO RAMOS (coords.)

Voces contra la ortodoxia

Teólogos progresistas que disienten de la tradición



EDITORIAL
UNIVERSITARIA

Libros que transforman

Universidad
de Guadalajara



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

ORTIZ ACOSTA / NAVARRO RAMOS (COORDS.)

Voces contra la ortodoxia

**Teólogos progresistas que disienten
de la tradición**

Voces contra la ortodoxia: teólogos progresistas que disienten de la tradición / Ortiz Acosta, Navarro Ramos Coords. ; Fabián Acosta Rico... [et al] . -- 1a ed. -- Guadalajara, Jalisco : Editorial Universitaria, Libros que transforman : Universidad de Guadalajara, 2013. (Colección Monografías de la Academia).

Incluye referencias bibliográficas

ISBN ITESO 978 607 450 7808 98 5

ISBN 978 607 450 868 0

1. Iglesia Católica -Obras polémicas 2. Teología dogmática 3. I. Ortiz Acosta, Juan Diego, coord. II. Navarro Ramos, Jesús Arturo, coord. III. Acosta Rico, Fabián. IV. Serie

230.2 .V87 CDD
BR 1609.5 .V87 LC



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Atribución-NoComercialSinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND) lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado, construir sobre él ni utilizado con propósitos comerciales. Para más detalles consúltese <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

ORTIZ ACOSTA / NAVARRO RAMOS (COORDS.)

Voces contra la ortodoxia

Teólogos progresistas que disienten de la tradición



Libros que transforman



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

Universidad
de Guadalajara



Itzcóatl Tonatiuh Bravo Padilla
Rectoría General

Miguel Ángel Navarro Navarro
Vicerrectoría Ejecutiva

José Alfredo Peña Ramos
Secretaría General

Héctor Raúl Solís Gadea
Rector del Centro Universitario de
Ciencias Sociales y Humanidades

Alberto Cuauhtémoc Mayorga Madrigal
Jefe del Departamento de Filosofía

Darío Armando Flores Soria
Director del Centro de Estudios sobre
Religión y Sociedad

Juan Diego Ortiz Acosta
Coordinador de la Maestría en Estudios
Filosóficos

José Alberto Castellanos Gutiérrez
Rectoría del Centro Universitario
de Ciencias Económico Administrativas

José Antonio Ibarra Cervantes
Coordinación del Corporativo
de Empresas Universitarias

Edgardo Flavio López Martínez
Encargado de despacho de la
Editorial Universitaria

Primera edición electrónica, 2013

Autores

Juan Diego Ortiz Acosta, Fabián Acosta Rico,
Jesús Arturo Navarro Ramos, Fernando Baltazar
Saldaña, Heriberto Vega Villaseñor, Celia
Nereida Santana Ruiz, Christian Omar Romero
Hernández, Juan José González Medina,
Rómulo Ramírez Daza y García, Brahimán
Saganogo, Miguel Agustín Romero Morett



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

Juan Luis Orozco Hernández, SJ
Rectoría

Jesús Arturo Navarro Ramos
Jefe del Centro Universitario Ignaciano

Pedro Martín Ramírez Rivera
Dirección de Relaciones Externas

Manuel Verduzco Espinoza
Jefe de la Oficina de Publicaciones

D.R. © 2013, Universidad de Guadalajara



EDITORIAL
UNIVERSITARIA

Editorial Universitaria
José Bonifacio Andrada 2679
Colonia Lomas de Guevara
44657 Guadalajara, Jalisco
www.editorial.udg.mx
01 800 UDG LIBRO

D.R. © 2013, Instituto Tecnológico y de Estudios
Superiores de Occidente (ITESO)
Periférico Sur Manuel Gómez Morín 8585 Colonia
Iteso
45604 Tlaquepaque, Jalisco
www.publicaciones.iteso.mx

ISBN Universidad de Guadalajara 978 607 450 868 0

ISBN ITESO 978 607 7808 98 5

Noviembre de 2013

Hecho en México
Made in Mexico

Todos los derechos de autor y conexos de este libro, así como de cualquiera de sus contenidos, se encuentran reservados y pertenecen a la Universidad de Guadalajara. Por lo que se prohíbe la reproducción, el registro o la transmisión parcial o total de esta obra por cualquier sistema de recuperación de información, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, existente o por existir, sin el permiso por escrito del titular de los derechos correspondientes.

Queda prohibido cualquier uso, reproducción, extracción, recopilación, procesamiento, transformación y/o explotación, sea total o parcial, sea en el pasado, en el presente o en el futuro, con fines de entrenamiento de cualquier clase de inteligencia artificial, minería de datos y texto y, en general, cualquier fin de desarrollo o comercialización de sistemas, herramientas o tecnologías de inteligencia artificial, incluyendo pero no limitando a la generación de obras derivadas o contenidos basados total o parcialmente en este libro y/o en alguna de sus partes. Cualquier acto de los aquí descritos o cualquier otro similar, está sujeto a la celebración de una licencia. Realizar alguna de esas conductas sin autorización puede resultar en el ejercicio de acciones jurídicas.

Índice

- 7 Prólogo**
JUAN DIEGO ORTIZ ACOSTA
-
- 11 Anthony de Mello: la tentación por una espiritualidad sin dogmas al interior del catolicismo**
FABIÁN ACOSTA RICO
-
- 25 Hans Küng: de la libertad conquistada a la posibilidad de una ética mundial**
ARTURO NAVARRO
-
- 39 La honestidad teológica del creyente Leonardo Boff**
FERNANDO BALTAZAR SALDAÑA
-
- 46 La humanización de Dios, según José María Castillo**
JUAN DIEGO ORTIZ ACOSTA
-
- 55 Andrés Torres Queiruga. El teólogo que nos hace re-pensar**
HERIBERTO VEGA VILLASEÑOR
-
- 63 José María Vigil y el pluralismo religioso**
CELIA NEREIDA SANTANA RUIZ
CHRISTIAN OMAR ROMERO HERNÁNDEZ
-

70 Ignacio Martín Baró: de una iglesia asistencialista y dogmática a la recuperación práctica de la memoria

JUAN JOSÉ GONZÁLEZ MEDINA

79 Baruch Spinoza: judío, filósofo, teólogo de la modernidad

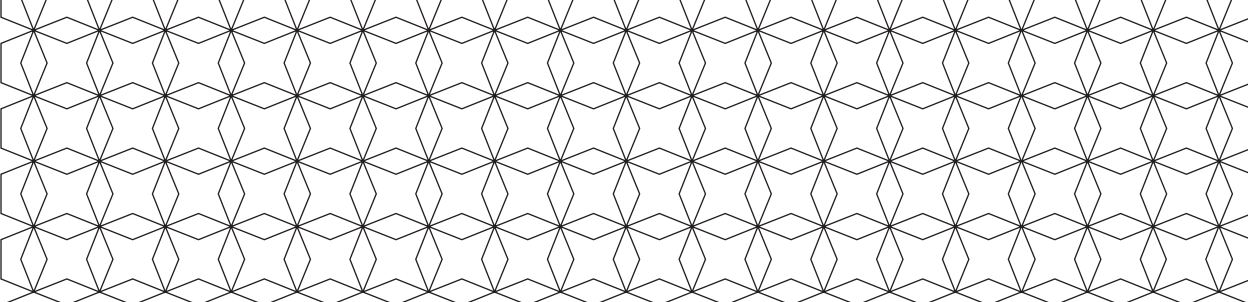
RÓMULO RAMÍREZ DAZA Y GARCÍA

91 El sufismo. Continuidad o ruptura en el Islam: un enfoque socio-teológico

BRAHIMAN SAGANOGO

101 Epílogo. La construcción de la ortodoxia: Ratzinger y San Agustín

MIGUEL AGUSTÍN ROMERO MORETT



Prólogo

JUAN DIEGO ORTIZ ACOSTA

Con el acelerado desarrollo de las sociedades contemporáneas se han producido todo tipo de transformaciones en el mundo, lo que ha afectado también el caminar de las religiones. Éstas se han visto sacudidas por los cambios culturales que enfrentan todos los países, conduciéndolas a profundas crisis de diversa índole. Ante ello, se ha dado paso a dos grandes tendencias en los sistemas religiosos, una, que busca conservar desde la ortodoxia, la doctrina, la teología, los ritos y las formas de ser iglesia, es decir, las transformaciones culturales de hoy son vistas como amenazas externas que atentan contra la identidad religiosa. Mientras la otra tendencia es aquella que dentro de las religiones se busca comprender el mundo moderno y generar los cambios necesarios para saber insertarse en él.

Esta tensión interna la viven todas las religiones, es una especie de choque entre tradición y contemporaneidad, dando lugar a conflictos que muchas veces terminan en rupturas, o en otros casos, se sanciona desde el poder religioso por disenter. Aunque lo más grave de esa tensión entre tradición y contemporaneidad se produce en las sociedades, donde los creyentes van alejándose consciente o inconscientemente de su propia cultura religiosa debido a que el mundo moderno los lleva a vivir fuera de la tradición.

El catolicismo no es ajeno a este fenómeno, por lo que está sufriendo esta conflictividad, la cual no ha sido resuelta por el choque de visiones e intereses creados dentro de la misma iglesia. Desde luego que se trata de un fenómeno de alta complejidad que no puede ser resuelto de la noche a la mañana. En juego están siglos de creencias, mitos y tradiciones que forman parte de la subjetividad religiosa de millones de personas, y también está en juego el poder de una iglesia y un clero que no quiere perder su capacidad de influencia en la sociedad.

Se escuchan voces que indican que la crisis del catolicismo es irreversible, o sea, que nadie podrá detener semejante caída, tal como está sucediendo en la Europa occidental. Pero también hay voces que dicen que la crisis actual es una más por las que ha pasado la iglesia católica a través de su historia, por lo que se repondrá y saldrá victoriosa para seguir evangelizando. Lo cierto es, que el propio clero católico sabe del tamaño del problema, y envió una señal de alto valor con la renuncia del papa Benedicto XVI para dar paso, se supone, a un largo proceso de renovación, comenzando por la elección de un papa latinoamericano, el cual efectivamente tiene un discurso que se aleja de varias tradiciones y visiones eclesíásticas.

Ha sido un comienzo interesante, sin embargo, nadie sabe hasta dónde van las intenciones del Vaticano. Han abierto una gran oportunidad de transformación que se desconoce si esto penetrará en toda la estructura eclesial hasta llegar a las parroquias mismas, o si los cambios sólo serán superficiales. El punto es que el papa Francisco ha despertado una importante simpatía dentro y fuera de la iglesia, incluso en voces críticas y disidentes del propio catolicismo.

Bernardo Barranco, analista crítico de la iglesia católica señaló recientemente que las posturas y palabras del papa Francisco “son de animar y renovar la esperanza de tiempos nuevos, como si tratara de un segundo o nuevo aggiornamento o puesta al día”. Para este académico que siempre ha sido receloso del Vaticano y del clero mexicano, el papa Francisco representa la necesaria renovación de la Iglesia, aunque “enfrenta poderosos intereses enquistados en Roma”.

Como se aprecia, en diversos ámbitos se han despertado expectativas, incluso, como se dijo, en aquellas voces que han sido objeto de sanciones por ir en contra de la teología y la doctrina oficial. Se trata de sacerdotes y teólogos que fueron castigados en su momento por disentir de las “verdades” católicas. Pues estos también ven esperanzas de una renovación animada por el papa argentino. Voces progresistas como la de Leonardo Boff, José María Castillo y Hans Küng, entre otros, han escrito a favor del nuevo sumo pontífice y las posibilidades de darle un giro a la iglesia y su teología tradicional.

Aquí cabe hacer una mención especial, la del mensaje del 33 Congreso de Teología celebrado en Madrid, España, que abordó como tema *La teología de la liberación, hoy*, evento que se llevó a cabo del 5 al 8 de septiembre de 2013, y en el que participaron no pocos sacerdotes y teólogos que han sido sancionados por la iglesia. En su comunicado final, en el punto 12, los participantes del Congreso señalan lo siguiente:

Pedimos la inmediata suspensión de las sanciones y la rehabilitación de todas las teólogos y los teólogos represaliados (de quienes han visto sus obras prohibidas, condenadas o sometidas a censura, de quienes han sido expulsados de sus cátedras, de aquellos a quienes se les ha retirado el reconocimiento de “teólogos católicos”, de los suspendidos a divinis, etc.), sobre todo durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI, que fueron especialmente represivos en cuestiones de teología moral y dogmática, en la mayoría de los casos por su vinculación con la teología de la liberación e incluso por seguir las orientaciones del Concilio Vaticano II. Dicha rehabilitación es exigencia de justicia, condición necesaria de la tan esperada reforma de la Iglesia y prueba de la autenticidad de la misma. Reivindicamos, a su vez, dentro de las Iglesias, el ejercicio de los derechos y libertades de pensamiento, de reunión, de expresión, de cátedra, de publicaciones, no respetados con frecuencia, y el reconocimiento de la opción por los pobres como criterio teológico fundamental.

Con don Pedro Casaldàliga afirmamos que todo es relativo, incluida la teología, y que *solo son absolutos Dios, el hambre y la liberación*.

El presente libro se sitúa precisamente en este punto, es decir, en el tema de los teólogos sancionados por su disidencia de las versiones oficiales. En las siguientes páginas se pueden leer una serie de breves ensayos sobre teólogos progresistas que guardan distancia del Vaticano y de los episcopados de sus países, debido a que su producción teológica cuestiona la forma de ser iglesia y la teología tradicional, asunto que según el alto clero contamina la pureza de las enseñanzas evangélicas y la autoridad eclesial. En la mayoría de los casos abordados se trata de teólogos que fueron sancionados y de otros que prefirieron la ruptura con la iglesia.

Pues bien, esta obra no tiene otra pretensión que exponer algunos testimonios, teologías alternativas y conflictos que se han suscitado con la autoridad vaticana. El objetivo no es abonar a la prolongación del conflicto, sino el de conocer esas otras teologías que han emanado dentro del mismo catolicismo y que buscan transformar, cambiar, renovar, reformar e incluso revolucionar las enseñanzas y la forma de ser iglesia. El propósito, es pues, poner sobre la mesa de la reflexión esos planteamientos que pueden contribuir a trazar cambios profundos en estos momentos en que se avizoran posibilidades de renovación.

La lista de teólogos que se inscriben en la tendencia renovadora es larga, estos han existido desde siglos atrás, sin embargo, en el libro sólo reunimos

siete testimonios que dan idea de cómo ha sido el debate teológico dentro del catolicismo, e incorporamos un texto a manera de epílogo sobre la teología de San Agustín que aborda el tema de la ortodoxia.

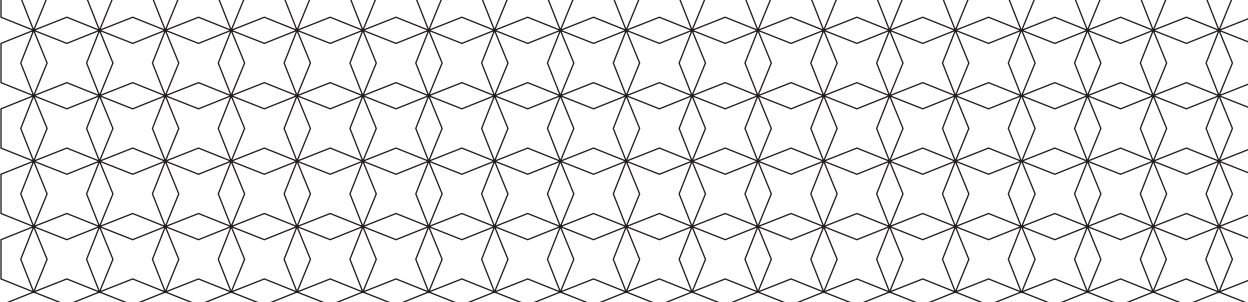
En las siguientes líneas se pueden leer las posturas de claretianos, jesuitas, franciscanos y diocesanos, tanto de Europa como de América Latina y Asia central. Algunos ya han fallecido, pero otros siguen activos e insistiendo en la necesidad de renovación de la iglesia católica.

El primero en la lista de este volumen es el jesuita hindú Anthony de Mello, le sigue el teólogo diocesano de origen suizo Hans Küng, después viene el texto sobre el ex franciscano y brasileño Leonardo Boff. A continuación exponemos los testimonios del teólogo español y ex jesuita José María Castillo, y del gallego diocesano Andrés Torres Queiruga. Le siguen el claretiano radicado en Panamá José María Vigil y el jesuita Ignacio Martín-Baró, este último asesinado por el Ejército salvadoreño en 1989.

Tres preguntas nos hacemos con este libro: ¿el papa Francisco tendrá la sensibilidad y el interés por escuchar estas voces que desde hace años proponen cambios urgentes en la iglesia? ¿En este proceso que inicia con el nuevo pontificado será posible una reconciliación entre las teologías renovadas y las teologías tradicionales? ¿Habrá diálogo?

No queremos dejar de señalar que en el contenido del libro también aparece un ensayo sobre Baruch Spinoza, judío, filósofo y teólogo de la modernidad del siglo XVII, quien tuvo una profunda ruptura con el judaísmo de su tiempo y quien pugnó a favor de la tolerancia religiosa y propuso un modo libre de interpretar las Sagradas Escrituras. A su vez, también incluimos un texto sobre sufismo, corriente religiosa dentro del Islam pero que se le considera pre-islámica. Ambos casos, al igual que los ensayos sobre el catolicismo, representan posturas distintas a las oficiales, razón por la cual se producen desencuentros y en no pocas ocasiones, rupturas. La obra concluye con el epílogo antes señalado sobre San Agustín.

De este modo, ofrecemos una pequeña muestra de los debates teológicos que viven las religiones, esperando despertar el interés por conocer esas otras visiones religiosas que sin duda enriquecen el panorama en estos momentos de cambios profundos en las sociedades contemporáneas. Las religiones forman parte sustancial de las culturas de nuestro tiempo, como ha sido siempre en la historia, y es obligación de la academia estudiar estos fenómenos como parte del conocimiento que deben producir las universidades.



Anthony de Mello: la tentación por una espiritualidad sin dogmas al interior del catolicismo

FABIÁN ACOSTA RICO

Introducción

Al ya fenecido jesuita hindú, Anthony de Mello (1931-1987) se le ha acusado de introducir al interior del catolicismo una vía espiritual contraria a la doctrina de la Iglesia. Que su visión e idea del cristianismo retoma el espíritu universal y antidogmático de la New Age. Un cristianismo New Age.

¿Es esta la propuesta de Anthony de Mello, una reinención del cristianismo a partir de una serie de reinterpretaciones libres y heterodoxas guiadas por un espíritu de pluralidad y acercamiento a culturas y tradiciones principalmente orientales?

Rudolf Steiner, en su momento, propuso un cristianismo gnóstico que pretendía desentrañar enseñanzas metafísicas, o de una alta espiritualidad, en el mensaje evangélico. En las obras de De Mello muchos han visto esta misma pretensión; pero, con un timbre marcadamente orientalista que, salvadas las distancias, recuerda ciertos planteamientos de Samael Aun Weor en lo referente a que el cristianismo, y con él todas las demás tradiciones religiosas y espirituales, no sería más que una de tantas expresiones, más o menos relativa y parcial, de la religión universal o sofía perenne.

Soy del entender de que el psicólogo hindú, autor de *Autoliberación interior*, dista de ser un simple apóstata que se desvió de la ortodoxia católica al hacer converger en el Evangelio y en la figura de Jesús ideas que retomó principalmente del budismo, el hinduismo y el sufismo.

Más que una mala intensión sectaria o disidente, en las ideas y recomendaciones de De Mello encuentro los signos de una renovación espiritual que busca reencontrarse con lo sagrado y con lo divino, en un época marcada por el materialismo, el consumismo, la superficialidad y el culto a la máquina y a la ciencia.

A principios del siglo pasado, el filósofo de la religiones, René Guenón advertía en su libro *Crisis del mundo moderno* que sólo al interior de la religión cristiano-católica se le abría a Occidente la posibilidad de un retorno a un orden tradicional o espiritual; y que para esto Oriente vendría en auxilio de la tradición y doctrina cristiana para resarcirles sus olvidos y pérdidas en materia de doctrina.

Posiblemente, De Mello se echó a cuesta esta tarea: tan delicada y osada a la vez. O quizás, simplemente, quería ayudar a sus contemporáneos partiendo de sus muy particulares circunstancias de pluralidad, tolerancia y apertura espiritual y religiosa. No resulta fácil esclarecer si las ideas y el movimiento de De Mello apuntaba a una renovación radical, o si fue una adaptación casi inercial de catolicismo al clima de diversificación religiosa mundial. Por lo mismo es obligado analizar las condiciones y problemáticas a las que respondieron, enfrentaron y en las que se desarrollaron las ideas de Anthony de Mello.

Los nuevos e impensables caminos de la espiritualidad en la posmodernidad

El hombre de la modernidad y, en mayor medida, el de la posmodernidad ha atestiguado la disputa entre la fe y la ciencia. Como en ninguna otra época, los dogmas religiosos, y con ellos la revelación, han sido tan cuestionados y rebatidos por pensamiento racional y el rampante cientificismo. De tal suerte que no es exagerado plantearse la pregunta: ¿la religiosidad, como hoy la conocemos o comprendemos, desaparecerá en un futuro?

¿Las grandes iglesias y cultos religiones pasarán por un proceso de fragmentación sectaria hasta su disolución gradual; afectadas y debilitadas por esta atomización de los viejos cultos y desarraigadas de un dogma unificante y de una tradición histórica legitimadora; y al final, las creencia y prácticas religiosas sucumbirán ante el embate del moderno agnosticismo y de la incredulidad popular?

Hubo un “retorno de los brujos” allá por los años sesenta y setenta del siglo pasado. Las plantas de poder y los viajes ácidos abrieron las puertas de mundos antiguos; la magia estuvo de regreso en el mundo de la literatura con *El Señor de los Anillos* y demás textos fantásticos. De Oriente se importaron a Occidente y a extremo-Occidente el mensaje y las enseñanzas de gurús, sufís, lamas, daishines... muchos de estos personajes aparecieron en los auditorios de prestigiosas universidades; escribieron libros que reforzaron el ya extenso catálogo de la literatura de superación personal.

El sentido de lo sagrado estaba de regreso. No faltaron divulgadores de la ciencia que buscaron un acercamiento entre las teorías científicas modernas y el pensamiento metafísico antiguo, desconociendo fronteras epistémicas y competencias gnoseológicas, convencidos en que el espíritu y la razón podrían reencontrarse después de un divorcio de dos siglos (sobre este reencuentro entre el espíritu y la razón recomiendo leer la obra de Ken Wilber: *Ciencia y religión, el matrimonio entre el alma y los sentidos*).

Soy de la idea de que el “desencanto maya” (resumimos en esta expresión todas las desacertadas interpretaciones apocalípticas de los calendarios mayas) no afectará la credulidad pseudo-mítica de la mundializada masa de consumidores de mercancías “sagradas” y de ideas o concepciones neo-espiritualistas.

El cine se ha encargado de representarnos el fin de la tierra, de la humanidad y del mundo de todas las formas y modalidades posibles y, más allá del espectáculo cinematográfico, la vida y la civilización transcurren sin novedad y afectación. En cierta medida el imaginario colectivo estaba expectante de un gran apocalipsis maya y a la vez preparado, entrenado o inducido, para soportar o más bien festejar que las predicciones fallaran.

Los hijos de la posmodernidad, de la *modernidad líquida*, los *homo videns*, los nativos digitales, las generaciones X, Z y Y tienen como ninguna otra una cercanía, familiaridad, interacción y, sobre todo, influencia del mundo virtual. Muchos jóvenes ciudadanos del mundo, en buena medida,

estructuran o dan significado a la realidad tangible o fenoménica con ajustes a las neo mitologías lúdicas engendradas por la cultura de masas.

Para quienes razonan y comprenden el mundo material con adecuación a una constelación de realidades virtuales, no les resultará difícil imaginar que el apocalipsis esperado haya en verdad ocurrido en una realidad alterna; o que el referido ascenso de la conciencia de la humanidad, a una percepción más holística y espiritual, se está realmente dando de manera sutil y gradual comenzando por las personas con más apertura y evolución psíquica.

Mientras la electricidad siga fluyendo y haciendo funcionar los receptores y contenedores tecnológicos de información (computadoras, *tables*, teléfonos inteligentes...), estas generaciones podrán seguir viviendo en estos dos planos ontológicos o realidades (la fáctica y la virtual) y sin problema atestiguarán otro fin del mundo, el advenimiento de un nuevo mesías, un futuro post-apocalíptico, una *golden-age*...

En síntesis, estoy convencido que en el *esoterismo de masas* y de consumo fácil, el mito catastrofista maya perdió actualidad, pasó de moda; pero, en el *esoterismo de élite* seguirá estando vigente y con él un sinfín de cultos religiosos y pseudo-religiosos (troquelados por la modernidad) los cuales, descartando las obvias y esperadas descalificaciones de la ciencia, han logrado mantener una cuota suficiente de creyentes, seguidores y fieles a pesar de sus desaciertos predictivos y terapéuticos y de las escandalosas incongruencias y licencias morales de algunos de sus inspiradores y líderes... Es decir, a pesar de lo que opinen los supuestos voceros de la sensatez racional o científica, seguirá habiendo, por un buen tiempo, creyentes en las nuevas exégesis catastrofistas mayas.

El caso de las profecías mayas y de otros fenómenos de espiritualidad de consumo masivo, permiten comprender, y por sí mismos ilustran, como la espiritualidad y la religiosidad, lejos de estarse extinguiendo se van complejizando y diversificando como un efecto de la propia heterogeneidad y pluralidad de las sociedades actuales marcadas éstas por los signos de la mundialización y la tecnologización.

Si el hombre primitivo y el antiguo resolvían su existencia en dos realidades, una *profana* y la otra *sagrada*, en la actualidad, una buena parte de la humanidad mantiene esta noción dual de la realidad (a pesar de que el ámbito de lo sagrado esté cada vez más acotado a los espacios templarios y a los objetos hierofánicos —como las reliquias—). Otra buena parte, además,

sufre, ríe, está expectante y orienta sus acciones con adecuación o atención al mundo virtual construido y montado sobre las nuevas tecnologías de la circulación y almacenamiento de la información.

A ese nuevo mundo hemos exportado buena parte de las imágenes, representaciones, símbolos y significados del mundo tangible, de tal suerte que en dicho mundo persiste también una simulación de la dualidad *sagrado-profana*.

Muchas de las historias figuradas, representadas o narradas en este mundo virtual tienen una deliberada connotación espiritual o religiosa que los espectadores y consumidoras más interesados van develando conforme transitan de la simple experiencia lúdica, o de entretenimiento, a una interacción mental-emocional más comprometida en lo estético, psicológico e incluso epistemológico con los contenidos de las ficciones, recreaciones o historias.

Este mundo virtual se desprende y dependen directamente de la imaginación y razón humana (y más en concreto de los pensamientos y ocurrencias de los creativos, los artistas, los guionistas...); no es de extrañarse que en este mundo de artificio persistan las categorías de los *sagrado* y lo *profano*; que esta realidad virtual, construida de imágenes y sonidos, abierta o expulsada por la “epidermis” de las pantallas (o video, como lo llama Giovanni Sartori), esté plagada de figuras arquetípicas de carácter religioso; y es porque la noción de lo sagrado, a pesar de la invasión de la tecnología y la ciencia en todos los ámbitos de la vida humana, persiste en el imaginario colectivo.

En el video es reconstruido lo *sagrado* con plagios, imprecisiones y tergiversaciones. De la recreación surge una *realidad virtual sagrada*, alternativa o sustituta de la aquella que pretende imitar, o más bien parodiar, desde las formas estéticas, las invenciones novelescas, las argucias filmicas, la animación, la actuación...

Esa *realidad virtual sagrada* que intenta recrea la *realidad sagrada* da testimonio también (en su forma y contenido) de la diversificación, y para algunos de la degradación de la idea o noción de lo religioso.

Calificar de parodia o degradación de lo religioso y espiritual a esta *realidad virtual sagrada* se justifica y entiende desde un contexto e interpretación que acepta la existencia y trascendencia de una tercera realidad: la *divina*. La *realidad sagrada* sería, con relación a esta realidad trascendente,

una simple manifestación o representación en el plano material y existencial. La *realidad divina* será entendida como puramente espiritual y supraformal, de tal suerte que lo *sagrado* pasaría a ser la forma inteligible y adecuada para la finitud y subjetividad de las conciencias humanas.

La *realidad sagrada*, como ámbito o espacio, ocasionalmente puede servir de escenario para el *milagro* o la *magia*. Ambas manifestaciones corroboran el carácter sagrado del lugar o de la construcción. Lo anterior nos conduce a precisar que la *realidad sagrada virtual* está inserta, bajo este marco de ideas, en el mundo profano y carecerá de un contacto directo o derivativo con la *realidad divina*. Sin embargo, lo que más parodia estéticamente dicha realidad es lo extraordinario o milagroso de la *realidad sagrada*.

El milagro y la magia abundan y existen ficticiamente en la *realidad sagrada virtual* para deleite estético y lúdico de los consumidores; y es por estas ficciones que muchos de estos espectadores se convierten en creyentes o fieles de credos y cultos derivados de esta realidad sagrada. Hay un auto-engaño producto de la fascinación y deleite estético: “sé que son efectos especiales, pero me seducen y dejo que me persuadan para creer, o dar por real, la ficción que recrean”. Esta credulidad la facilita el hecho de que las conciencias de estos fieles o seguidores está habituada, dadas las condiciones del mundo moderno, a residir alternadamente en el mundo virtual y en el material.

Entender o reducir lo *sagrado* a lo milagroso o lo mágico es tanto como confundir la prueba con el hecho en sí. En la *realidad sagrada virtual* sus constructores (los creativos) incurren deliberadamente en este error dado que su intención es contar una historia o simplemente entretener. Es a través de la imaginación estética de los creativos (poco o algo conocedora de las formas sagradas o religiosas) que lo *sagrado* es parodiado y muchas veces reinventado en el mundo virtual; esta reinención se convierte, en algunos casos, en objeto de culto seudo-religioso para ciertos espectadores: de este fenómeno emerge una nueva forma de religiosidad sostenida y, por ende, dependiente de la tecnología.

Queda como sobre entendido que estas nuevas formas religiosas no tienen intención primera de rendirle culto a la máquina en sí, sino a esta *realidad sagrada virtual* que la maquina expone. El loto de la religiosidad humana, brota, sin raíz en la doctrina o en la revelación, sobre el *display*

de una computadora para ser adorada por un cibernauta seguidor de la saga de *Star Wars*.

La vía de la desprogramación

Desde la perspectiva de la religión católica, estas nuevas formas de la religiosidad representan un verdadero desvío y falsificación de la verdadera espiritualidad. Las formas religiosas son alegorizadas y reducidas a la subjetividad de la imaginación estética y novelística de los creativos.

La enajenación seudo pueril que estos neo-cultos, seudo-religiosos, propician; ilustra el grado de su distancia y rompimiento respecto a las prácticas y creencias religiosas tradicionales. Para muchos fieles de las historietas, las series, las caricaturas, el *anime*... recitar el juramento de los *Green Lanter* en una convención de cómic equivale a todo un acto sagrado, a un rito con sus cánones y símbolos igual de respetable que cualquier liturgia; y sin pena, con actitud de convencimiento y devoción los ve uno levantar el puño derecho, por tanto, el anillo esmeralda para recitar con toda seriedad:

En el día más brillante, en la noche más oscura,
el mal no escapará de mi vigía.
Que aquéllos que adoran al mal
teman mi poder: ¡la luz de Linterna Verde!

De allí que no pocos, frente a estas alteraciones de lo religioso, hayan sentido necesidad de retornar a las viejas prácticas religiosas y espirituales.

Anthony de Mello empleó recurrentemente el término *programación* para referirse a la enajenación o estado de adormilamiento en el que está inmerso el hombre que desconoce la realidad radical, absoluta o última. El término *programación* es propio de la tecnología moderna: vemos programas de televisión, las computadoras corren programas que les permiten realizar tareas específicas...

El programar una mente implica introyectar en ellas ideas o ideologías que operan como tamiz y filtro entre el individuo y la realidad. El resultado es una visión guiada y una representación manipula de dicha realidad. Las nuevas tecnologías han potencializado esa capacidad de programar la mentes de millones de individuos, como ocurre en la novela de Aldux Huxley, *Un*

nundo feliz. O como lo advertía Sartori, en su *Homo videns*, el ser humano se habitúa a creerle más a una pantalla que al mundo que tiene en frente.

El mundo es un ámbito por ser descubierto y entendido. La pantalla muestra lo que otros han imaginado o planificado con apego a su interés o conveniencia. ¿Programan los medios de comunicación mentes de forma deliberada o espontánea con la complacencia o complicidad de los espectadores? Es muy probable que así sea. Pero desde antes, la educación, las creencias y las ideologías se han encargado de ocultarnos la realidad, según Anthony de Mello, y de programarnos o de señalarnos qué ver y en qué creer.

Dado que en la modernidad se ha potencializado el riesgo de ser víctima de la programación o la enajenación. Este riesgo le dio pertinencia y atractivo a la propuesta de Anthony de Mello de buscar la libertad (emocional y espiritual) a través de la desprogramación, empleando la introspección y la vez la contemplación como vías para llegar a un autoconocimiento que permita vaciar el alma de las impostaciones y máscaras que ocultan el verdadero ser de la persona.

De Mello retoma en su propuesta las enseñanzas de la sabiduría antigua y de la ascesis de las tradiciones indias. La meta es reconectar al individuo con su centro, fuente de la espiritualidad verdadera, y de esta forma reencontrarlo con lo divino, en todo lo que éste tiene de inefable, incommensurable y absoluto. Es una propuesta espiritual radical, de regreso o reencuentro con las tradiciones metafísicas milenarias, que se antoja necesaria para enfrentar el materialismo, el agnosticismo y las parodias neo-espiritualistas y pseudo-religiosas que trajeron consigo la modernidad y la posmodernidad.

En su intención de reactivar la espiritualidad cristiano-católica y de adecuarla a las demandas actuales, Anthony de Mello echó mano de su tradición cultural y fe religiosa. Él nació en Bombaya, India, en 1931. Se ordenó sacerdote dentro de la Compañía de Jesús. Dentro de la orden jesuita inició y terminó sus estudios de psicología, en Poona. Ejerció su carrera en Estados Unidos, por consejo del padre Mann, provincial de la Orden. Logró fama y reconocimiento por sus ejercicios espirituales dirigidos a jóvenes novicios. En sus cursos empleó el método y los principios marcados por Ignacio de Loyola, en sus ejercicios espirituales.

Lo innovador de sus enseñanzas fue el que concilió la espiritualidad occidental judía-cristina con la oriental, en particular con el budismo zen, el hinduismo y el taoísmo.

Hay quienes consideran a Anthony de Mello uno de los principales precursores del Movimiento de Renovación Carismática, corriente seglar, al interior de la Iglesia católica, inspirada en las prácticas espirituales de los pentecostales que enfatizan el empleo de la oración y la invocación del Espíritu Santo para recibir de Él dones y gracias.

Por apelar o incluso destacar otras tradiciones e ideas religiosas distintas a la propia, el autor de *Autoliberación interior* fue señalado de herético. De Mello fue bastante crítico para con la Iglesia cuyo ecumenismo, diplomático y exterior, no lo convencía, pues la seguía encontrando, en lo esencial, renuente aceptar aportaciones de otras religiones, y más dispuesta refrendar ese viejo dogmatismo que la sitúa ya no como la poseedora de la verdad absoluta (postura por demás insostenible hoy en día); pero sí como la hierofanía más universal y perfecta.

Esta seguridad teológica, limítrofe al dogmatismo más trasnochado, no casaba con la postura del jesuita indio, quien, por el contrario, confesaba cierta desazón y a la vez amor por su Iglesia. En el prologo de su libro *El canto del Pájaro* lo dice con toda claridad:

No puedo ocultar a mis lectores, sin embargo, el hecho de que yo soy sacerdote de la Iglesia católica, que me he adentrado con toda libertad en tradiciones místicas no-cristianas y que éstas me han influenciado y enriquecido profundamente. A pesar de lo cual nunca he dejado de volver a mi Iglesia, que es mi verdadero hogar espiritual; y aunque me doy perfecta cuenta (a veces con auténtico asombro) de sus limitaciones y de su ocasional estrechez... (De Mello, 1982: 2)

Para la fe católica las acciones humanas tienen una repercusión interior. No basta la fe, como creen los protestantes. La voluntad divina plasmó una serie de prescripciones a ser atendidas por los creyentes o fieles. El desacatar estos designios conlleva la condenación o castigo eterno. Preferible resulta sufrir cualquier tipo de penuria (al fin pasajera) antes que abjurar de la verdadera fe o transgredir las normas y leyes prescritas por el Cielo. La fe y la fidelidad son de las virtudes que mayor recompensa reciben. El Dios

del catolicismo le tiene una especial predilección y amor a los mártires. La vía del martirologio es la más directa (sin escalas) para ascender a los altares y al Cielo.

La salvación requiere esmeros y sacrificios, según la doctrina católica y la moral cristiana. Hay que vencer las tentaciones del mundo: saber discernir entre el bien y el mal; es decir, entre los gozos pasajeros y los bienes eternos (los cuales cuestan y cuestan caro) De todo lo anterior discrepaba Anthony de Mello: no lo inspiraba el Cristo del Calvario sino el Jesús resucitado.

En *Autoliberación interior*, De Mello afirma que el místico vomita el fruto del bien y el mal antes de ingresar en el paraíso y sostiene que la felicidad no es resultado de nada. Quien contravienen la voluntad de Dios lo hace por un descuido, torpeza y sobre todo ignorancia; quien obra mal siempre lo hace anteponiendo una justificación: por tanto, el malvado queda exonerado de todo culpa y el mal reducido a una afección o falta de claridad: “El que hace el mal es un loco que no merece castigo, sino cura” (De Mello, 2007: 61).

Al subjetivizar al mal, De Mello reafirma su postura de que todos los problemas espirituales, sicológicos y físicos parten de su programación: su obra con maldad con el mismo automatismo con el que una máquina realiza las funciones que le son propias a su forma y diseño. Quien supera sus programaciones se libera y logra ser feliz:

Si quieres ser feliz no necesitas hacer ningún tipo de esfuerzo: ni siquiera necesitas buena voluntad o buenos deseos, sino comprender con claridad de qué manera has sido programado... (De Mello, 1991: 8)

Para quien fuera titular de la Congregación para la Doctrina de la Fe el reducir el problema del mal a simple reajuste de la conciencia y el desvalorar la vía del sacrificio están en franca y literal oposición a los principios y fundamentos de la fe católica: “El bien y el mal serían solamente valoraciones mentales impuestas a la realidad” (Joseph Ratzinger). El sacrificio de Cristo en la cruz carecería de importancia o relevancia en la búsqueda de la salvación al plantearse que ésta es resultado de la comprensión y el entendimiento de la verdad eterna y absoluta. Cristo pasa a ser un maestro más que un redentor o salvador: su sangre más que sus palabras son las que otorgan la vida eterna.

La libertad que propone De Mello implica el desapego a las cosas mundanas, ilusorias y transitoria, no a partir de la renuncia esforzada o incluso escarnecida cercana al martirio y la penitencia; no se trata de suscitar la misericordia divina por medio de la renuncia flagelante. He aquí otro punto de desencuentro entre la propuesta de Mello y la religión católica. Ni el dolor y menos el sufrimiento otorgan por sí mismo virtud o santidad. El padre jesuita sostiene que el sufrimiento no existe; el dolor sí, la resistencia al dolor es la causa, el generador, del sufrimiento: hay, por tanto, que aceptar la vida: que no es ni buena ni mala, simplemente es.

La visión clara de las cosas, fruto de la iluminación, permite desfetichizar al mundo; nos conduce a una infravaloración de la realidad fenoménica a partir de la contemplación intelectual de la omnipresencia del Espíritu o del Principio. Esta vía del desapego es cercana, si no es que idéntica, a la propuesta por el budismo y vedantismo: el mundo es irreal producto de la ignorancia que conduce al deseo y a los apegos causantes del sufrimiento.

No hay que luchar contra el mundo. Renunciar a él, forzadamente, nos lastima y preña de deseos insatisfechos. El verdadero desapego no es fruto de la voluntad, sino de la visión clara del mundo. Para ilustrar lo anterior, De Mello cita las palabras de Jesús, del Evangelio:

Si quieres obtener una felicidad duradera, has de estar dispuesto a odiar a tu padre, a tu madre... Hasta tu propia vida, y a perder cuanto posees. ¿De qué manera? No desprendiéndote de ello ni renunciando a ello (porque, cuando se renuncia a algo forzadamente, queda uno vinculado a ello para siempre), sino más bien, procurando verlo como la pesadilla que en realidad es; y entonces, lo conserves o no, habrá perdido todo dominio sobre ti y toda posibilidad de dañarte. Y al fin de habrás liberado de tu sueño, de tu oscuridad, de tu miedo, de tu felicidad... (De Mello, 1991: 5)

A la luz de estas ideas, se entiende que la libertad espiritual que se alcanza por la vía del desapego le permite al hombre trascender la dualidad objeto-sujeto. El Espíritu, de quien todo procede y todo sustenta, refleja su luz perfecta, eterna, en el alma del iluminado difuminando su falsa yoidad. El iluminado logra identificar e identificarse con la luz divina. En toda esta epifanía del Espíritu y de lo divino... ¿dónde queda el Dios personal del

teísmo judío-cristiano? Junto con el Mesías cristiano, ambas figuras, la del Padre y la Hijo, quedan reducidos a la tercera persona de la Trinidad: el Espíritu Santo. En una afirmación que parece tomada de la *Docta Ignorantia* (de Nicolás de Cusa) o incluso del budismo zen, De Mello desacredita los esfuerzos por definir a Dios:

A Dios sólo se lo encuentra por un proceso de sustracción. Sabiendo lo que no es, no añadiendo nombres, conceptos y etiquetas encontraremos a Dios. Dios es, y por ello es inaprensible... (De Mello, 2007: 58).

Este Dios incomprensible al entendimiento humano, y omnipresente en la existencia; resulta imposible de personificar: nada se puede decir o afirmar acerca de Él. Entonces, la revelación, las enseñanzas teologales resultan por tanto cortas o incluso innecesarias para el Iluminado:

La incomprensibilidad de Dios es el centro que debe iluminar toda teología. El mejor teólogo es el que sabe explicar la teología como Jesucristo: por medio de cuentos, sin conceptos. Por medio de la vida, como hacía Jesús con las palabras y con sus hechos en la vida cotidiana. Si nos aferramos a los símbolos, olvidaremos la realidad que encierra el símbolo (De Mello, 2007: 143).

La Congregación para la Doctrina de la Fe, al revisar las obras de De Mello no careció de elementos para sostener que las enseñanzas del padre jesuita conducían a una visión panteísta de Dios:

El autor sustituye la revelación acontecida en Cristo con una intuición de Dios sin forma ni imágenes, hasta llegar a hablar de Dios como de un vacío puro. Para ver a Dios haría solamente falta mirar directamente el mundo. Nada podría decirse sobre Dios; lo único que podemos saber de Él es que es incognoscible. Ponerse el problema de su existencia sería ya un sinsentido. (Ratzinger, 1998).

Como lo vengo sosteniendo líneas atrás, en palabras y letras de De Mello, Jesús ve restada su condición de Mesías y refrendada la de maestro. Me resulta aventurado sostener, como lo hizo el entonces cardenal Ratzinger, que el padre jesuita negara la divinidad de Jesús Cristo y que lo agregará a

la lista, como uno más, de los maestros espirituales de la humanidad a lado de Buda, Zoroastro, Mahoma... Lo que sí resulta evidente es su invitación a no idolatrar la figura de Cristo Jesús y hacer coherente con sus enseñanzas siendo auténticos y libres:

El día que seas tan auténtico como lo fue Jesús, entonces no tendrás que imitarlo, pues en cada momento sabrás qué hacer. El día que llegue a ti la iluminación, serás amor y vivirás la eternidad en cada instante... Jesús desmontó y rompió todos los esquemas y cuestionó las palabras sagradas de la Biblia. Cuestionó su interpretación y la manipulación que se hizo de ellas. A Jesús no le interesaba que lo reconociesen como Mesías... Él mismo, fiel a la verdad, era místico, hombre de vida, y por ello obraba sensibilizado con la vida (De Mello, 2007: 79).

De Mello exhorta a buscar la verdad, provenga de donde provenga: lo mismo de la ciencia, Buda o Mahoma; dado que la verdad es una y para todos; no es prerrogativa, distinción o privilegio de ninguna disciplina, corriente o religión. Incluso, minimiza la importancia de la Biblia al señalar que muchos iluminados y santos llegaron a serlo sin conocer las Sagradas Escrituras; alcanzaron el conocimiento viviendo, experimentando el mundo, la realidad. El verdadero texto es la vida.

Conclusiones

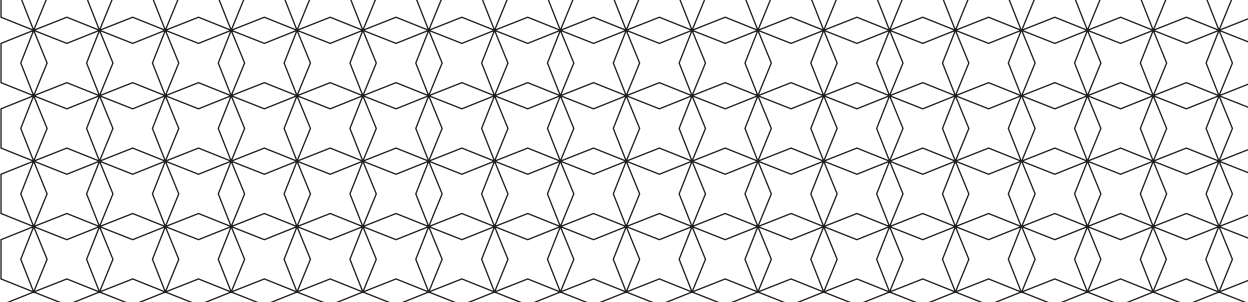
Es claro que De Mello sostuvo, y más en sus últimas obras, un abierto anti-dogmatismo que le pegaba directamente al cristianismo y a las religiones en general; pues estas serían (por su visión cerrada de lo divino) uno de los principales obstáculos para alcanzar la verdad; la cual, como lo señaló en su momento el cardenal Ratzinger, nunca es definida por De Mello: la verdad no es una revelación, una palabra o un conocimiento en particular; es más una intuición intelectual, una visión clara del mundo.

Tras la muerte de este controversial y revolucionario jesuita; sus restos fueron a descansar en el cementerio de la Iglesia de San Pedro, en la ciudad de Bandra (India), donde había sido bautizado. Posteriormente, en 1998, la Congregación para la Doctrina de la Fe revisó su libros, conferencias

y demás publicaciones y concluyó que muchas de las ideas de De Mello resultaban contrarias a la fe católica. A pesar de esta alerta, los textos del jesuita se han seguido reeditando y vendiendo en librerías católicas; aunque muchos incluyen en sus páginas introductorias la siguiente advertencia: “Los libros escritos por el padre Anthony de Mello fueron escritos en un contexto multirreligioso para ayudar a los seguidores de otras religiones, agnósticos y ateos en su búsqueda espiritual, y el autor no pretendió que fueran un manual de instrucciones sobre la fe católica en la doctrina y dogmas cristianos.”

Bibliografía

- DE MELLO, ANTHONY (2007). *Autoliberación interior*. Argentina: Lumen.
- _____ (1991). *Contacto con Dios*. España: Sal Terrea.
- _____ (1991). *Una llamada al amor*. España: Sal Terrea.
- _____ (1988). *La oración de la rana*. España: Sal Terrea.
- _____ (1982). *El canto del pájaro*. España: Sal Terrea.
- HUXLEY, ALDO (2004). *Un mundo feliz*. México: Random House Mondadori.
- KEN, WILBER (1998). *Ciencia y religión, el matrimonio entre el alma y los sentidos*. España: Kaíros.
- GUENÓN, RENE (2001). *Crisis del mundo moderno*. España: Paídos Orientalia.
- RATZINGER, JOSEPH (1998). *Notificación sobre los escritos del padre Anthony de Mello*. Ciudad del Vaticano: Congregación para la Doctrina de la Fe.
- SARTORI, GIOVANNI (2006). *Homo videns*. México: Punto de Lectura.



Hans Küng: de la libertad conquistada a la posibilidad de una ética mundial

ARTURO NAVARRO

Introducción

Una de las obras más polémicas del teólogo suizo Hans Küng fue *¿Infalible? Una pregunta*. Ya en las conferencias preparatorias al Concilio Vaticano II, se percibía que para un sector de la catolicidad representaba un riesgo, pues sus reflexiones proponían una especie de refundación del cristianismo desde la vuelta a los orígenes. El 15 de diciembre de 1979, sus ideas que habían influido de manera decisiva en el Concilio Vaticano II, fueron puestas en entredicho por la Congregación para la Doctrina de la Fe que emitió la siguiente declaración: se ha analizado que “[el profesor Hans Küng,] en sus escritos, ha faltado a la integridad de la verdad de la fe católica, y por tanto que no puede ser considerado como teólogo católico y que no puede ejercer como tal el oficio de enseñar”.

Hans Küng ha vivido desde su formación en medio de la polémica. Si bien el presente trabajo recupera algunas de sus propuestas, sin pretender hacer un recuento de sus desencuentros, es importante no perder de vista éstos, pues nos ayudan a comprender esta voz de la conciencia eclesial, que todavía se mueve por la utopía.

Hans Kung nace en Sursee (Suiza) el 19 de marzo de 1928, en una familia católica. El entorno está permeado por el pluralismo religioso, al coincidir en su comunidad católicos y judíos. Realiza sus estudios en la Universidad

Gregoriana, y obtiene el grado de doctor en la Universidad de París, posteriormente ejerce el ministerio sacerdotal y es profesor en la Universidad de Tubinga. Vivamente interesado en el cambio estructural de la iglesia, una vez anunciado el inicio del Concilio se dedica a impartir conferencias y a escribir sobre el tema. Poco a poco adquiere mayor visibilidad, por lo que Juan XXIII lo nombra perito del Concilio.

Del Concilio, Küng señala en una valoración a 35 años de su terminación:

como persona que ha asistido a ese concilio y todavía alberga algunas críticas hacia el mismo, casi cuatro décadas después de su conclusión, mantengo mi veredicto: para la iglesia católica, este concilio representó un incuestionable punto de inflexión. Con el concilio Vaticano II, la Iglesia católica —a pesar de las dificultades y obstáculos impuestos por el sistema romano medieval— intentó llevar a la práctica dos cambios de paradigma simultáneos: integró rasgos fundamentales tanto del paradigma de la reforma como del paradigma de la Ilustración y la modernidad¹

Estas palabras muestran los tres enfoques que estuvieron en debate —a juicio de Küng— en el Concilio: la confrontación entre tres paradigmas distintos, dos de ellos religiosos y uno de tipo sociológico-científico. Del intento de superación del paradigma católico medieval, surge una serie de documentos con tensiones, pero con una perspectiva de *aggiornament*² y de actualización; incluso para incursionar en asuntos que van más allá de la dogmática —como habían sido los concilios anteriores— para centrarse en preocupaciones del orden pastoral, y del diálogo con las ideas y propuestas de mundos que estaban bajo sospecha anteriormente, como es el mundo de la política, de las relaciones con otras religiones, de los matices en la vinculación con los judíos que dejan de ser considerados calificados con frases hirientes-ilustrado por la expresión usada hasta 1959 donde se rezaba,

¹ Küng, Hans. *La Iglesia católica*, Random House Mondadori, México, 2007, p. 234.

² Con este término se señala una de las primeras ideas sobre los cambios que introduciría el Concilio en la Iglesia católica, y en los años posteriores. Se trata de un cambio moderado que sin romper del todo con el pasado, busca ajustarse a los cambios impuestos por la modernidad.

en las intenciones del Viernes Santo, en latín, “pro perfidisjudaeis” —para convertirse en “nuestros hermanos mayores en la fe”.³

Hablar de la teología y los teólogos disidentes

En distintos espacios, comenzando por la Congregación para la Doctrina de la Fe, se han formulado expresiones que señalan que Hans Küng es un teólogo disidente, particularmente al señalar que su reflexión teológica no puede ser considerada católica. Lo primero que habría que señalar son los argumentos por los cuales se llega a esta afirmación. Esto permitirá señalar si Hans Küng es un teólogo disidente. En tal caso, ¿en qué consiste su disidencia? Y finalmente explicar si ¿esta disidencia es contraria a la esencia de la fe cristiana o sólo a la interpretación romana de la misma fe?

La palabra disidencia viene de vivir un grave desacuerdo de opiniones. Y si esto es lo que se quiere plantear con Hans Küng, en cierto sentido está en la categoría de los *disidentes*; pero si por disidencia se entiende la separación de la doctrina, o de la fe común, entonces la expresión requiere de matices. En sentido estricto, lo que Hans Küng ha hecho es prestar un servicio profético a la Iglesia. Eso no lo hace de suyo estar en contra de la doctrina, sino ser un actor central en el proceso de desenmascaramiento todo aquello —visto por Küng— que se ha adherido a la Iglesia en el trascurso de Galilea a Roma en casi dos mil años.

Los desencuentros por causa de la comprensión de la fe, ordinariamente hacen ruido y generan controversia debido a que la Iglesia católica romana se mueve en el plano de la interpretación de planteamientos que se posicionan en el campo religioso como *verdades absolutas*, sin considerar que las interpretaciones teológicas responden a un contexto histórico, y que son

³ Para ampliar esta información se puede comparar las peticiones que se encuentran en el ritual romano promulgado por Paulo VI en 1969, la modificación del ritual romano tridentino promulgado en 1962 por Juan XXIII, y el ritual romano tridentino de 1925 respecto a la Liturgia del Viernes Santo en su referencia a los judíos. Posteriormente en 2008 Benedicto XVI realizó un ajuste al Misal Latino, donde la oración por los judíos queda de la siguiente manera: “Oremos por los judíos/ Que el Señor Dios nuestro ilumine sus corazones para que reconozcan a Jesucristo, Salvador de todos los hombres/ Oremos/ Dios omnipotente y eterno, tú que quieres que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad, concede propicio que, al entrar la plenitud de los pueblos en tu Iglesia, todo Israel se salve/ Por Cristo Nuestro Señor/ Amén”.

siempre apenas una forma de mirar los hechos históricos, para descubrirlos como acontecimiento.

En este proceso de reconstruir el acontecimiento fundante del cristianismo, en la primera etapa del pensamiento de Küng como teólogo católico; o de reconocer el valor de las demás tradiciones religiosas, en la segunda etapa como teólogo ecuménico; o en el tercer Küng, el del retiro a medias, o también conocido como el de la ética mundial, siempre ha estado presente la interpretación como buscadora del sentido más claro de la propuesta de Jesús, que estaba antes de que fuera envuelto en el manto del cristianismo y del catolicismo.

En este sentido, y solamente en éste, se está ante un teólogo disidente. *Disidente* de todo aquello que no responde a la propuesta del Nazareno, venga del lugar que venga, incluida la jerarquía, que por ser la que detenta la administración de lo sagrado, tiene mayor responsabilidad en la perversión del mensaje de Jesús. Küng, en su papel de teólogo, no está dispuesto a asumir una postura a modo, como sostiene que le fue sugerido por Paulo VI casi al terminar el Concilio. Küng lo cuenta así en sus memorias:

El jueves 2 de diciembre de 1965 en torno a las 12:15 me dirijo a la audiencia privada con Paulo VI [...] empieza por alabar más de lo debido, mis “doni” extraordinarios. De pronto, Paulo VI da un cambio sorprendentemente poco suave y deja de sonreír: cuando mira todo lo que yo he escrito, él preferiría que yo no hubiera “escrito nada”. “Niente” salido de la boca del jefe supremo en persona no es precisamente un piropo de ánimo para un joven teólogo católico. [...] Usted ha escrito mucho sobre la “libertà”, la libertad en la Iglesia. Cuanto bien —dijo Paulo VI— podría hacer usted —añade Paulo— subrayando las palabras-, si pusiera sus grandes dotes *al servicio de la Iglesia*. ¿Al servicio de la Iglesia? Ahora contesto yo con voz suave, sonriendo también: “Santità, iosonogiànel serviziodellachiesa”, “Santidad, yo ya estoy al servicio de la Iglesia”. [...] El papa Montini continua, por supuesto, no es necesario que yo esté de antemano de acuerdo con todo lo que aquí pasa; solo tendría que adaptarme un poco [...] Tras esta audiencia del Papa del año 1965, me encuentro de pronto drásticamente frente a esta cuestión: ¿en realidad, para quien haces tú teología, si es que quieres seguir haciendo teología? Es evidente que mi teología no es para el Papa (y los suyos), a quien mi teología, tal como es, aparentemente ni le gusta ni la quiere. Entonces tiene que ser para los seres humanos que pueden necesitar mi teología [...] Por eso, a partir de entonces,

con mayor determinación aun: teología para los hombres. Sí, este es con plena libertad, mi camino.⁴

Esta larga cita muestra varios asuntos. En principio, es una vía para explicar el porqué hablar de Hans Küng. Aquí empieza su libertad conquistada. Hans Küng es un teólogo que hace del asunto de la libertad —que para él hunde sus raíces en la fe cristiana originaria—, el tema central del cristianismo. Desde ahí lee a la institución eclesial y sus prácticas litúrgicas, pastorales, y académicas. Desde la libertad levanta la voz al analizar los dogmas —como el de la infalibilidad y del culto mariano.

¿Por qué hablar de Hans Küng?

Las razones para hablar de Hans Küng son múltiples. Formado en el corazón de la Iglesia, en la Universidad Gregoriana, y en la Sorbona de París, está destinado, de alguna manera, a prestar un servicio a la Iglesia. La primera ruptura de Küng es justamente respecto a la comprensión del término *iglesia*. Como profesor de Teología fundamental, aquella que busca dar razones de la esperanza y no enseñar a defender la fe como la apologética, sabe que el término Iglesia no se refiere —de manera exclusiva— a la estructura romana, sino a la condición comunitaria de los creyentes en Jesús, que se unen para celebrar y vivir su fe. Entiende que esta claridad le generará conflictos con la jerarquía, pero conocedor del sistema romano, sabe moverse en él, hasta que en 1979, el Vaticano le retira la licencia para enseñar teología católica.

Hans Küng representa un giro en la dogmática, en el cuestionamiento de temas que resultan candentes, para las posiciones tradicionales de la Iglesia romana. Tal es el caso de la dogmática en el asunto de la eclesiología, la mariología, el papel del primado y la doctrina de la infalibilidad, o en asuntos como el tema de la colegialidad de los obispos; en cuestiones de teología pastoral, sobre asuntos como el uso de anticonceptivos y el cuestionamiento a la *Humanae vitae*, o la reforma litúrgica; en la discusión sobre el papel de la mujer en la iglesia, a la que ve como sujeto moral, eclesial y teológico; que tienen un papel protagónico en la predicación de Jesús.

⁴ Küng, Hans. Memorias. Tomo I, *Libertad conquistada*, p. 553.

En asuntos de teología, la *Revista Concilium*,⁵ de la que es fundador en 1965, será un servicio a la Iglesia que busca dialogar desde una lectura de los signos de los tiempos, con los valores evangélicos, en un entorno plural de la experiencia de lo sagrado. Éste es un giro en el modo de hacer teología, desde una perspectiva ecuménica y en ocasiones interreligiosa, lo que contrasta con los modos autorreferenciales de la teología católica conservadora.

Los ejes de reflexión en la obra de Hans Küng

La pretensión de este trabajo no es agotar el análisis de la obra teológica de Hans Küng, por ello se presentan apenas algunos comentarios sobre cinco ejes de la obra de este teólogo: sus discusiones sobre teología sistemática, sus observaciones a la eclesiología, el diálogo que establece con la filosofía, sus preocupaciones por el ecumenismo y su posicionamiento ante la cristología. Para el final se deja un sexto eje que corresponde a sus aportes en torno a la ética mundial.

En cuanto a la teología sistemática, que suele dividirse en teología dogmática y teología moral, se puede decir que se trata de la preocupación principal de Küng. Sus aportes se centran en la teología dogmática, pero tiene acercamientos a la teología moral, de modo particular en *Morir con dignidad*, y en su crítica a *Humanae vitae*. Esta preocupación por la teología dogmática expresa su esfuerzo reflexivo por quitar aquello que ha oscurecido la fe primitiva que opta por la libertad. Por eso, Küng señala constantemente las referencias a la historia. La historia es recuperada constantemente como elemento de contexto que ayuda a explicar las construcciones teológicas y dogmáticas, dejando a la inspiración divina, la génesis de intuiciones creyentes que se arrojan posteriormente con el lenguaje de

⁵ Los fundadores de la *Revista Concilium* son Johann-Baptist Metz, Anton van den Boogaard, Paul Brand, Yves Congar, OP, Hans Kung, Karl Rahner, sj y Edward Schillebeeckx, OP. En la redacción de la revista coinciden desde 1965, año de su fundación, de manera plural católicos y protestantes históricos, y creyentes de confesiones no cristianas que tienen interés en dialogar con el cristianismo, como algunos judíos y musulmanes. Para conocer más de esta revista que marca un hito en la reflexión teológica postconciliar, se puede consultar inicialmente su página web <http://www.concilium.in>

la cultura que les vio nacer. Esto es particularmente claro en su análisis de los dogmas mariológicos, cristológicos y el de la infalibilidad.⁶

En el eje de la teología dogmática, la eclesiología ocupa su mayor tiempo. Uno de los aportes de Küng en este ámbito es la presentación de los paradigmas o modelos de Iglesia que subsisten hasta nuestros días, superpuestos unos sobre otros:

- Paradigma protocristiano-judaico-escatológico
- Paradigma helenístico-bizantino
- Paradigma medieval católico-romano
- Paradigma de la reforma
- Paradigma moderno ilustrado
- Paradigma postmoderno actual

La manera de presentar la historia de la Iglesia, como la historia de los papas, o de las tensiones entre Oriente y Occidente, es puesta en entredicho por Küng que, ofrece una perspectiva distinta para pensar en su autenticidad. Küng señala que en los orígenes de la Iglesia aparecen dos modelos que deben mantenerse en sana tensión: el modelo carismático y el modelo institucional. En este sentido, Küng no rompe con la Iglesia, sino con un modo de entender a la Iglesia que privilegia lo institucional, frente a lo institucional que hay que privilegiar por ser lo más cercano Jesús. Se trata de un distanciamiento del modelo medieval-católico-romano, que tiene su culmen en la definición de la infalibilidad.⁷

Por otra parte, Küng, que ha tenido entre sus amigos de la infancia a protestantes y judíos, se mueve en un sano diálogo con el protestantismo

⁶ En el asunto sobre la virgen María, señala el riesgo de poner por encima de Cristo a María, en una especie de mariolatría. Igualmente hace este señalamiento respecto al papel del Papa como sucesor y vicario de Pedro, y no como vicario de Cristo, rasgo procedente de Inocencio III en el siglo XIII.

⁷ El asunto de la infalibilidad —expresado en la fórmula: *el Papa es infalible cuando habla ex cathedra en materias de fe y costumbres*—, es analizado por Küng en su obra *¿Infalible? Una pregunta*, donde señala que la afirmación fue siempre cuestionada, pero se sostiene bajo la intención de reforzar el primado del Papa sobre otras iglesias, de manera errónea. Por otra parte, los errores históricos de la iglesia y los Papas se convierte en un argumento fuerte que demuestra no la infalibilidad, sino la falibilidad. Para Küng, la fe de la Iglesia requiere de proposiciones que la expliciten, en el sentido de la teología fundamental, y no de planteamientos que la defiendan.

histórico. Su interés en el ecumenismo es tan fuerte, que su tesis doctoral en teología⁸ aborda el tema central que ocasionó la ruptura en la Reforma: la doctrina sobre la justificación. Su último texto *¿Tiene salvación la Iglesia?* es una apretada síntesis de la problemática de la Iglesia católica, donde, recurriendo a la experiencia del médico, realiza un diagnóstico y plantea de nuevo una visión con cierta esperanza. Por supuesto, reconoce las enormes dificultades para avanzar hacia una transformación de la Iglesia, pero se percibe un cierto tono profético: si la Iglesia no cambia, perecerá.

Los acercamientos a la filosofía están a la base de su reflexión ética y teológica, así como respecto al pluralismo religioso. La filosofía en la obra de Küng sigue la tendencia heredada de la academia eclesiástica; aunque hay que reconocerlo, nunca se expresa inadecuadamente de ella, pues es una herramienta de trabajo. El texto más importante es su síntesis sobre la fe y el ateísmo, en el título *¿Existe Dios?*⁹ Aquí, Küng repasa de manera amplia la argumentación sobre Dios. La idea más fuerte de este escrito se encuentra cuando señala que lo que está a la base de nuestras discusiones sobre Dios, son diferentes antropologías, que no acaban de unirse en lo central que es *ser humanos*; una idea que retomará al final del libro *Ser cristiano*¹⁰ con la frase “ser cristiano es ser verdaderamente humano”. Esta base de su antropología teológica, le permite años después encontrar vínculos —y reconocer distancias— con otras tradiciones religiosas, respecto a la idea de Dios y a la percepción sobre el hombre.

Como una concretización de su reflexión eclesiológica, Küng se decanta por el ecumenismo y la búsqueda de unidad de todas las iglesias cristianas. Para ello, plantea que se requieren serios esfuerzos intelectuales para llevar la comprensión de la fe a un ámbito que vaya más allá de la apologética, y se acerque al de la teología fundamental. Una Iglesia que sea más evangélica, en el pensamiento de Küng podrá ser seguramente más católica, en su sentido más estricto, lo que implica poner a cierta distancia la romanidad,¹¹ aunque sin caer en la exclusión de ninguna de las partes.

⁸ La tesis doctoral se publica con el nombre *La justificación. Doctrina de Karl Barth y una interpretación católica*, en 1957 en Editorial Herder, y luego en 1967 en Barcelona.

⁹ *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Se publica en Cristiandad, Madrid, 1979; y después en Trotta, Madrid, 2005.

¹⁰ *Ser cristiano* se publica inicialmente en 1974 y después en 1978 por Cristiandad, Madrid; y después por Trotta, Madrid, 1996.

¹¹ Para profundizar en este asunto, se puede recurrir a *La Iglesia*, publicada inicialmente por Herder, Barcelona, 1984; además al breve texto *La Iglesia católica*, Random House

La cristología es el otro eje de reflexión teológica de Küng. Aquí, su manera de entender a Jesús le lleva a recuperar su dimensión histórica. Las ideas sobre Jesús rescatan por un lado, su dimensión histórica y la perspectiva contextual que aporta una resignificación de la hermenéutica. Es decir, si la propuesta y la fe en Jesús es una propuesta y una fe histórica, Küng señala que es necesario tener esto en cuenta en la cultura del mundo moderno, para evitar anacronismos: el mundo moderno puede tener su propia comprensión de la propuesta de Jesús, siendo fiel a su historia. Al respecto, Küng es criticado por su jesuanismo humanista, que entra en contradicción con la tradición de los concilios cristológicos, al sostener en *Ser cristiano*, que no se puede demostrar la preexistencia ontológica de Jesús, llegando a ser Jesús el más humano de los hombres. Esta observación y la referida a la infalibilidad serán posteriormente la causa de su separación de la cátedra de teología católica.

El concepto de libertad en Hans Küng

Uno de los conceptos más preciados para Küng —si no es que el más importante— es el de libertad junto con el de verdad. No en vano ha titulado al tomo I de sus memorias: *Libertad conquistada* y al tomo II: *Verdad controvertida*. Si bien estos conceptos están a la base del pensamiento de este hombre, es en 1965, diez años después de su ordenación en 1954, que se le presenta la doble disyuntiva en la audiencia con Paulo VI: servicio a la Iglesia entendida como a Roma, o servicio a la humanidad.

Tras esta audiencia del Papa del año 1965, me encuentro de pronto drásticamente frente a esta cuestión: ¿en realidad, para quien haces tú teología, si es que quieres seguir haciendo teología? Es evidente que mi teología no es para el Papa (y los suyos), a quien mi teología, tal como es, aparentemente ni le gusta ni la quiere. Entonces tiene que ser para los seres humanos que pueden necesitar mi teología [...] Por eso, a partir de entonces, con mayor determinación aun: teología para los hombres. Sí, éste es con plena libertad, mi camino.¹²

Mondadori, México, 2007.

¹² Küng, *Memorias. Libertad conquistada*. Tomo 1, Editorial Trotta.

La libertad conquistada está expresada en la distancia con el sistema romano que desea cooptarlo. La verdad controvertida está expresada en el reconocimiento de que lo católico, en su sentido más amplio, está abierto a la humanidad, a otras tradiciones cristianas y religiosas. En esta perspectiva, Küng, antes de ser declarado incompetente para enseñar teología católica, establece una distancia con el sistema romano al que renuncia a servir.

La reacción de la Iglesia será fuerte. Las acusaciones se encuentran ya en 1975, y se reducen a tres cuestiones: a) no asume el dogma de la infalibilidad; b) no asume en su integridad el magisterio de la iglesia; c) plantea que en situaciones extraordinarias, los bautizados laicos pueden celebrar válidamente la eucaristía. Sin embargo, por indicación de Paulo VI no procede el juicio.

Más tarde, en 1979, el 15 de diciembre, la Congregación para la Doctrina de la Fe, por orden de Juan Pablo II, le retira el nombramiento de teólogo católico, por las siguientes razones: a) por difundir como norma de la verdad su propio criterio y no el sentir de la Iglesia; b) no desarrollar sus obras a la luz del magisterio de la iglesia, y c) por señalar que la Eucaristía, al menos en los casos de necesidad, puede ser válidamente consagrada por los bautizados que no son ordenados sacerdotes, lo que no puede conciliarse con la doctrina del Concilio de Letrán IV y el Vaticano II.¹³

Con esto se crea una paradoja: los mismos cargos que Paulo VI no dejó pasar para condenarle, son retomados por Juan Pablo II para condenarle, y se añaden dos comentarios más:

el desprecio del Magisterio de la Iglesia, se encuentran también en otras obras publicadas por él, en detrimento sin duda de varios puntos esenciales de la fe católica (por ejemplo, los relativos a la consustancialidad de Cristo con el Padre y a la Santísima Virgen María), ya que se les atribuye un significado diverso del que les dio y les da la Iglesia.¹⁴

Las reacciones entre el mundo intelectual de la época, y la intervención de la universidad donde Küng es destituido de la cátedra de teología católica, genera que el Vaticano tenga que ceder en parte. Después del conflicto con Roma, por un acuerdo, Hans Küng continúa su trabajo en la Universidad

¹³ Congregación para la doctrina de la Fe. *Declaración sobre algunos puntos de la doctrina teológica del profesor Hans Küng*, 15 de diciembre, 1979.

¹⁴ *Idem*.

de Tübinga, ahora en la cátedra de teología ecuménica, donde perfila el otro componente de su pensamiento. Y, finalmente, después de 72 semestres (1960 a 1995-1996), dicta su conferencia de despedida para abrir el paso a la tercera etapa de su pensamiento: la ética mundial.

Al hacer un recuento de su vida académica señala que su objetivo será “Paz entre las religiones mundiales”, y señala sus distintos encuentros con otras tradiciones: el primero con el judaísmo en su infancia, años después toma conciencia del conflicto que se da cuando aparecen matices de raza y de religión en la segunda guerra mundial. Así reflexiona sobre los mecanismos de la persecución y desprecio que generamos, a la vinculación con el judaísmo. Este análisis le permite retomar en *Ser cristiano* todas las interpe-laciones del judaísmo a la cristología. El segundo encuentro es con el Islam: donde orienta su reflexión a comprender el conflicto que genera el Islam al occidente cristiano, particularmente en términos militares y de identidad. La propuesta inicial está centrada en reconocer los puntos fuertes del islam y sus vínculos con las religiones del libro.

El modo peculiar de pensar la religión de Hans Küng

La gran preocupación de Küng es la relación de la Iglesia con el mundo moderno. Para él, lo importante es la vivencia del espíritu del Concilio, al que da forma en algunos de sus planteamientos y le reconoce insuficiencias a las que llama “las cuestiones no solucionadas”.¹⁵ El control de la natalidad desde la responsabilidad personal, la regulación del problema de los matrimonios mixtos, el celibato de los sacerdotes de la Iglesia latina, la reforma estructural y personal de la Curia romana, la reforma y práctica de la penitencia: confesión, indulgencias, ayunos, reforma de la vestimenta y los títulos de los prelados, intervención de los distritos eclesiásticos correspondientes en los nombramientos de obispos, elección del papa por el sínodo de obispos como instancia más representativa de la Iglesia.

En los documentos del Concilio quedan plasmadas sus siete exigencias que publicó en *Concilio y reunificación*, un texto previo al concilio. Estos

¹⁵ Küng, Memorias 1, *Libertad conquistada*, p. 572.

puntos son: tomar en serio la reforma como acontecimiento religioso; gran valoración de la Biblia en la liturgia, la teología y la vida de la iglesia; hacer realidad un auténtica liturgia popular en la predicación y la eucaristía; tener en cuenta al laicado en la liturgia y la vida de la iglesia; adaptación de la iglesia a las culturas y diálogo con ellas; reforma de la piedad popular; reforma de la Curia.

La propuesta de una ética global

Una imagen metafórica para pensar en la tercera etapa de Küng es la de una escopeta¹⁶ que le caracteriza, aunque sea de manera recortada. Al igual que la escopeta que se apoya al hombro, Küng se sostiene en la fe cristiana católica en su sentido más amplio y abierto; como la escopeta descarga varios tiros a la vez, sus libros son así: un tema que desgrana desde distintas ópticas, y buscando generar vínculos. Se trata de un hombre ligero de equipaje dogmático que mantiene lo esencial, como la escopeta. Pero lo más importante es que si dispara de cerca, pega en el blanco (esto sucedió en su etapa de teólogo católico), y si dispara de lejos, tiene un efecto demoledor.

Así lo expresa en la lección de despedida de la Cátedra en la Universidad de Tubinga.

Ya en mis tiempos de estudiante en Roma tuve ocasión de ocuparme con el dogma supuestamente infalible que sostiene que “Fuera de la Iglesia no hay salvación”, y llegué a la convicción de que hay salvación no sólo fuera de la Iglesia, sino también fuera de la cristiandad. El concilio Vaticano II, en el que me cupo el honor de participar como teólogo conciliar, confirmó oficialmente en 1965 esta convicción, iniciando así un giro sustancial tanto con respecto al judaísmo como

¹⁶ Una escopeta (término de origen italiano: *scioppetto*) es un arma de fuego, de ánima lisa o rayada, de mano, y que se sostiene contra el hombro, diseñada para descargar varios proyectiles (pequeñas balas, municiones conocidas como perdigones) en cada disparo. Se trata de un tipo de arma ligera utilizada sobre todo en caza menor, en particular para aves, conejo, liebre, o en competiciones de tiro al plato. Las escopetas utilizadas en la caza mayor o destinadas a usos de policía o propósitos militares emplean cartuchos con una única posta de punta cónica (cartucho Brenneke) o con perdigones de mayor tamaño. Las escopetas, en combate, al disparar proyectiles múltiples, es decir, una “nube” de perdigones a la vez con cada disparo, permiten acertar con facilidad a corta distancia, aunque sea con parte de los perdigones, siendo un impacto de lleno, demoledor. (cfr. Wik)

al islam y, finalmente, respecto de todas las religiones del mundo. Desde muy pronto he podido mantener diálogos interreligiosos e interculturales en los más diversos países y circunstancias. Así me fui haciendo cada vez más consciente de que este diálogo incluye un aspecto altamente político, que he tratado de condensar en las siguientes frases: no habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones; no habrá paz entre las religiones sin diálogo entre las religiones; no habrá diálogo entre las religiones sin estándares éticos globales; no habrá supervivencia en paz y justicia en nuestro mundo global sin un nuevo paradigma de las relaciones internacionales, fundado en estándares éticos globales.¹⁷

La propuesta de una ética mundial se inscribe en una postura de mínimos, que desde el acuerdo vaya construyendo consensos para incidir en las cuestiones concretas.

Conclusiones

¿Se ha equivocado Hans Küng? El horizonte de su pensamiento ha sido la teología fundamental, las razones para esperar y creer; por eso no es un cínico de la religión.¹⁸ El núcleo de su teología es la justificación de Dios, no sólo como gracia, sino como llamada existencial a confiar siempre en Dios.¹⁹ De ahí deviene su postura de libertad ante todo. Las cinco dimensiones de su pensamiento surgen de esta convicción: un posicionamiento crítico de los hombres y mujeres cristianos en este mundo; una identidad cristiana a la luz de la conciencia de los datos históricos, una liberación de los católicos para la verdadera catolicidad; una reconciliación ecuménica entre las iglesias cristianas; una existencia dialógica con las religiones no cristianas.

La respuesta a la pregunta ¿se ha equivocado Küng? no depende sólo de lo que ha dicho, hecho o escrito, sino desde dónde se le juzgue. Paulo VI, al parecer, comprendió —aunque no apoyó— su pensamiento; Juan Pablo II por las mismas razones y hechos, lo condenó. Benedicto XVI, más allá de un encuentro e intercambio de textos, no pareció tomarle en cuenta. Finalmen-

¹⁷ <http://www.comayala.es/Articulos/hanskung/hanskung.htm>. Consultado el 22 de octubre 2013.

¹⁸ Jens, Walter y Karl-Josef Kuschel, *Teología en libertad, diálogo con Hans Küng*. Editorial Trotta, Valladolid, 1998, p. 17.

¹⁹ *Idem*, p. 18.

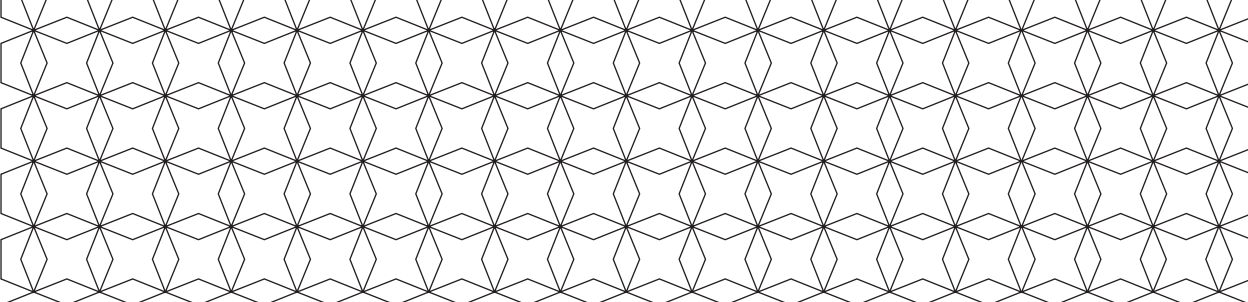
te, esto —si analizamos las ideas de Küng— no le interesa, porque en 1965, frente a Paulo VI entendió que su teología era un servicio para los hombres.

De cualquier manera, la palabra de Küng, aun en 2013, sigue inquietando a la Iglesia. Ya en 2010 escribió una carta abierta a los obispos del mundo en que señalaba las urgencias, la necesidad de la reconciliación con otros creyentes y culturas, la recuperación del sentido del Concilio Vaticano II, los riesgos de una visión ultraconservadora, y el papel de la Curia Romana. Frente a esto propone seis líneas de acción: No callar antelas irregularidades; acometer reformas; actuar colegiadamente; actuar sabiendo que la obediencia ilimitada sólo se debe a Dios; aspirar a soluciones regionales y exigir un concilio. La gran apuesta de Küng es la revaloración de la autoridad episcopal.²⁰

Algunas de las obras de Hans Küng son las siguientes: *Lo que yo creo* (2011), *Verdad controvertida. Memorias II* (2009), *Música y religión. Mozart, Wagner y Bruckner* (2008), *Ética Mundial en América Latina* (2008), *El principio de todas las cosas. Ciencia y religión* (2005), *El islam. Historia, presente, futuro* (2004), *Libertad conquistada. Memorias I* (2002), *La mujer en el cristianismo* (2002), *Una ética mundial para la economía y la política* (1999) y *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología* (1995).

Bibliografía

- KÜNG, HANS (2007). *La Iglesia católica*. México: Random House Mondadori.
- _____. *MEMORIAS. LIBERTAD CONQUISTADA. TOMO 1*. México: Editorial Trotta.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE (1979). *Declaración sobre algunos puntos de la doctrina teológica del profesor Hans Küng*, 15 de diciembre.
- JENS, WALTER Y KARL-JOSEF KUSCHEL (1998). *Teología en libertad, diálogo con Hans Küng*. Valladolid: Editorial Trotta.



La honestidad teológica del creyente Leonardo Boff

FERNANDO BALTAZAR SALDAÑA

Introducción

La teología, para ser tal, necesita y presupone la fe de quien la ejerce, porque es la fe de quien ama saber y de quien está dispuesto a considerarla en estado de ciencia (Clodovis Boff, 2001). La honestidad teológica de Leonardo Boff como forma de vida hay que situarla desde lo que Luis Martínez Fernández (1998) llama antropología para llegar a Dios, en la que internamente la teología se desplaza de la trascendencia a la encarnación (Libanio y Murad: 1996). La fe del creyente Leonardo se pronuncia en su aportación teológica; pedirle que silenciara su teología fue tanto como pedirle que lo hiciera con su fe. Eso habría sido, no sólo, la mayor deshonestidad para consigo mismo, también lo sería con todos los que en él encontraron la voz que clamaba justicia y respeto a su dignidad. El creyente no pudo traicionar la misión del teólogo Leonardo Boff y decidió realizar para sí mismo un homenaje de honestidad existencial con talante liberador.

Genézio Darci Boff nació el 14 de diciembre de 1938, al sur de Brasil en Concórdia, capital de Sadia, estado de Santa Catarina. Sus padres Mansueto Boff y Regina Fontana tuvieron una evidente y notable influencia en la estructuración originaria de la fe y de la honestidad conformadora de la integridad del creyente Genézio, quien es el mayor de once hermanos.

En 1950 entra al seminario menor de los franciscanos a la edad de los once años. El noviciado lo realiza en 1958 profesando por primera vez como religioso, motivo por el que cambia el nombre de Genézio por el de Leonardo. Inicia sus estudios de filosofía en 1960 culminando su formación inicial egresando de la franciscana Facultad de Teología en Petrópolis en 1965.

Viaja a Múnich para completar sus estudios doctorales en Teología Sistemática hasta 1970. Leonardo ya tiene 32 años. Ese año regresa a Brasil para encontrarse con una América Latina que viene retando el ser y el quehacer de la Iglesia desde los multicontextos permeados de una pobreza galopante, esquemas de violencia políticamente calculados por los regímenes militares (1973) y manifestaciones de “eco-cidios” por motivos mercantiles que difícilmente se podían ignorar. Le consterna la descomposición del tejido social brasileño, especialmente vivido por él en las favelas y periferias de las más importantes ciudades y comunidades rurales del país.

Era difícil para el autor de la tesis doctoral: *La Iglesia como sacramento en el horizonte de la experiencia del mundo* (Vázquez Carballo: 2010), no conectarse con el movimiento social, educativo, filosófico y teológico-pastoral que empujaba a las jóvenes generaciones a plantearse nuevos paradigmas, para hacerle frente a la realidad que los interpelaba y que les urgía posicionamientos claros, con riguroso sustento y dialogante con la fe vivida en comunidades de creyentes concretos. El aprendiz de teología estaba listo para transformarse en y desde la realidad pastoral en el teólogo que es hoy en día.

Teólogo del disenso

Leonardo Boff hizo suyo el ADN de la teología del Concilio Vaticano II, asumiendo hasta sus últimas implicaciones el momento del Espíritu manifestado en *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*, así como los posicionamientos de la CELAM, especialmente de Medellín en 1968 y Puebla en 1979. Hoy sabemos, por el mismo Boff, el proceso de conversión —que vivió con mucho dolor— en todos los sentidos, en donde la metanoia teológica a la que se vio sometido lo llevó a reformular los posicionamientos formales que fue manifestando en todos sus escritos.

Entre las primeras señales que va a recibir por ser considerado entre los teólogos del “disenso”, se le van a presentar recién publicado su texto de

Jesús Cristo Libertador en 1972, que muchos considerarán una cristología con impronta socioliberadora matizada desde las realidades de América Latina. Boff sostendrá que su reflexión cristológica no podía ser de otra manera, y que vino a representar su posicionamiento personal, en su hasta entonces definitiva opción como creyente y como teólogo, por los pobres desde su seguimiento de un Jesús Cristo, que sale en busca de los des-esperanzados, para ofertarles una experiencia concreta de liberación y respeto por la dignidad humana. *Jesús Cristo Libertador* se tiene a él mismo como su primer destinatario y se puede considerar hoy, después de varias décadas, el núcleo de lo que permitirá entender los ejes programáticos y criteriológicos de la fe del creyente y teólogo Leonardo Boff (Vázquez Carballo, 2010).

En 1973, el décimo capítulo de su *Cristología*, habría provocado reacciones de inconformidad por ser considerado una versión contraria a lo afirmado por los pronunciamientos de Calcedonia, en donde los temas de la conciencia de Jesús, y su posición ante su propia muerte y resurrección, traicionaban la “ortodoxia” cristológica de todos los tiempos, surgida del paradigma teológico de que la sabiduría sólo viene de Dios. Efectivamente, con *Jesús Cristo Libertador*, Leonardo Boff junto con otros contribuirá al reconocimiento de la aparición de una teología de “tercera vía” de la que él formara parte muy activa y fructífera (Martínez, 1998). Para 1975, el teólogo recibe las primeras cartas dirigidas por la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Silencio obsequioso

En 1984, *Iglesia: carisma y poder* será la publicación que lo pondrá bajo la inédita mirada estricta del entonces cardenal Ratzinger, quien al frente de la Congregación para la Doctrina de la Fe le pedirá que asuma el “silencio obsequioso” para rectificar sobre sus afirmaciones que desde la opinión del Vaticano, eran a todas luces atentatorias contra la institución jerárquica a la que le debía respeto, por ser la embajadora de la única verdad sobre la fe cristiana. Lejos ya de la relación tutorial que existía entre el profesor Ratzinger y el teólogo Leonardo Boff, cuando el primero le apoyó financieramente para la publicación de su tesis doctoral, el segundo asumió la disposición, no sin mucho dolor y desasosiego, en medio de varios en-

cuentros entre ambos personajes. En este periodo, bajo el pontificado de Juan Pablo II, él no será el único que será llamado a justificar sus posturas en lo que hasta entonces se pondría en la palestra internacional, no sólo al teólogo brasileño, sino a todos aquellos que tuvieran que ver con la intempestiva, inquietante y contundente teología de la liberación, primavera para muchos, tarde de granizada para otros. El silencio del disidente se concretó el 8 de mayo de 1985.

Ante la presión contundente, fraterna y solidaria de muchos sectores dentro y fuera de la Iglesia, Juan Pablo II pidió levantar el silencio que le fue impuesto observar al teólogo franciscano un mes antes de la fecha establecida por la Congregación precedida por Ratzinger. Los encuentros fueron seguidos por la prensa internacional especializada y no especializada, porque dio mucho de qué hablar esta experiencia, que para Leonardo fueron momentos difíciles porque ese silencio era un atentado a lo más profundo de su conciencia como creyente y teólogo, fue su anochecer que encontrará la luz en la fiesta pascual de abril de 1986.

La tensión entre el cardenal Ratzinger y el teólogo brasileño, se retomará tras la publicación dada el 24 de marzo de 1990 de la *Instrucción Donum Veritatis: sobre la vocación eclesial del teólogo*. Leonardo Boff pronunciará su posición teológica publicando el libro *La misión del teólogo en la Iglesia* (Boff, 1991), en donde quedarán plasmados sus profundos y epistémicos desacuerdos. Que tendrá su expresión más radical en la salida de Fray Leonardo, de la Orden Franciscana y del ministerio sacerdotal en 1992, generando posiciones encontradas, no sólo entre ambos personajes, sino al interior del catolicismo en todo el mundo. Contraerá matrimonio con Marcia Miranda en 1993, quien ya tenía seis hijos. Ellos se conocieron años atrás en el apostolado de las favelas.

Leonardo Boff es un teólogo que escribe y publica con frecuencia, basta con acercarse a su actividad editorial que lo coloca como un autor que ha escrito alrededor de 60 libros y una gran cantidad de artículos que hoy pueden ser consultados en su totalidad en dos sitios de internet, en donde se puede comprobar la gran pastoral que mantiene mediante sus reflexiones por escrito que comparte con la comunidad y con las diferentes redes sociales que se pueden conectar con su obra. Varios de sus libros han hecho época en diversas décadas, sobre todo en los estudiantados de teología en donde sus obras son regularmente citadas y utilizadas como libros de texto.

Pensamiento europeo- latinoamericano

Ratzinger, como prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, conoce el vasto y fecundo movimiento europeo-latinoamericano que se ha estado gestando y que convoca a una gran cantidad de personalidades no sólo del ámbito de la teología, sino también de escenarios afines como la psicología social de Martín Baró; la pedagogía liberadora de Paulo Freire; la filosofía liberadora de Enrique Dussel; la literatura contestataria de Eduardo Galeano y el *boom* latinoamericano representado por plumas como la de Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez, Mario Vargas Llosa, Julio Cortázar, Pablo Neruda; y el notable movimiento de música llamada de ‘protesta’ con Nacha Guevara, Mercedes Sosa, Violeta Parra, Víctor Jara, entre tantos otros que compartían un fuerte contenido reivindicativo a nivel sociopolítico y cultural. América Latina estaba decidida a ponerse en el mapa mundial y pronunciarse desde la periferia teológica, intelectual, política, económica, artística y cultural para hacer sus respectivas aportaciones.

En teología, como dirá Luis Martínez Fernández (1998), se manifiesta la teología de la liberación como la hija emancipada del mestizaje teológico de Europa en Latinoamérica en donde aparecen teólogos como Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, John Sobrino, Alves, H. Assmann, J. C. Scannone, entre otros.

“Caminar” la vida del creyente Genézio Darci Boff es una condición imprescindible para entender al teólogo Leonardo Boff, uno no existe sin el otro, es decir, él mismo representa como los profetas elegidos en el Antiguo Testamento, la versión “didáctica” existencializada en la biografía del elegido, de lo que pretendía Dios que el pueblo entendiera. Leonardo Boff es llamado a ser el mistagogo de la liberación, de manera que irá aprendiendo el “decir liberador” de Dios, para que en su propia historia confirme a sus hermanos en la fe. Habrá de ser un gran traductor de la pedagogía de la fe que, partiendo de la vida concreta y desde todo su entramado humano, desentrañe lo que corresponde al proyecto salvífico liberador del Padre-Madre, que llama a todos los seres humanos a dignificarse.

La fe honesta de Genézio Darci le dará paso al teólogo Leonardo, de manera que aprenda en su propia realidad individual, a honrar la imagen que es de Dios y a realizar la tarea de asemejarse a él en dignidad y libertad. Leonardo habrá de aprender en su propio proceso de vida, pasión, muerte

y resurrección, a seguir al Maestro adonde sea que Él lo llame, y se dirija adonde sea que Él lo envíe.

Leonardo Boff, no con poco dolor y sufrimiento, durante el año que duró el silencio no voluntario al que fue sometido, se convirtió en sacramento del “silencio elocuente” de Dios, porque Dios, incluso cuando guarda silencio, no deja de comunicarse, porque en su silencio no hay esterilidad ni ausencia de sentido. Con Leonardo Boff aprendimos que el silencio elocuente es una competencia teológica imprescindible en la inteligencia social e intersubjetiva de quien pretende hacer de la teología su vida.

En la más elemental moral de la alteridad, se sabe que la autenticidad y la manipulación son los polos a los que la persona humana se ve constantemente convocado. En la trayectoria pastoral de Leonardo Boff es posible visualizar que la fidelidad al proyecto de vida, que se trazó de manera honesta y en constante dinamismo, es una realidad que no cualquier persona logra. El gran miedo de Ratzinger, seguro del enorme talento del joven teólogo brasileño, fue el que degenerara en un portentoso manipulador, y le puso una camisa de “fuerza”, que lo único que logró fue fortalecer al creyente en la fe y al teólogo en su misión evangélica liberadora.

Conclusiones

El creyente teólogo se confirmó en la autenticidad y emprendió su oposición radical a cualquier forma de manipulación, viniera de donde fuere. En esto consistió su principal y verdadero disenso. La honestidad teológica del creyente Leonardo Boff fue para con el evangelio de Jesús Cristo Libertador, mismo que le impedía, y le frena aún, caer en la soberbia de considerar que en la catolicidad de su fe, se encierra la verdad con mayúscula, y que en nombre de ella someta a sus hermanos. Porque no hay peor manipulación que aquella que se hace en nombre de Dios (Benedicto XVI).

La vocación eclesial del teólogo y la misión del teólogo en la Iglesia se convirtieron ya en patrimonio para el estudio por parte de las generaciones contemporáneas sobre la teoría del disenso desde la perspectiva del magisterio institución y de la teología pastoral desde su praxis. Hasta en esto Leonardo Boff es y seguirá siendo un teólogo del disenso, siempre y cuando la antítesis sea una referencia que se oponga al proyecto salvífico liberador

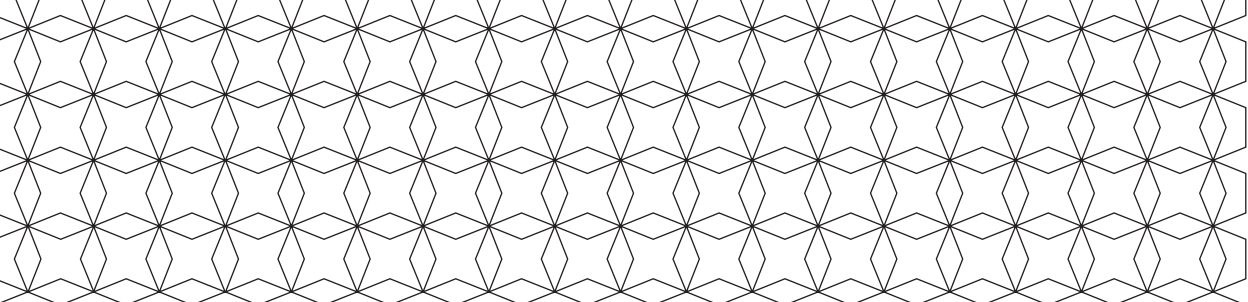
del Jesús del Evangelio, especialmente en los contextos de mayor pobreza y atentadores contra la madre tierra.

Al final del proceso, Benedicto XVI, al igual que en su momento hiciera Leonardo Boff, citando uno de los poemas de Dietrich Bonhoeffer, cuando dice que los cristianos son los que se mantienen con Dios en la Pasión, el papa, en un sorprendente paralelismo, dijo en su discurso en el que anunciaba su renuncia: No abandono la cruz, sino que permanezco de una manera nueva ante Cristo Crucificado (13 de febrero de 2013).

La honestidad teológica del creyente Leonardo Boff, la tiene ya desde hace muchos años, de una manera nueva ante el Cristo Crucificado. El 2013 puede ser otra ocasión para que el papa emérito, en su última etapa de camino hacia el Padre, se vuelva a encontrar con el teólogo brasileño a compartir en la reconciliación lo mucho que éste sabe sobre silencio, oración y de rutas alternas para subir a la montaña de la liberación.

Bibliografía

- BOFF, LEONARDO (1991). *La misión del teólogo en la Iglesia*. España: Verbo Divino.
- CLODOVIS BOFF (2001). *Teoría del método teológico: Versión didáctica*. México: Editorial Dabar.
- LIBANIO, J. B. Y MURAD, A. (1996). *Introducción a la teología: perfiles, enfoques, tareas*. México: Editorial Dabar.
- MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, L. (1998). *Los caminos de la teología: Historia del método teológico*. España: Editorial BAC.
- VÁZQUEZ CARBALLO, J.M. (2010). *Leonardo Boff*. Recuperado de <http://www.unican.es/NR/rdonlyres/015EFEB-4D12-4E79-BC06-9631B6A05A7D/79351/LBoff23defebrero.pdf>



La humanización de Dios, según José María Castillo

JUAN DIEGO ORTIZ ACOSTA

Introducción

En este ensayo daremos cuenta del pensamiento del teólogo español José María Castillo, quien en 2007 dejó de ser jesuita pero no sacerdote. Las reflexiones sobre su producción teológica para este trabajo están centradas en el libro publicado en 2009 que se titula *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*, texto a partir del cual conoceremos algunas de sus posturas y daremos a conocer su trayectoria crítica dentro del catolicismo. Pero también conoceremos su teología por medio de otros artículos que han sido publicados en los últimos años, entre ellos, su discurso en el homenaje *honoris causa* del que fue objeto en 2011 en la Universidad de Granada, España.

Pero antes es preciso adelantar quién es este religioso y polémico escritor, quien, por cierto, ha publicado más de 40 libros, de los cuales destacamos: *Cómo ser cristiano* (vol. 1 y 2, 1995), *Los pobres y la teología*, *Qué queda de la Teología de la Liberación* (1998), *Escuchar lo que dicen los pobres a la Iglesia* (1999), *La ética de Cristo* (2005), *Espiritualidad para insatisfechos* (2008) y *La humanización de Dios. Ensayo de cristología* (2009).

José María Castillo nació en 1929 en Puebla de Don Fabrique (Granada), España, fue jesuita por más de 50 años hasta que renunció a la Compañía de Jesús en 2007 por las presiones ejercidas desde la Conferencia Episcopal

Española. Se le considera un teólogo de la liberación y un crítico de las estructuras eclesiales, quien a través de su obra publicada manifiesta una visión heterodoxa de la doctrina y una posición alternativa sobre el papel que debe jugar la Iglesia en estos momentos.

En 1988, Castillo fue sancionado por el Vaticano junto con otro jesuita, el teólogo Juan Antonio Estrada, con la retirada de la *venia docendi* para poder dar clases en la Facultad de Teología de Granada, proceso en el que estuvieron involucrados los obispos españoles y el ahora papa emérito Benedicto XVI. La *venia docendi* es una autorización académica de corte administrativo por la que se autoriza el ejercicio de la docencia a los profesores.

La sanción se convirtió finalmente en un medio por el cual Castillo y Estrada alcanzaron el estrellato en el ámbito teológico, ya que a partir de entonces sus obras han despertado un interés internacional y se sumaron así a otros teólogos y sacerdotes que también fueron cuestionados por alejarse de los dogmas oficiales de la Iglesia católica.

Castillo es doctor en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma, ha sido profesor invitado en la misma Universidad, así como en la Universidad de Comillas (Madrid) y en la Universidad Centroamericana (UCA) de San Salvador. En mayo de 2011 fue investido como doctor *honoris causa* por la Universidad de Granada, reconocimiento que se le otorgó a pesar de que la jerarquía católica lo obligó a abandonar la docencia.

Es fundador y miembro de la Junta de Gobierno de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII. En la actualidad escribe en su blog electrónico conocido como *Teología sin censura*, donde trata una diversidad de temas contemporáneos. Con la renuncia a la Compañía de Jesús, Castillo ya no depende de ningún obispo, por lo que ganó independencia y una mayor libertad para hacer teología católica, pero una teología no ortodoxa que cuestiona varias de las verdades dogmáticas, pero sobre todo la forma de ser iglesia del catolicismo. Con estos breves antecedentes conozcamos parte de su pensamiento.

"Dios se encarnó... Dios se humanizó"

El libro *La humanización de Dios. Ensayo de cristología* es una auténtica controversia a las formas dogmáticas bajo las cuales se ha enseñado y comprendido el cristianismo, por eso, en la actualidad la obra contribuye al

enriquecimiento del tema de cómo entender la encarnación de Cristo, según está escrito en el Nuevo Testamento.

En el desarrollo del texto, el autor señala que decir “Dios se encarnó es lo mismo que decir Dios se humanizó”, lo que lo lleva a interpretar que el punto de encuentro con Dios no fue lo divino, sino lo humano. En otras palabras, refiere que es en lo humano donde encontramos lo divino. A partir de lo anterior, se plantea una pregunta clave ¿Cristo vino a salvarnos del pecado para divinizarlos o, más bien, vino a liberarnos de nuestra deshumanización? Ante lo cual responde diciendo que “en Jesús descubrimos que la humanización de Dios trasciende lo humano porque supera y elimina cualquier signo o forma de deshumanización”. Entendiendo que la trascendencia de lo humano es esencialmente la superación de lo inhumano, según el libro.

Como se puede apreciar, Castillo habla de lo humano y lo inhumano, y plantea que no debemos idealizar lo humano porque eso nos puede llevar a una idea falsa de la persona, esto porque lo humano está asociado también a lo inhumano y la historia ha sido un fiel reflejo de una infinidad de maldades inhumanas. Por tanto, la cuestión central que todos tenemos en la vida, según el autor, “es superar la deshumanización que todos llevamos inscrita en lo más profundo de nuestro ser”. En este sentido, “la humanización de Dios manifiesta en Jesús, significa lo más humano de los seres humanos”, toda vez que sus dichos y actos representaron los valores constitutivos del bien, la bondad y lo justo, por lo que se convierte en un camino por el cual se puede ir alcanzando lo humano de la persona.

Lo que Castillo destaca de los relatos evangélicos es que Jesús fue un testimonio a favor de la salud, la alimentación, las relaciones humanas y la libertad de las personas, argumentos fundamentales con los que Jesús demostró que Dios se identifica y se funde con lo humano, más no con lo inhumano. Así responde a la interrogante planteada líneas arriba, en el sentido de que Cristo vino a liberarnos de nuestra deshumanización, mas no a salvarnos del pecado para divinizarlos. O visto de otra manera, lo divino se puede alcanzar a través de lo humano, como lo expresa el autor.

Una conclusión fuera de toda ortodoxia que se hace en la obra, es que al Dios de Jesús se le encuentra, ante todo, en lo laico, no en lo sagrado, en lo religioso o en lo espiritual. Aunque se reconoce que lo sagrado, lo religioso y lo espiritual son “medios aceptables para encontrar a Dios en la medida, y sólo en la medida, en que nos humanizan, es decir, nos hacen coincidir con

aquello en lo que todos los seres humanos somos iguales y, por tanto, nos llevan a identificarnos con aquello en lo que todos coincidimos”.

De todo lo anterior, en el libro se plantea una propuesta: comprender la finalidad del cristianismo y sus instituciones a partir de la humanización de las personas, mas no a partir de la santificación de los fieles. Se sugiere que debe prevalecer “lo horizontal sobre lo vertical”. Castillo indica que si los creyentes en Jesús toman en serio las categorías de imitación y seguimiento, “la imitación de Dios y el seguimiento de Jesús sólo se puede realizar en lo horizontal de este mundo, con el que Dios se ha unido y se ha fundido, y en el que nació, vivió y murió Jesús”.

Con estas interpretaciones fuera de toda ortodoxia, el teólogo José María Castillo se atreve a pensar en libertad para demostrar que existen otras vías de comprensión de los mitos, la doctrina y las verdades absolutas del catolicismo, ya que como dice, lo que se enseña en la iglesia fue decidido en tiempos del imperio romano y en la Edad Media, porque así se respondía a intereses creados no necesariamente religiosos.

Castillo ve así una consecuencia de la cristología dogmatizada, que los creyentes terminan por ver a Jesús más como un Dios que como una persona, “por lo que le dan más importancia a lo celestial que a lo terrenal, aprecian más el espíritu que la carne, valoran más el amor a Dios que el amor a los seres humanos, sienten más respeto por lo sagrado que por lo profano, luchan con más ardor por presuntos derechos divinos que por los derechos humanos”.

Como se ve, las consecuencias cambian dependiendo de cómo se interpretan los textos bíblicos, de ahí que hacer teología desde la libertad tiene su relevancia ya que se abren caminos de comprensión y se construye una nueva teología que puede enriquecer la cristología, razón por la cual nuestro autor decidió pensar desde fuera de las instituciones religiosas, con la idea que seguirá siendo blanco de fuertes críticas pero también de importantes reconocimientos que lo sitúan en la alternativa teológica.

“Otra manera de entender y vivir la religión”

En su discurso del 13 de mayo del 2011, cuando recibió el doctorado *honoris causa* por la Universidad de Granada, Castillo se planteó una pregunta central que trató de responder a través de su largo discurso: ¿Qué teología puede ser

interlocutora de la cultura de nuestros días? ¿Cómo presentar un paradigma dotado de racionalidad y coherencia para establecer puentes con la modernidad?

Una primera respuesta que expone en su discurso es cuando afirma “que lo central y concluyente de la religión no es la fe, sino la ética. Con lo cual no pretendo decir que la fe se opone a la ética. Lo que quiero afirmar es que la ética es la realización fundamental y definitiva de la fe. Como afirmo igualmente que lo determinante de la religión (tal como la presenta el Evangelio) no es lo sagrado, sino lo profano. Y por eso también, lo determinante de la religión de Jesús no es lo religioso, sino lo laico”.

He aquí una inversión de orden teológica que indica otra manera de entender y vivir la religión: ética, profanidad y laicidad por sobre fe, sacralidad y religiosidad. Castillo vuelve a insistir en que la humanización de Dios a través de Jesús de Nazaret, supone este giro en la comprensión de lo religioso, como también supone que el proyecto cristiano no puede ser un proyecto de divinización, sino un proyecto de humanización.

Esta línea argumentativa lleva al autor a plantear que el cristianismo es ante todo un movimiento no-religioso, es decir, que al cristianismo no le ha hecho bien asumirse como religión, ya que las religiones con todo lo que tienen de bueno también han dividido a los individuos y los grupos humanos, pero a su vez han generado violencia entre las sociedades y las culturas, lo cual tiene un contrasentido a lo que testimonió Jesús por medio de su encarnación. “Por eso, yo no puedo entender a Jesús como fundador de una religión que desencadena los conflictos, persecuciones, condenas y sufrimientos que históricamente ha provocado el cristianismo. Todo lo contrario: mi convicción más firme es que Jesús está, no sólo por encima, sino sobre todo está en contra de todas esas atrocidades y de las condiciones que las han hecho posibles, las han justificado y las han fomentado”.

En su discurso en la Universidad de Granada, José María Castillo va más allá y expone una cuestión igual de relevante, que Jesús es patrimonio de la humanidad y, por tanto, está más allá del cristianismo como religión. “En realidad, lo que tendría que haber hecho la Iglesia es tener la libertad, el coraje y la honestidad de presentar a Jesús como la realización plena de lo más profundamente humano, de lo plenamente humano, de lo mínimamente humano, de aquello que, por encima de culturas, tradiciones, costumbres y creencias religiosas, constituye el logro de los anhelos de humanidad y de ultimidad que todos llevamos inscritos en lo más básico de nuestro ser”.

Lo anterior es igualmente radical en relación a todo lo que se ha expresado en estas líneas, decir que el cristianismo es ante todo un movimiento no-religioso también tiene sus consecuencias, y una que se puede leer de esta postura, es que el seguimiento a Jesús para que pueda ser más auténtico debería prescindir de instituciones, mitos y ritos religiosos, y hacer un seguimiento a través de la puesta en práctica de los principios y valores que predicó. Pero una praxis cotidiana desde lo humano y lo profano de la sociedad, una praxis que enriquezca las relaciones humanas y que no esté condicionada por las recompensas o premios divinos.

Al final de su discurso como homenajeado en la Universidad de Granada, Castillo indicó que la crisis de fe que vive la sociedad contemporánea es un problema “estrictamente teológico”. Enfatizó que “es la teoría sobre Dios lo que falla. Y entonces lo que ocurre es que, de una equivocada teología sobre Dios, se pueden (y se suelen) sacar consecuencias desastrosas, para las personas, para las instituciones y para la sociedad. Si estoy en lo cierto —según lo que he intentado explicar en mi discurso—, a Dios no lo encontramos en un “Tú” trascendente, que se nos impone desde un poder inapelable. Ya he dicho que esa representación de Dios está en la base y es la explicación de la actual crisis de fe”.

Como parte del conocimiento que estamos teniendo sobre el pensamiento de José María Castillo, es pertinente dar a conocer lo que opinó el teólogo Juan Antonio Estrada en el contexto del *honoris causa* al propio Castillo. Para este jesuita y sacerdote sancionado con la retirada de la *venia docendi*, “en la historia del cristianismo siempre ha habido dos corrientes teológicas, la de los innovadores, que buscaban nuevos caminos, y los que insistían en conservar la tradición dominante. Es evidente que la jerarquía prefiere a los segundos y los protege, mientras que desconfía del que busca cambios, mucho más si critica lo existente” (donde ubica a Castillo).

Estrada recuerda con acierto que la historia del catolicismo evidencia su tesis sobre la existencia de oposiciones al cambio en la Iglesia, y refiere que esto se ha dado desde siglos atrás, incluido el siglo xx, donde en la década de los cincuenta “un gran número de teólogos fueron criticados, condenados y destituidos (Teilhard de Chardin, K. Rahner, Jungmann, Danielou, De Lubac, Congar, Chenu, Schillebeeckx, etc.)”, pero que al paso de los años se hicieron más famosos y prestigiados, con el reconocimiento de la misma jerarquía católica y los papas en turno, a pesar de que antes se les había rechazado.

Para Estrada, “buscar nuevos caminos es arriesgado y lógicamente, hay aciertos y equivocaciones, pero sólo así avanza el pensamiento. Los integristas siempre los rechazan, porque tienden a doctrinas estáticas e inmutables, a costa de la historia y de la evolución”. En esto tiene razón, ya que las sociedades contemporáneas están cambiando aceleradamente y sus culturas se transforman dando paso a nuevas formas de comprender y asimilar la vida. Por eso, los intentos por renovar al catolicismo tienen una validez no sólo teológica y epistemológica, ya que es imprescindible que se generen nuevas aristas de interpretación y nuevos conocimientos con las consecuencias que ello supone.

Para finalizar, traemos a estas líneas una serie de consideraciones de Castillo sobre los obispos, reflexiones que publicó en *Teología sin censura* en agosto del 2013. En su trabajo titulado “Necesitamos otros obispos”, indica que del siglo III al V, los cristianos elegían a sus obispos a través de consultas a las comunidades creyentes, para ello refiere que el papa Celestino sostuvo esa disciplina eclesiástica cuando escribió lo siguiente: “no se imponga ningún obispo a los que no lo aceptan. Se requiere el consentimiento del clero, del pueblo y de los ordenados”.

Con lo anterior, dice que hoy se vive una realidad contraria, ya que ahora los obispos son designados “mediante consultas secretas que gestiona el Nuncio papal en cada país... una gestión que se lleva tan en secreto, que se amenaza con excomunión a quien revele el contenido de la consulta. De esta manera se anula toda posible participación del pueblo creyente en la designación de sus obispos. De lo cual se sigue una consecuencia determinante en la vida y el gobierno de la Iglesia: cada obispo sabe muy bien que su futuro no depende de la aceptación de sus feligreses, sino de la sumisión al Vaticano. Lo que es tanto como decir que la Iglesia funciona como le conviene a la Curia Vaticana, no como lo necesitan los ciudadanos, especialmente los que tienen creencias religiosas”.

Conclusiones

José María Castillo es, sin duda, un teólogo renovador, o bien, un teólogo progresista como muchos gustan referirse a este sacerdote exjesuita. Se puede afirmar que como pensador católico le apuesta a la realización de

profundos cambios en la Iglesia y en la teología cristiana. Sabe que la existencia y sentido de ser de la misma institución dependerá de las transformaciones que vaya teniendo y de su capacidad para comprender el mundo moderno. Castillo es otro más de los teólogos que no son bien vistos por las altas esferas eclesiales del Vaticano, sus posturas irritan al alto clero al considerar que atenta contra la pureza de la doctrina y las verdades absolutas del catolicismo.

Este teólogo ha sido radical en su teología y en su pertenencia a la Compañía de Jesús, pero a su vez ha sido congruente con su forma de pensar. Ese rompimiento con los jesuitas y el episcopado español no fue sólo institucional sino también doctrinal, lo que lo ha llevado a explorar otras concepciones que lo sitúan en la crítica pero también en la propuesta teológica, lo que, sin duda, ha refrescado y enriquecido el pensamiento cristiano.

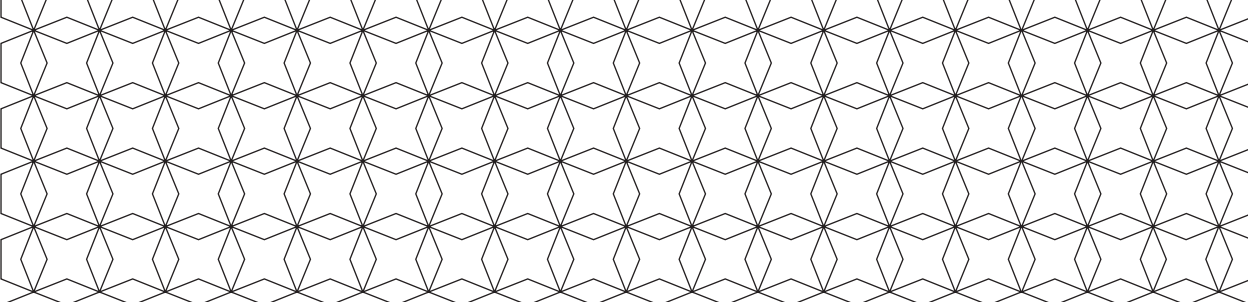
Falta saber cuál será la relación que sostendrá el papa Francisco con este tipo de teólogos disidentes. ¿Habrá acercamiento, escucha, comprensión, reconciliación? Nadie lo sabe, pero por el discurso y los aires renovadores del papa argentino, no es descartable que puedan darse acercamientos amistosos que permitan diálogos fructíferos entre la teología oficial y la teología progresista. Por el momento, Castillo se ha estado refiriendo al papa Francisco de muy buena manera a través de su blog, lo que supone que ve esperanzas de cambio en el nuevo jefe de la Iglesia católica, el cual puede empujar esas transformaciones que pueden hacer sobrevivir a la iglesia en este mundo tan cambiante y con serias amenazas de autodestrucción.

Bibliografía

- BLOG DE TROTTA (2013). Editorial Trotta. Dirección electrónica: http://www.trotta.es/pagina.php?cs_id_pagina=15&cs_id_contenido=10622
- CASTILLO, JOSÉ MARÍA (2009). *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- CASTILLO, JOSÉ MARÍA (2013). Necesitamos otros obispos. En el blog *Teología sin censura*. Dirección electrónica: <http://blogs.periodistadigital.com/teologia-sin-censura.php/2013/08/06/necesitamos-otros-obispos>

ESTRADA, JUAN ANTONIO (2011). Universidad, religión y honores. En *Atrio portal virtual*. Dirección electrónica: <http://www.atrío.org/acerca-de/>

SEQUEIROS, LEANDRO (2011). La universidad reconoce la obra teológica de José María Castillo. En *Tendencias de las religiones*, revista electrónica de ciencia, tecnología, sociedad y cultura. Dirección electrónica: <http://www.tendencias21.net/La-universidad-reconoce-la-obra-teologica-de-Jose-Maria->



Andrés Torres Queiruga.

El teólogo que nos hace re-pensar

HERIBERTO VEGA VILLASEÑOR

Introducción

En el año 2003 participé en un curso que dirigió Andrés Torres Queiruga en el ITESO. Las sesiones estaban repletas de académicos y de algunos alumnos interesados en los planteamientos novedosos de este teólogo crítico. Recuerdo muy bien una frase que con cierta frecuencia repetía: “en teología tenemos que decir cosas razonables, que puedan tener sentido para el hombre y la mujer de nuestro tiempo”. De ahí la búsqueda de explicaciones bien pensadas, apoyadas en los datos de las ciencias, de las filosofías actuales. Percibí en él a un hombre sincero, riguroso en su método y profundo en su pensamiento; un teólogo académico, forjado en el ámbito universitario, dispuesto al diálogo y con un interés legítimo por construir un conocimiento de Dios que llevara a repensar lo ya dicho. Pues a partir de esa experiencia de diálogo colectivo con Torres Queiruga, van las siguientes líneas.

El mal en el mundo

Muy ameno al hablar, hacía preguntas constantemente al público, invitando a involucrarse, a decir la propia palabra. Uno de los temas, por demás

relevantes, fue el de la presencia del mal en el mundo. Para ello abordó el famoso dilema de Epicuro:

“O Dios quiere quitar el mal del mundo, pero no puede; o puede, pero no lo quiere quitar; o no puede ni quiere; o puede y quiere. Si quiere y no puede, es impotente; si puede y no quiere, no nos ama; si no quiere ni puede, no es el Dios bueno y, además, es impotente; si puede y quiere —y esto es lo más seguro— entonces, ¿de dónde viene el mal real y por qué no lo elimina?”¹

En síntesis, lo que plantea es lo siguiente: O Dios quiere evitar el mal y no puede, por lo tanto no es omnipotente; o bien puede evitar el mal pero no quiere, por lo cual no es bueno. Después de la presentación del dilema se abrió un espacio de comentarios entre el público y quedó evidenciado que una de las dos proposiciones generaba mayor resistencia: la que suponía que Dios podía pero no quería evitar el mal. Llegados a este punto el teólogo lanzó una pregunta sorpresiva: “¿se puede construir un círculo cuadrado?” La audiencia guardó un momento de silencio y tímidamente apareció la respuesta: “no es posible, si es cuadrado no puede ser círculo”.

Entonces vino una explicación sobre un concepto crucial para Torres Queiruga: la finitud. Señaló que hay un imaginario cristiano sobre el mundo que es como un “círculo cuadrado” y consiste en considerar el mundo como algo perfecto. Pero no es así, el mundo es finito y por eso mismo incluye el mal dentro de sí, el mal natural y el mal moral: el que viene de la naturaleza, de su propia imperfección, lo que denominamos como desastres naturales, y también el mal construido por el ser humano ya sea de forma personal o social, el mal moral. La finitud es lo más común de este mundo e implica necesariamente imperfección, y Dios no pasa por encima de ella.

Pero no quedó ahí el tema, pues de inmediato vino un nuevo cuestionamiento: “¿entonces dónde está Dios y qué hace?” La respuesta del teólogo me hizo recordar la filosofía zubiriana (Zubiri, 1972: 192 (Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, 2012) sobre la esencia: las notas adventicias, las notas esenciales o constitutivas y el fundamento último de la realidad, que es reservado para Dios en la perspectiva creyente. Para Torres Queiruga, Dios es creador de un mundo finito y de una libertad finita: la realidad

¹ Cfr. *Epicurus*, ed. por O. Gigon, Zurich, 1949, p. 80; Lactancio, *De ira Dei*.13 (PL 7, 121).

creada se desajusta continuamente, la libertad finita puede tender al mal, no está condicionada sólo al bien. En este esquema, el Creador no está fuera del mundo con lo cual se generaría la necesidad de “venir” para hacerse “presente”, más bien el Creador

está ya siempre dentro de él, en su raíz más honda y originaria. Y no tiene que recurrir a intervenciones puntuales, porque su acción, lejos de ser intermitente a base de interferencias, es la que desde siempre y sin descanso lo está sustentando, dinamizando y promoviendo todo: el Padre está ya “desde siempre trabajando” (Jn 5, 17) en su creación. (Torres Queiruga, 2005: 40)

Así que la tarea de Dios es lograr, en cierta forma, ser descubierto en el mundo, en donde siempre está “del lado de la creatura y en contra de los límites que tienden a frenar su expansión: está luchando en ella y con ella contra todo lo que la oprime, la hiere, la distorsiona... Dios está del lado de la creatura y en contra del mal” (Torres Queiruga A. , 1986: 130). El punto final fue una pregunta más, lanzada por el teólogo gallego: “¿Existe alguien que sea totalmente malo o totalmente bueno?” La respuesta fue contundente: ¡no, todos tenemos algo de mal y de bondad!, lo que dio ocasión a la lección final acerca de la bondad de Dios, que siempre encuentra en cada persona un resquicio para el amor, más allá del mal que pudiera haber cometido, con lo cual se corrige una visión divisoria del mundo que separa entre buenos y malos, entre los que tienen el favor de Dios y quienes no lo tienen... pero Dios ama a todos y todas sin distinción y más aún, toda persona tiene posibilidad de recibir la salvación que viene de Dios.

Espero que estas notas nos muestren a Andrés Torres Queiruga como un teólogo que disiente de las explicaciones y de los procedimientos convencionales de la teología. No es alguien que parte de los dogmas sino que llega a ellos repensándolos a partir de la experiencia razonada y razonable. Este proceder es coherente con la nueva visión que trata de incorporar en su producción teológica, la cual tiene tres frentes: el *exegético*, “abandonar la cárcel de la letra para acercarse a la libertad del sentido” (Torres Queiruga A. , 2005: 17); el encuadre de los resultados en el *nuevo marco cultural*, lo cual supone “tomar en serio la nueva visión del mundo con leyes autónomas” (Torres Queiruga A. , 2005: 18); y el *diálogo de las religiones* pues “en sí mis-

mo el Dios que confesamos es el mismo de las otras confesiones y el Abbá de los cristianos y cristianas es idénticamente el ‘padre/madre’ de todos los hombres y mujeres” (Torres Queiruga A. , 2005, p. 19).

¿Y quién es Andrés Torres Queiruga?

Es un sacerdote diocesano, nacido en Aguiño, La Coruña, en 1940. Tiene estudios de doctorado en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma y de doctorado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela, donde ha sido profesor de Teología.

Fue fundador, junto con otros, de la revista *Encrucillada*, dedicada a la difusión del pensamiento cristiano, creada en 1977. Fue el coordinador de un equipo de especialistas que colaboraron en la traducción de la Biblia al gallego. Es miembro de la Real Academia Gallega y del Consejo de Cultura Gallega.

Cuenta con más de treinta libros publicados, así como una gran cantidad de artículos y ensayos que giran sobre el tema de la reinterpretación del cristianismo en el paradigma cultural moderno. Algunas de sus obras son: *Recuperar-la salvación* (1977), *Crisis da conciencia relixiosa no mundo moderno* (1972), *Teoloxia e Sociedade* (1974), *Nova aproximación a una filosofía da saudade* (1981), *Creo en Dios Padre: el Dios de Jesús como afirmación plena de hombre* (1986), *¿Qué queremos decir cuando decimos “infierno”?* (1995), *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora* (1996), *Replantear la Resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura* (2003).

Pero lo fundamental, al menos para mí, es que se trata de un hombre de nuestro tiempo, un teólogo cristiano católico que ha asumido con responsabilidad y profundidad el llamado del Vaticano II de dialogar con el mundo, con la modernidad, con la ciencia. Y sus resultados están a la vista: ha logrado construir un discurso teológico comprensible para la sociedad moderna y posmoderna de hoy. Lamentablemente esas posturas de frontera no siempre son bien aceptadas por la misma Iglesia católica que las ha impulsado.

Los sinsabores de estar en la frontera

El 29 de marzo de 2012, la Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española publicó una notificación muy crítica sobre algunas obras de Andrés Torres Queiruga. Fue el mismo día en que se realizó la gran huelga hispana (el 29 M). Mientras los ciudadanos españoles estaban preocupados por los asuntos económicos, una comisión del Episcopado Español lanzaba un texto de casi condena hacia un teólogo atento a las inquietudes de los hombres y mujeres de su sociedad, como bien señala Xabier Pikaza, uno de los teólogos españoles que muy pronto salieron en su defensa.

La dicha nota señala siete distorsiones (¿herejías?) en el pensamiento de Torres Queiruga. Lo primero que parece molestarle a la jerarquía es el hecho de “repensar” las enseñanzas tradicionales, pues el primer cuestionamiento viene a lo que el teólogo gallego refiere como “nuevo paradigma”, por el cual se asume la autonomía de las leyes de la naturaleza, en donde no se consideran ya intervenciones puntuales de Dios en el mundo, como ya ha sido expresado con el problema del mal.

Un segundo cuestionamiento es hacia “la novedad de la vida en el Espíritu que Cristo nos alcanza”, es decir, sobre los asuntos de la creación y la salvación, pues la propuesta desmitificadora de Torres Queiruga a la Comisión le resulta como si la gracia se redujera a un mero desarrollo de la naturaleza. La tercera cuestión tiene que ver con la Revelación, pues a la Comisión no le parece correcto pensar en un Dios que está presente siempre en el mundo y que puede ser conocido por quien lo busca, por quien “cae en la cuenta” de su presencia continua, aunque siempre mediado por la finitud humana.

El cuarto punto se refiere a la unicidad y la universalidad de la mediación salvífica de Cristo y de la Iglesia, lo cual es una descalificación de la teología del “pluralismo asimétrico”, propuesta por Torres Queiruga, según la cual se puede comprender la relación del cristianismo con otras religiones, las cuales se presentan como expresiones de experiencias religiosas con valor diferente al cristianismo, por lo que no se podría considerar al cristianismo como la realización “histórica y acabada en todos los aspectos; ni mucho menos, considerar a las demás como caminos hacia ella” (Torres Queiruga A., 2005)

La quinta “distorsión”, según la Comisión, tiene que ver con un tema central en la teología de Torres Queiruga: la resurrección. Se dice que desdi-

baja el “realismo de la resurrección de Jesucristo, en cuanto acontecimiento histórico (milagroso) y trascendente”. Para el teólogo, el asunto le ha valido varios libros con la intención de crear un marco de comprensión nuevo, a partir de un acercamiento desmitologizado a los textos bíblicos que supera la interpretación literal. Considera como únicos datos históricos el hecho de la muerte de Jesús y la fe pascual de los discípulos, sobre esa base viene la construcción de todo el relato posterior, que no es sino una forma de explicar lo sucedido. Otro elemento cuestionado es la proposición de que “la muerte y la resurrección coinciden (es decir que) la resurrección acontece en la misma cruz” (Torres Queiruga, 2005: 173 y 206), de ahí que “la novedad no pueda ser buscada directamente en acontecimientos empíricos o en modificaciones empíricas de la realidad mundana” (Torres Queiruga A., 2005: 153).

La sexta nota tiene que ver con la oración, en particular con lo que se denomina como el “sentido genuino” de la oración de petición, con el valor de la intercesión y mediación de la Iglesia en la oración por los difuntos, de forma especial la Eucaristía. Va ligada a la séptima “distorsión” pues en el fondo son problemas de escatología que se derivan de la comprensión nueva de la resurrección de Jesús. Bajo este presupuesto Torres Queiruga se opone a la distinción entre un estado de alma separada y una resurrección final, afirmaciones basadas en un esquema mítico, cuando en realidad habría que hablar de un estado de solidaridad entre vivos y difuntos, donde la muerte es un tránsito hacia un nuevo modo de ser, no un período de espera. Por eso puede afirmarse que “no celebramos la eucaristía por nuestro hermano difunto, sino con nuestro hermano difunto (igual que no se celebra por Jesús, sino con Jesús” (Torres Queiruga A., *La Resurrección: experiencia originaria e interpretación actual*, 2005, p. 300).

Como puede apreciarse, a partir de la Notificación de la Comisión de la Doctrina de Fe de la Conferencia Episcopal Española se pueden encontrar algunos de los aportes originales de Andrés Torres Queiruga. Es curiosa la denominación de “distorsiones” a los siete señalamientos particulares de la Comisión, como algo que se tuerce o deforma de lo tradicional o establecido. Y justo es lo que Torres Queiruga quiere remediar respecto de la doctrina oficial católica, la cual ha quedado distante y también distorsionada para la comprensión actual, y en esto coincide con el autor. Llama la atención que la notificación se haya dado en una lógica de “llamada de atención” autoritaria y no a través de un diálogo abierto, académico, quizá universitario, en el contexto en el que fueron contruidos los planteamientos del autor.

Algunos teólogos como Xabier Pikaza han hecho comentarios críticos muy puntuales a la Notificación, señalando sus inconsistencias e incluso sus propias distorsiones. De hecho llama a los miembros de la Comisión como “maestros de la distorsión”. Otros más se han hecho solidarios y han respaldado la audacia y la seriedad con que Torres Queiruga ha llegado a sus planteamientos.

Recientemente he tenido la oportunidad de leer un texto en siete entregas escrito entre el 10 de enero y el 8 de marzo de 2013, es decir, una producción reciente. Se titula *Ciencias y religión hoy: apuntes y perspectivas*, y los pequeños subtítulos son ya una nota de su pensamiento y de su fina ironía:

- I. La secularización como ganancia.
- II. De “vástagos parricidas” a “hijas emancipadas”. La poca ciencia aleja de Dios, la mucha lleva a Él.
- III. Inversión de los acentos. El telescopio de Galileo y el gato de Schrödinger (con un excursus sobre ciencia y resurrección).
- IV. Teoría del big-bang y fe en la creación. Si el avance de la ciencia demostrase que esa teoría es falsa, la fe en la creación no cambiaría.
- V. El paracaidista pragmático y el párroco piadoso. “Dios obra el mundo y no propiamente en el mundo”.
- VI. Providencia y azar. El “autobús frívolo” y en “cángaro desamparado” frente al Dios “poeta del mundo” y “gran compañero”.
- VII. Universalidad religiosa en la era espacial. El “divino astronauta” y el Abbá sin fronteras.

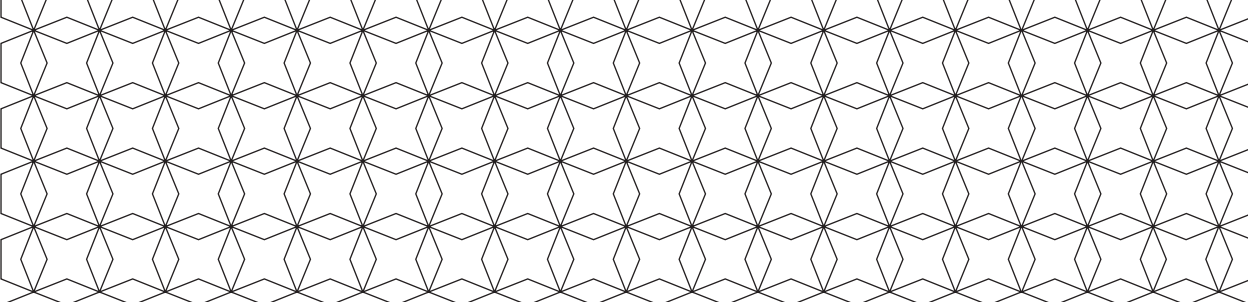
Es un texto muy interesante que afirma la autonomía de la ciencia y de la teología, de la necesidad de respetar sus propios ámbitos y de aprender de los aportes que cada una de las disciplinas ofrece. Invita a la superación de la polémica entre ciencia y religión para pasar al diálogo y la colaboración, como se puede apreciar en los títulos que asigna a cada uno de los siete apartados. Señalo este texto, al que invito ampliamente su lectura, porque creo que es revelador del método y de lo propósito de Torres Queiruga: el diálogo riguroso, metódico, profundo con la intención de aprender y repensar lo que hasta ahora se presenta como dado y establecido. Ni deísmo ni cientificismo, sino encuentro creativo, respetuoso y para el bien de la humanidad, para lograr mayor solidaridad con la especie y con el mundo.

Conclusiones

La teología de Torres Queiruga es crítica. No se adscribe a la corriente específica de la Teología de la Liberación, pero es liberadora porque busca liberar de ataduras históricas en el pensamiento teológico. Es una teología actual que aborda las cuestiones candentes de muchos hombres y mujeres en búsqueda de lo humano, de lo que realiza y hace crecer. Se trata de un autor que ha sabido transitar de la teología previa al Vaticano II hacia la novedad impulsada por el Concilio... y quizá más allá. Integra lo divino con lo humano, mueve al compromiso con la historia y sugiere cambios hacia un cristianismo inteligente y abierto al diálogo franco con las ciencias, con la filosofía, con las religiones. Es un teólogo en todo el sentido de la palabra, aquel que busca hacer comprensible a Dios en el mundo.

Bibliografía

- COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE (2012). *Notificación sobre algunas obras del Prof. Andrés Torres Queiruga*. Madrid: Conferencia Episcopal Española.
- TORRES QUEIRUGA, A. (2013). Ciencia y religión hoy: apuntes y perspectivas. *Encrusillada*, 1-11.
- TORRES QUEIRUGA, A. (1986). *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. Santander, España: Sal Terrae.
- _____ (2005). *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*. Santander: Sal Terrae.
- _____ (2005). *La resurrección: experiencia originaria e interpretación actual*. Puebla, México: Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ-Sistema Universitario Jesuita.
- _____ (2005). *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en continuidad de las religiones y de la cultura*. Madrid: Trotta.
- ZUBIRI, X. (1972). *Sobre la esencia*. Madrid: Moneda y Crédito. Sociedad de Estudios y Publicaciones.



José María Vigil y el pluralismo religioso

CELIA NEREIDA SANTANA RUIZ

CHRISTIAN OMAR ROMERO HERNÁNDEZ

Introducción

La teología del pluralismo religioso es una posición teológica que tiene como punto de partida la tolerancia y la convivencia entre diferentes religiones. Invita a asumir la religiosidad desde un punto de vista diferente, ya que antes se pensaba que la única religión que tenía el derecho divino de otorgar la salvación era la Iglesia católica, pero con el paso del tiempo se han diversificado los enfoques y se han creado más teologías, incluso al interior del propio catolicismo. Algunas de estas corrientes, como la teología del pluralismo religioso, sugieren transitar de visiones exclusivistas hacia el inclusivismo y el pluralismo como una nueva manera de comprender el conocimiento sobre Dios.

Esta teología propone, como lo dijimos, la tolerancia y el respeto entre creyentes y las diversas religiones, trata de romper dogmas y crear nuevos paradigmas teológicos, siendo uno de sus principales exponentes, José María Vigil, teólogo claretiano. Su propuesta está en sintonía con este mundo cambiante y plural, se trata de una propuesta válida y aplicable a la realidad contemporánea.

Vigil nació en Zaragoza, España, es sacerdote desde 1971 y pertenece a la orden de los claretianos, se naturalizó nicaragüense y actualmente radica

en Panamá. Ha publicado más de 200 artículos en revistas y ha escrito 15 libros, entre ellos, *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, en el que aborda a profundidad la cuestión de la necesidad de apertura para entender y asumir el pluralismo religioso de nuestros tiempos. La obra ha sido cuestionada por el episcopado español, que considera atenta contra ciertas verdades absolutas del cristianismo.

En la actualidad Vigil es el responsable de *Servicios Koinonía*, un portal electrónico que se presenta ante sus lectores, de la siguiente manera: “Servicios Koinonía ofrece un conjunto de servicios en el campo de la teología, espiritualidad, liturgia, Biblia, pastoral... con su Revista Electrónica Latinoamericana de Teología (RELAT), una biblioteca con varias salas, calendario litúrgico automatizado, martirologio latinoamericano, algunas páginas personales, servidor de lista, archivo de gráficos, enlaces recomendados... y otros servicios. Se inspira en la espiritualidad y la teología de la liberación, con sabor espiritualmente “latinoamericano”, abierto a las nuevas corrientes de pensamiento teológico y de espiritualidad macroecuménica”.

Este espacio se ha ganado un lugar privilegiado en el campo de la información, publicación y consulta de temas teológicos contemporáneos, donde escriben principalmente teólogos renovadores o también llamados progresistas, aunque también es común leer trabajos de universitarios, creyentes y laicos que asumen posturas sobre una diversidad de temas religiosos. Podemos asegurar que *Servicios Koinonía* es un sitio de debate que se ha convertido en un referente del pensamiento teológico. En el portal se encuentra un listado bibliográfico sobre pluralismo religioso, el cual contiene cerca 200 textos, entre libros, artículos, ensayos y capítulos de libros, lo cual da una idea acerca de la importancia que ha tenido este tema en las últimas décadas.

La pluralidad como signo de nuestros tiempos

La pluralidad es un aspecto tan natural de las sociedades que apenas hoy se comienza a reconocer y respetar. Siempre hemos sido diversos en lo social, lo cultural, lo étnico y, desde luego, lo religioso. Incluso se puede afirmar que no sólo la naturaleza es biodiversidad, sino que el mundo con sus complejas composiciones e interacciones es biodiversidad. Hoy, en pleno siglo XXI, es

un absurdo no reconocer esto y aferrarse a cosmovisiones conservadoras y dominantes.

El ser humano ha sido parte y testigo de un mundo que a lo largo de la historia se ha encontrado en un cambio constante, pero que a muchos les cuesta trabajo reconocerlo. Por tanto, realizar una profunda y correcta lectura de la historia, nos demostraría que la pluralidad es algo existente en la vida humana. Dicho de esta manera, podemos encontrar un pluralismo en todas las etapas evolutivas de las sociedades y en todos sus contextos.

Sin embargo, en la misma historia humana se percibe intolerancia ante lo diferente, un desinterés por el otro y lo otro. Todo aquello que es diferente se asume como una amenaza o como algo inferior. Desde luego que esto representa un verdadero reto intelectual y de intereses para poder superarlo, aún en los sistemas religiosos porque éstos se han asumido siempre como religiones exclusivistas, es decir, que poseen las verdades absolutas y, por tanto, desprecian lo otro y a los otros.

Al respecto, José María Vigil dice que “en el mundo actual es un hecho que las religiones y las culturas se ven obligadas a convivir. Muchas sociedades son pluriculturales, están integradas por grupos procedentes de otros países, barrios habitados mayoritariamente por distintas etnias o culturas específicas”, lo que supone aprender a convivir en armonía, o en su caso, perpetuar superioridades generadoras de divisiones y violencia.

Exclusivismo, inclusivismo y pluralismo

Según Vigil, el exclusivismo se define como una “posición teológica que sostiene que hay una única religión verdadera, que es la que ha sido revelada por Dios, y que tiene en exclusiva la verdad, mientras que las otras son religiones falsas, o religiones simplemente humanas, o naturales, que no salvan”. Dice que esta postura ha estado presente en el catolicismo y se ha convertido en una ideología, misma que al paso de los años ha perdido paulatinamente valor y credibilidad.

La religión cristiana, al considerarse la única fundada por Dios, cree participar de manera directa en el plan “salvífico” de Dios mismo. Cualquier otra religión está fuera de la verdad y, por lo tanto, fuera de la salvación. Sólo las personas que se conviertan al cristianismo obtendrán la salvación,

no importando en qué momento de su vida lo hagan, la idea central es convertir al mayor número de personas, olvidando respetar la espiritualidad o creencias de los otros.

Esta posición teológica representa para el cristianismo la puerta al mismo cielo, se piensa que si no se es parte de esta cultura religiosa, automáticamente uno está condenado. Aunque cabe decir que el exclusivismo no sólo lo encontramos en el cristianismo, sino que también existen religiones que de manera directa creen que sólo su religión es verdadera, tal como sucede en ciertos sectores del judaísmo o el Islam.

Otra postura teológica recurrente en el cristianismo y otras religiones es el inclusivismo. Vigil explica que esta posición sostiene que aunque la verdad y la salvación estén en una determinada religión, también se halla de forma más o menos imperfecta en otras religiones. El inclusivismo también fue y sigue siendo una postura teológica que ha formado parte del catolicismo en las últimas décadas.

En el largo camino del exclusivismo al inclusivismo se han producido importantes reflexiones teológicas, tales como la llamada “teoría del cumplimiento”, en la cual a las religiones no cristianas se les permite participar, aunque de manera indirecta, en la salvación. Esta nueva visión por parte de la Iglesia católica permite ver ciertas aperturas, por ejemplo, el reconocimiento de la presencia de Cristo en ciertas religiones no cristianas, aceptando elementos de verdad en esos otros sistemas religiosos. Sin embargo, aunque el inclusivismo representa respeto hacia otras religiones, no deja de ser una ideología, pues sostiene que es Cristo quien logra y permite la salvación en esas otras religiones, siendo Cristo quien sale en busca de los hombres, siendo salvados por su gracia, y no por la práctica religiosa que haya regido sus vidas.

Dicho de otra manera, Cristo es capaz de estar presente en todas las iglesias, por tanto, la salvación se puede encontrar ya en cualquier religión, pero seguirá siendo Cristo el único salvador. Esto nos demuestra que el discurso es teológico pero también ideológico, ya que se parte de ideas y creencias que condicionan el reconocimiento hacia los otros. La posición inclusivista, la cual aplica la Iglesia católica en nuestros tiempos, sigue impactando en la conciencia de los creyentes, asumiéndose como la única religión verdadera.

La realidad que vivimos exige un cambio de paradigma, una reflexión profunda en la que hoy se ha aventurado la teología del pluralismo religioso. Atreverse a cuestionar verdades inamovibles no es cualquier cosa, supone, por el contrario, inteligencia y valentía para hacer teología desde otros supuestos que no son los que nacieron en la Edad Media.

Por su parte, el concepto de pluralismo religioso del propio José María Vigil, indica que se trata de una “posición teológica que afirma que todas las religiones participan en la salvación de Dios, cada una a su modo y autónomamente. Es decir, no hay una religión que esté en el centro mismo del universo religioso. En el centro sólo está Dios. Las religiones giran en torno a Dios”.

Esta postura tiene sus consecuencias, siendo una de las más importantes la tolerancia hacia la diversidad religiosa. Para Vigil “se trata, sin duda, de una nueva conciencia espiritual”. El esfuerzo reflexivo que está realizando la teología del pluralismo religioso es precisamente sobre el valor que tienen las religiones dentro del plan de salvación, es decir, que la salvación no se encuentra sólo en una religión sino en muchas. Vigil plantea una pregunta importante ¿sería posible construir una teología del pluralismo religioso que no fuese cristiana ni musulmana, ni de ninguna otra religión, sino que pretendiera ser “inter-religiosa”, abierta a todas las religiones? La respuesta debería indicar que sí es posible e incluso necesario.

Así pues, el análisis que hace nuestro autor identifica esas tres posturas o ideologías dentro del catolicismo, aunque reconoce que esto mismo también se puede localizar en las otras religiones. El problema del exclusivismo e inclusivismo no lo sitúa en Jesús Cristo, sino en la institución que dice representarlo, ahí fue donde se gestaron estas posiciones que han encerrado a la Iglesia en sí misma. Pero en sentido contrario está el pluralismo religioso, concepto desarrollado por Vigil y otros teólogos, que al reconocer la validez y existencia de otras “revelaciones” se muestra como una amenaza a la ortodoxia del cristianismo, misma que de manera casi inmediata ha recibido cuestionamientos y resistencia por parte de la Conferencia Episcopal Española, quien publicó un comunicado en su página oficial, denunciando que en el libro de José María Vigil, *Teología del pluralismo religioso*, se niega la verdad sobre Cristo, y, por otro lado, indica que en la obra se hallan “valoraciones históricas injustificadas”.

Censura al pluralismo religioso

El libro antes citado no fue del agrado de la Conferencia Episcopal Española, la cual manifestó su desacuerdo mostrando argumentos según suficientes, como para lograr una censura del tema tratado en dicha obra. El texto de José María Vigil fue publicado en 2004 y la censura por parte de los obispos españoles fue hecha en 2008. Afirman que en el libro se niega la verdad sobre Cristo, y también se pone en tela de juicio la originalidad del cristianismo. También señalan “valoraciones históricas injustificadas” que hace Vigil sobre la iglesia, particularmente cuando aborda la evangelización de América Latina y la califica como invasión y conquista, motivada por el poder.

Los obispos españoles indican que “la gravedad de los errores contenidos en este libro, unida a su carácter divulgativo, hacen de esta obra un instrumento especialmente dañino para la fe de los sencillos”. El episcopado español rechaza así la teología de Vigil e intenta tapar los errores cometidos por la iglesia durante tantos años. Por su parte, el autor de *Teología del pluralismo religioso* indica que no ha sido fácil seguir adelante con su propuesta, pero que se mantendrá en marcha, pues es consciente que los cambios de conciencia se van dando poco a poco.

Sería un acto renovador que el alto clero y el Vaticano reconocieran la validez teológica de los planteamientos de Vigil y abrieran la posibilidad de dialogar esos postulados. Como se indicó antes, vivimos en una sociedad plural con culturas plurales, de ahí que no es descabellado someter a la reflexión el pluralismo religioso. Lo que llama la atención es que en pleno siglo XXI siga habiendo actitudes condenatorias que intentan acallar voces dentro del mismo catolicismo.

Conclusiones

Para muchas voces y creyentes, el pluralismo religioso es el camino que puede llevar a vivir una nueva espiritualidad, y no sólo dentro de la Iglesia católica, sino también desde otros sistemas religiosos. Abrir la ventana de la conciencia es abrirse al diálogo, a la comunicación, a la tolerancia, es la posibilidad de mejorar la convivencia y de resituar el papel de las religiones; es renovar y resituarse en este complejo y cambiante mundo. Las religiones,

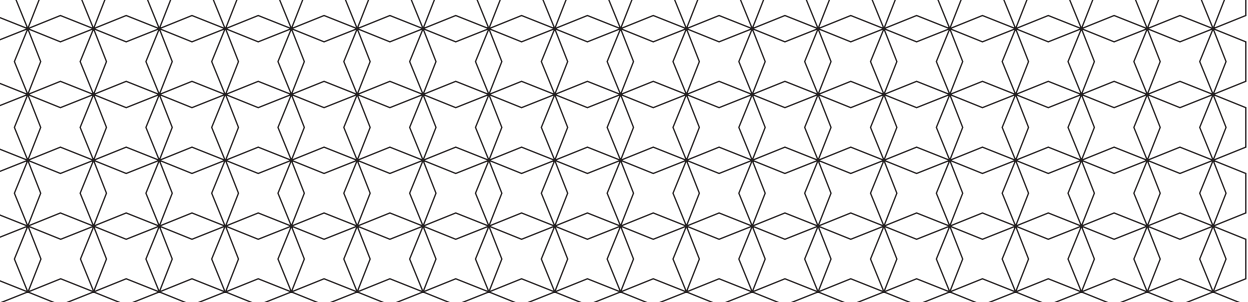
o se renuevan o se precipitan a profundas crisis difíciles de salir de ellas. Si la gente es plural, si las sociedades son plurales, si las culturas son plurales, por qué las religiones no pueden asumir el pluralismo como una manera de fortalecer la espiritualidad y la religiosidad misma. Vigil está en lo cierto cuando afirma que Dios debe ser el centro, no las religiones que buscan protagonismo y exclusivismo.

Bibliografía

- PORTAL DE LA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO ESPAÑOL (2013). Dirección electrónica: <http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/actividades-noticias-doctrina/1651-nota-sobre-el-libro-del-rvdo-p-jose-maria-vigil-cmf-teologia-del-pluralismo-religioso-curso-sistematico-de-teologia-popular.html>
- SERVICIOS KOINONÍA (2013). Bibliografía sobre pluralismo religioso. Dirección electrónica: <http://latinoamericana.org/2003/textos/bibliografiapluralismo.htm>
- SERVICIOS KOINONÍA (2013). Información. Dirección electrónica: <http://www.servicioskoinonia.org/>
- VIGIL, JOSÉ MARÍA (2004). *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*. Quito: Editorial Abya Yala.
- VIGIL, JOSÉ MARÍA (2007). Teología del pluralismo religioso el nuevo paradigma. En *Revista Internacional de Teología Concilium*. Dirección electrónica: <http://www.verbodivino.es/revistas/concilium.aspx>

ENTREVISTAS

- ENTREVISTA A JOSÉ MARÍA VIGIL, 13 de febrero de 2012 (vía internet).
 _____ 29 de agosto de 2012 (vía internet).



Ignacio Martín Baró: de una iglesia asistencialista y dogmática a la recuperación práctica de la memoria

JUAN JOSÉ GONZÁLEZ MEDINA

Introducción

El acercamiento a Ignacio Martín Baró puede realizarse desde su vida o desde su mensaje. Entender cómo vivió ayuda a comprender su compromiso con los pobres, con la psicología social, con una manera diferente de relacionarnos con Dios y los otros. Su asesinato es producto de un sistema injusto y violento, intolerante a las voces que disienten. Su reflexión es profundamente salvadoreña y esencialmente humana partiendo de la realidad de la pobreza que deshumaniza.

Martín Baró fue un luchador por los derechos humanos, la justicia y la paz en El Salvador. Criticó la intervención política estadounidense en su país. Teólogo de la liberación y padre de la psicología social de la liberación. Publicó 11 libros y múltiples artículos culturales y científicos.

Nació en 1942 en Valladolid. El 28 de septiembre de 1959 ingresó a la Compañía de Jesús. En 1964 recibió su grado de bachiller en Filosofía y al año siguiente su licenciatura en Filosofía y Literatura.

En 1975 obtuvo la licenciatura en Psicología. Entre 1971 y 1974 fue jefe del Consejo de Redacción de la revista *Estudios Centroamericanos* (ECA) y entre 1975 y 1976 fue su director. En 1977 obtuvo la maestría en Ciencias

Sociales en la Universidad de Chicago. Dos años más tarde recibió el título de doctor en Psicología Social y Organizativa en la misma universidad. Terminados los estudios de posgrado, regresó a San Salvador y a la Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), donde reanudó su actividad docente. Desde 1981 fue vicerrector académico y miembro de la Junta de Directores. En 1982, la Junta de Directores lo designó jefe del Departamento de Psicología. En 1986, fundó y dirigió el Instituto Universitario de Opinión Pública (IUDOP). En 1989, al dividirse la Vicerrectoría Académica, pasó a ser vicerrector de postgrados y director de investigaciones.

El 16 de noviembre de 1989 fue asesinado por un pelotón del batallón Atlacatl de la Fuerza Armada de El Salvador, bajo las órdenes del coronel René Emilio Ponce. Fue ultimado junto con: Ignacio Ellacuría, rector de la universidad; Segundo Montes, director del Instituto de Derechos Humanos de la UCA; Juan Ramón Moreno, director de la Biblioteca de Teología; Amando López, profesor de filosofía; Joaquín López y López, fundador de la universidad y estrecho colaborador; Elba Ramos, empleada doméstica, y Celina Ramos, también empleada doméstica.

Tres modelos para entender la actualidad de la Iglesia católica en AL

El esquema para comprender la situación de la Iglesia no pretende ser exhaustivo, basta con decir que no se desconocen otros trabajos y modelos pero escapan a la presente discusión, entre ellos, la teología del pluralismo religioso, la teología feminista, la ecológica, la negra, la indígena, la obrera, entre otros.

La Iglesia católica romana en América Latina se puede definir en tres grupos:

- La iglesia católica tradicional.
- La *Renovación* Carismática Católica.
- La teología de la liberación.

La Iglesia católica tradicional se caracteriza por estar llena de rituales, centrados en la figura de un Cristo sangrante, con olor a incienso, con el temor al pecado y la condenación eterna, con música que va desde cantos gregorianos como el *Pange lingua* hasta *Una espiga dorada* o *El Pescador*. Su

práctica está marcada por la recepción de los sacramentos, el cumplimiento de los rituales y el respeto a la jerarquía.

La *Renovación* Carismática Católica —un movimiento originalmente pentecostal— recupera la imagen de Cristo resucitado, gozoso, liberado de la cruz y sonriente, en una iglesia alegre llena de cantos de alabanza tales como *Bautízame Señor* o *Yo tengo un amigo que me ama*, con creyentes hablando en lenguas, oración por los enfermos e imposición de manos. Para expresar el tono festivo se usan la batería y las guitarras eléctricas.

La teología de la liberación (Tdl) se adhiere a la opción preferencial por los pobres, privilegiando la organización de comunidades eclesiales de base (Cebs) y recuperando la imagen de Jesús obrero y campesino, e intenta ser el evangelio vivo al organizar a la población para liberarlos al estilo del éxodo. Sus expresiones musicales recuperan la idea de *Cristo al servicio de quién* o *Vos sos el Dios de los pobres*. El uso de guitarras, quenás y charangos, en otros lugares la tarola, el contrabajo y el acordeón, o bien aquellos instrumentos con los que la comunidad toca su música, está centrado en el pueblo. En la liturgia es posible observar estolas de muchos colores del tipo guatemalteco, pues está cercana al folclor y las minorías discriminadas.

De los primeros dos modelos es fácil encontrar en Guadalajara parroquias y comunidades que celebran su fe en este contexto, en tanto que del tercer modelo es más difícil localizarlos. La explicación rápida es que vivimos en uno de los países más tradicionalista de América Latina y en una de las ciudades más conservadoras del país, amén de ser una zona donde se dio la guerra cristera.

La teología de la liberación a vuelo de pájaro

En los últimos 60 años la Iglesia católica romana ha tenido muchos intentos por modernizarse, por regresar a la inculturación, por ser más cercana a los creyentes y leer los “signos de los tiempos”. Siendo así es obligado preguntar: ¿qué pasó con documentos como el Vaticano II, Medellín, Puebla y Aparecida? ¿Fue tal el miedo y el desagrado que causaron a los poderosos y en las buenas conciencias que hoy es un tema vedado, exclusivo de los “teóricos marxistas” y trasnochados?

Parecería que si el objetivo era promover el desarrollo de la fe católica o lograr una renovación moral de la vida cristiana de los fieles, la actuación de la jerarquía está generando lo contrario. Entre estos signos, destaca la adaptación de la liturgia a nuestro tiempo, la que ha tenido un buen avance; los progresos en la interrelación con las demás religiones han sido pocos, y el destape de los escándalos de pedofilia por parte de Benedicto XVI y su manera de afrontar una iglesia en crisis ha sido valiente, pero insuficiente.

La Tdl nace a finales de los sesenta, con Gustavo Gutiérrez. Cuenta con grandes representantes, casi todos catalogados como disidentes desde la visión del Vaticano, y muchos de ellos sancionados, cuestionados por su falta de ortodoxia o sospechosos de una visión parcial de Jesús durante el papado de Juan Pablo II, quien censuró a algunos teólogos llamados por Juan XXIII como peritos en el Concilio Vaticano II, a teólogos como Lavinia Byrne e Ivone Gebara, y a teólogos del pluralismo religioso.

Entre los autores relevantes de la Tdl se encuentran Ignacio Ellacuría, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Juan José Tamayo, Jon Sobrino, Rutilio Grande, Hélder Câmara, Ernesto Cardenal, José María Vigil, Andrés Torres Queiruga y los mexicanos Raúl Vera López, Sergio Méndez Arceo y Samuel Ruiz García.

Pensamiento de vanguardia

Ignacio Martín Baró fue español de nacimiento y salvadoreño por decisión. Rechazó la cómoda idea de que la psicología es imparcial. En lugar de esto, él concibió una psicología crítica y comprometida con diferentes proyectos de sociedades alternativas. Fue creador del IUDOP. De este periodo destacan dos estudios: uno sobre la percepción del posible fraude en las elecciones y otro sobre cómo debía actuar el gobierno en la lucha con el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN).

Martín Baró argumentaba que “la conciencia no es simplemente el ámbito privado del saber y sentir subjetivo de los individuos sino, sobre todo, aquel ámbito donde cada persona encuentra el impacto reflejo de su ser y de su hacer en la sociedad, donde asume y elabora un saber sobre sí mismo y sobre la realidad que le permite ser alguien, tener una identidad personal y social” (Martín Baró, 1998: 320).

Retomó el concepto “concientización”, acuñado por Paulo Freire, para caracterizar esta tarea fundamental de la psicología social. Freire llamó concientización al proceso por el cual los oprimidos latinoamericanos se alfabetizaron a través de una relación dialéctica con el mundo circundante. “Alfabetizarse es sobre todo aprender a leer la realidad circundante y a escribir la propia historia”, explicaba Martín Baró. Pero para los oprimidos latinoamericanos es un proceso que implica una transformación personal y social, comprendida con el concepto “liberación”.

El servicio a las mayorías populares debía comenzar con un diagnóstico psicológico de la guerra, sufrida de manera directa por los pobres, independientemente del ejército en el cual se encontrasen. Sobre este tema se pueden consultar los informes *Guatemala: nunca más* y *Diálogos sobre la reparación. Experiencias en el sistema interamericano de derechos humanos*. En estos trabajos se analiza la situación de las víctimas, consideradas bajas individuales, pero que en ocasiones son percibidas colectivamente como comunidades enteras forzadas a abandonar sus hogares para huir al exilio o buscar refugio en territorio salvadoreño. Martín Baró encontró que la guerra se caracterizaba por la violencia, la polarización y la mentira institucionalizada.

Desde la actualidad nacional

La referencia al texto *Del opio religioso a la fe liberadora* permite señalar que el pueblo sigue clamando por el hambre, la injusticia y la violencia que vive a diario, por lo que el pensamiento de Martín Baró no puede dejar de ser actual.

Aún hoy la mayoría de los latinoamericanos se confiesa católicos. Es cierto que algunos están migrando a otras religiones y las causas son tan variadas como la pobreza, la falta de educación en sus creyentes, la desilusión y muchas otras. En el caso de **México**, alrededor de 83% de sus habitantes son católicos romanos (según el dato calculado a partir del Instituto Nacional de Estadística y Geografía, INEGI, que calcula 83.9%, el del Vaticano que indica 91.9% y el de los estudiosos del tema, entre ellos *Elio Masferrer*, que hablan de hasta 73%).

El número de fieles, cualquiera que sea el dato real, hace de la Iglesia una poderosa institución social, con al menos tres claros brazos, desde la visión

de Martín Baró: su red de centros educativos, sus centros de asistencia (hospitales, asilos y orfanatos) y su presencia en los medios de comunicación masiva (de manera directa, como la establecida en las declaraciones semanales a los medios de comunicación masiva, o de forma indirecta, como los bloques televisivos de programas de corte religioso como *La rosa de Guadalupe* y *Cada quien su santo*). Debido a estos mecanismos —independientemente de que las personas se declaren católicas o no— se vive con la visión constante de la catolicidad romana, al grado de que la mayoría de las personas cree que Iglesia católica es una, cuando en realidad hay distintos grupos.

Por otro lado, tenemos el hecho de la existencia de fuertes lazos entre la jerarquía católica y el poder político, gracias al cual mutuamente se apoyan para mantener el poder. ¿Cómo romper esta influencia? La respuesta de la izquierda europea fue cortar radicalmente con la religión opio del pueblo, de ahí que rojo, ateo, socialista y demonio sean considerados sinónimos para fines prácticos.

En América esa solución es impensable, la religión está fuertemente ligada al ser latinoamericano, así que la solución es convertir el opio religioso en esperanza libertadora. No se propone dejar las religiones sino exigir que cumplan con su función; no se pretende derrocar al Estado sino exigir que haga aquello para lo que fue creado. En este sentido, la propuesta de Martín Baró va al fundamento mismo de las propuestas.

Así, señala Martín Baró, la religión es fundamental para entender la psicología de los pueblos latinoamericanos y de la política, sobre todo si se parte de que la religión pretende “estar por encima” de las luchas partidistas y actúa al margen del quehacer político. La religión es opio cuando deja a Dios la responsabilidad de juzgar y hacer justicia, así el actuar bueno o malo será premiado en la otra vida. A las mujeres y los hombres alienados socialmente y privados de derechos se les ofrece un ilusorio futuro, con los ojos puestos en el cielo y con poco interés en la vida política.

Una consecuencia de esto es que en los lugares de mayor pobreza y violencia ocurra la presencia de la religión del orden con rezos por los gobernantes. La religión del orden induce a las personas a buscar compensaciones espirituales y metahistóricas a todas las penalidades de este mundo, promueve la fe en la actuación directa de Dios sobre los fenómenos sociales propiciando la evasión de la responsabilidad histórica, que permite el desahogo catártico o la liberación emocional.

Pero la religión también puede ser esperanzadora cuando lleva al creyente a cuestionar cualquier situación que involucre la violación de sus derechos humanos y a buscar un cambio como exigencia práctica de la fe. Esto no tiene nada de novedoso en sentido estricto y se encuentra desde Bartolomé de las Casas, pasando por el monseñor Óscar Romero y hasta el mismo Raúl Vera en América Latina, y como piedra angular de la revelación. En esta dirección se presenta el pensamiento de Martín Baró.

La teología como acto subversivo

¿Por qué se tendría que recuperar la teología como acto subversivo? Subversivo significa romper el orden establecido; si el orden es bueno, lo subversivo es malo. Pero frente a un orden corrupto y de pocos privilegiados a costa de una mayoría oprimida la subversión no solo es buena sino que se convierte en una exigencia ética.

Las Cebs surgen en los barrios pobres para desarrollar la vida religiosa en ausencia de sacerdotes. Son grupos de entre ocho y 30 personas que hacen todo lo que haría un sacerdote que no requiere el carácter sacerdotal, todo excepto confesar y consagrar.

Las Cebs tienen al menos tres características: una concepción histórica de la salvación, dado que se entiende que la salvación no es algo que se gana tras la muerte sino una meta que se empieza a realizar en el aquí y ahora, lo que implica anunciar y denunciar sobre todo al pecado social; un compromiso práxico frente al orden social, se trata de ortopraxis y no solo ortodoxia debido a que el cristiano no puede desentenderse de las circunstancias que mantienen a pueblos enteros en la marginación e ignorancia, y de construir la fraternidad solidaria en búsqueda del Reino y un carácter comunitario de la vida religiosa debido a que se encuentra a Dios en el otro, en especial en el más pobre.

¿Qué consecuencia tiene esto? Con esta mirada de la fe como acto subversivo las personas toman conciencia de su realidad social y se ven comprometidas por su fe a cambiar la sociedad. Esto ayuda a superar el fatalismo que sostiene que las cosas están mal y no cambian, no porque Dios lo quiera sino porque los hombres somos los que no permitimos que cambie la situación. Esta forma de creer facilita una vida con esperanza en las situaciones adversas.

Se trata de recuperar la memoria histórica ante el sistema que falsea los datos y de exigir el respeto a los derechos, dado que la ciudadanía no termina al ejercer el voto y es responsabilidad de los ciudadanos exigir a los gobernantes que cumplan con sus obligaciones, fiscalizar sus acciones y denunciar sus mentiras, premiando también a los buenos servidores públicos.

El pensamiento de Martín Baró en un contexto de violencia, violación a los derechos humanos, feminicidios, asesinatos de luchadores sociales acusados por pensar diferente por sus actividades subversivas, se puede convertir en una referencia.

Conclusiones

La muerte es producto de las acciones, pero no es un martirio absurdamente buscado ni consecuencia de ver el mundo hasta que te tritura. Es producto del compromiso y de la conciencia clara de que solo el dolor puede dar vida y esperanza. La muerte de Ignacio Martín Baró señala que, ante el silencio cómplice de la injusticia que puede evitar el sufrimiento o al menos retrasarlo, solo la denuncia de la injusticia puede transformar la realidad en más humana. En este sentido la muerte es aceptada como consecuencia, pero no es buscada.

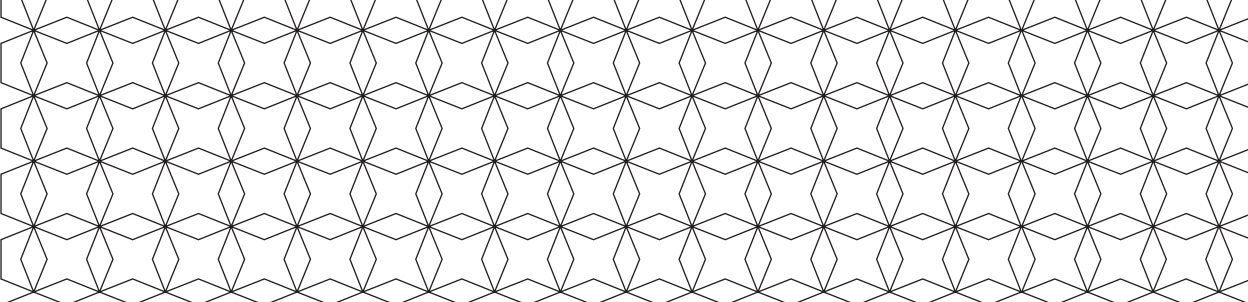
En uno de sus últimos escritos, Martín Baró describió cómo sería manejado su asesinato: “ante todo se trata de crear una versión oficial de los hechos, una ‘historia oficial’, que ignora aspectos cruciales de la realidad, distorsiona otros e incluso falsea o inventa otros. Esta historia oficial se impone a través de un despliegue propagandístico intenso y muy agresivo, al que se respalda incluso poniendo en juego todo el peso de los más altos cargos oficiales [...] Cuando, por cualquier circunstancia, aparecen a la luz pública hechos que contradicen frontalmente la ‘historia oficial’, se tiende alrededor de ellos un ‘cordón sanitario’ [...] que los relega a un rápido olvido [...] quien se atreve a nombrar la realidad o a denunciar los atropellos se convierte por lo menos en reo de la justicia” (en Cardenal, s / f).

El texto anterior implica ubicar que Martín Baró conocía los riesgos de su labor, pero su vocación profética no le permitía la inacción frente a la violencia. Podría haber salido del país o pedir protección especial, aunque habría significado jugar el juego del poder y dejar sin voz a los pobres. La

muerte por violencia se convierte en luz que desgarrar la oscuridad de la falta de información y mentiras del poder, lo que obligó a la opinión pública mundial a volver sus ojos hacia la injusticia en que vivía el salvadoreño y a exigir justicia, no solo para Ignacio y los demás mártires sino para todos los sin voz, de aquel momento y los actuales, al convertirse en símbolo de resurrección y esperanza.

Bibliografía

- AQUINO BARAHONA, JOSÉ SANTIAGO; NANCY EUGENIA ESCOBAR VARGAS Y EIDA CRISTINA SALAS DÍAZ (2000). “El pensamiento de Ignacio Martín Baró y su aporte a la psicología salvadoreña (causas históricas y análisis descriptivo)”. En *Theorethikos*, año III, núm. 1, enero-marzo (pp. 6-89).
- CARDENAL, RODOLFO (S / F). “IGNACIO MARTÍN BARÓ (1942-1989)”. En *Biografías de los mártires* [DE disponible en: <http://www.uca.edu.sv/martires/biografiasmartires.html>; recuperado el 25 de junio de 2012].
- MARTÍN BARÓ, IGNACIO (1998). *Psicología de la liberación*. Madrid: Trotta.
- _____ (2003). *Poder, ideología y violencia*. Madrid: Trotta.
- MASFERRER KAN, ELIO (2011). *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*. México: Libros de la Araucaria.
- PACHECO, GERARDO Y BERNARDO JIMÉNEZ (2002). *Ignacio Martín-Baró 1942-1989. Psicología de la liberación para América Latina*. Guadalajara: ITESO-Universidad de Guadalajara.
- PORTELLO, NELSON (2005). *Opresión y salud mental. La psicología de la liberación de Ignacio Martín Baró*. Sevilla: Universidad de Sevilla (pp.27-48).
- WHITFIELD, TERESA (1998). *Pagando el precio: Ignacio Ellacuría y el asesinato de los jesuitas en El Salvador*. El Salvador: Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”.



Baruch Spinoza: judío, filósofo, teólogo de la modernidad

RÓMULO RAMÍREZ DAZA Y GARCÍA

*El sumo bien del alma es el conocimiento de Dios,
y la suma virtud del alma conocer a Dios.*
Spinoza, Ética. Prop. XXVIII, parte IV.

Introducción

Spinoza —del linaje y casta de los Spinoza de los Monteros, de Burgos— fue un filósofo del siglo XVII (1632-1677) y su nombre representa no sólo uno de los espíritus filosóficos más consagrados de la historia — pese a tantas dificultades que tuvo que vencer para poder pensar, sino un hombre que en su tiempo fue perseguido y atacado por las ideologías dominantes. Fue un hombre que escribió filosofía en el sentido más riguroso del término, pensamiento que siguiendo la razón ante todo. Despegó del cartesianismo después de haber quedado bien nutrido, pero insatisfecho de antigua escolástica. Lo que le consagró en su originalidad, es que avanzó propositivamente en continua pugna por superar las debilidades que la filosofía moderna del cartesianismo guardaba en su forma oriunda.

Fue un pensador crítico desde su primera etapa, lo que le valió desavenencias con la sinagoga judía de Ámsterdam, que le había formado en las enseñanzas talmúdicas de sus primeros años; y que por ampliar sus miras a la Cábala y mezclar ese bagaje con la filosofía judía medieval (Spinoza fue un asiduo lector de Moisés Maimónides) fue considerado un blasfemo. Después se le consideró un apóstata, y finalmente terminó expulsado del judaísmo

en 1656. Spinoza, en respuesta, escribió un tratado denominado *Tratado teológico-político* (1670), donde pugnaba por la tolerancia religiosa e ideológica, proponiendo un modo libre de interpretar *las Sagradas Escrituras*.

Este ambiente le valió otras críticas, pero ahora desde el seno de la filosofía, por parte de Leibniz, de Pierre Bayle, y de los cartesianos que juzgaban que el holandés no había entendido la filosofía de Descartes, y que, por consecuencia, la subvertía. Y es que en realidad su postura era más novedosa y a su vez muy difícil de entender, sobre todo por sus contemporáneos para quienes aún era novísimo el cartesianismo después de tantos siglos de escolástica tardía, y de esfuerzos clasicistas poco afortunados. Spinoza, por su parte, resistió el embate de los siglos, y su obra fue rescatada por Goethe, Herder, Schelling y Schleiermacher, y luego influyó a muchos pensadores hasta nuestros días, pasando por Nietzsche que dijo que “Spinoza era uno de sus antepasados que circulaba por sus venas”. Y hoy por hoy se considera a Spinoza en la filosofía uno de los pilares del racionalismo moderno.

Talante de su pensamiento

La mayor crítica a la filosofía de Spinoza ha sido que su sistema es demasiado racionalista, y en extremo insuficiente, pues reduce todo a Dios —una razón absoluta— y cae en un panteísmo insalvable que acaba con la multiplicidad de lo real en su compleja y plural configuración. Viendo con más detenimiento la cosa, lo cierto es que todo monismo acaba por reducir a la razón toda esa complejísima multiplicidad del ente; pero si no se utiliza la razón en todo el poder de lo que ella es capaz, se corre el riesgo de devenir en la incomprensión absoluta de todo lo real, cual los escepticismos de todo corte manifiestan a todas luces en la historia de cualquier postura.

En el fondo, si bien Spinoza hace un esquema del universo dadas las coordenadas más generales, y en él todo fenómeno queda explicado a su vez sólo en sus generalidades; hay que refrendar que lo que se pierde en este tipo de crítica, y lo que se gana a su vez en ella es el asentimiento de que de algún modo las cosas quedan de alguna manera explicadas en una lógica de conjunto. Además, tal como Spinoza expresa las cosas, quedan los fenómenos y los entes explicados bajo el tamiz de una pulcra arquitectura demostrativa, que toma todos los cabos —que de otro modo presumiblemente quedarían

sueltos y sin explicación—, y que acto seguido rezuma sus resultados en una componenda de sentido bien ceñido a un golpe de conjunto, explicando dentro de sí en todas sus partes y desde sí misma.

Spinoza teólogo

Es como si Spinoza hubiera huido del fideísmo mordaz de la religión judaica en la que crecía su espíritu, y hubiera llevado todo a un esquematismo perfectamente comprensible, cual pintura que presenta en un solo cuadro la configuración interna de lo real. Postura que alcanza en su estado incoativo la síntesis y exposición de una poderosa intuición teológica, de que Dios es todas las cosas y en él todas se entienden (*Deus sive Natura*). Pero en lugar de aceptar una respuesta similar como la que ofrece un simple fideísmo, se esmera por explicar con su potencia natural del entendimiento lo que eso representa, siguiendo metódicamente una vía de demostración.

Por ello, hablar de Spinoza es referirse a una teología moderna que sigue una intuición, y que parte en su demostración en una vía teológica para la explicación de todas las cosas. Pues si no se parte de Dios no se arranca del principio, y le parecía que de igual manera se hace en las explicaciones de las cosas que tenemos más a la mano. Esa vía teológica procede tal como en geometría se hace, es decir, se parten de los principios o axiomas para demostrar teoremas, y de los principios y teoremas demostrados se parte para la demostración de otros teoremas o proposiciones científicas. De igual modo, de Dios se explican las cosas que salen de él, y de las cosas se regresa a Dios en una línea de continuidad inversa. Por ello, hablar de Dios para Spinoza no consiste en construir un discurso que pretende conocer a una entidad trascendente por encima del cosmos universo, sino que, antes bien, es hacer una metafísica general de corte panteísta. Para Spinoza esto era la teología.

Pensemos. Si las cosas en su determinación física se pueden explicar desde la geometría, también entonces desde la teología se explica su aparición. Pues si Dios ha dispuesto este universo geoméricamente, es el único camino que tenemos de comprenderle. Y si Dios es el ser y no es una cosa aparte del universo, Dios mismo entonces se identifica con el universo. Y ese es el esquema básico que Spinoza sigue para la configuración racional de su intuición intelectual. Ahora veamos cómo se explica desde el interior del sistema.

La *opus magna* —magna obra— de Baruch Spinoza titulada: *Ethica, Ordine Geometrico Demonstrata* y publicada en 1667, fue elaborada durante 14 años por el maestro, hasta su muerte en 1667. Su repercusión ha sido inmensa no sólo para la historia de la ética y de la metafísica moderna, sino antes bien, para la teología natural de tiempos venideros. Cómo en tamaña obra Spinoza habla de Dios, es algo que hay que explicar, porque en esto es un maestro y una piedra de toque obligada para todo aquel que se interese actualmente por las diversas concepciones filosóficas de Dios. Asomémonos más a detalle a sus sistema, bajo el antiguo método de *Aproximaciones sucesivas*, inventado por Aristóteles, que nos parece tan apto para una obra de esta naturaleza.

Primera aproximación

Lejos de confundir nuestras mentes, la diversidad enriquece y nutre, combinando aspectos variopintos de las capacidades del hombre para captar lo divino. Pero Spinoza dice a la manera de Cartesio que los hombres sólo tenemos dos vías de acceso hacia la realidad: la inteligencia y la materia. Y como la materia no se comprende por sí misma —sólo se experimenta— nos queda entonces la razón. Para explicarnos, por consiguiente, la realidad, nos ofrece un modelo duro, riguroso, racionalista —decíamos— y un tanto cerrado de lo que él piensa que es Dios, y nos lo presenta en un molde enteramente geométrico: es decir, con teoremas y derivaciones, que en su caso se entienden como definiciones, principios y lemas, de los que deriva a su vez una pluralidad de tesis en proposiciones, mediante el universal método de la demostración.

La metodología spinozista es tan dura, que cada afirmación que sienta lo hace sobre esta base, línea por línea y concepto por concepto; y esto es lo que atrae intelectualmente a un apetito omniexplicativo como es la metafísica, la filosofía. De tal manera que si uno acepta los fundamentos, los principios deben por fuerza acatar lo derivado, es decir, lo restante del sistema, porque su racionalidad es impecable, limpia, diáfana, aunque su intuición es profunda y ardua en la configuración de sus conceptos.

Pero más allá del método, que en realidad es inseparable de su contenido, interesa su doctrina de Dios. Cómo entiende a Dios, cómo le aborda, qué sabe del ser más perfecto que existe. Pues bien, colegimos en el texto de

su *Ética* que para Spinoza todo en el universo es Dios, no que Dios genere las cosas que de él dependen sino que el universo mismo es Dios, que sólo hay una única substancia, que la materia es Dios, que el espíritu es Dios, que el hombre es uno de los modos extensivos de Dios. Que Dios es lo real mismo, que Dios *es lo que es*. Y que fuera de Dios no hay nada, ni infierno ni muerte ni nada. Porque todo lo real *está* en Dios —diríamos en lenguaje humano—, y digo “lenguaje humano” porque Dios no es fin de nada, antes bien todo es Dios mismo manifestándose por todos lados y por todas las dimensiones imaginables y no imaginables, pues Dios no tiene límite alguno, cual su concepto supone.

Dios es vida, fuerza, razón y materia; en una palabra: bien. ¿Y entonces el mal quién lo puso?, podríamos pensar. En realidad nadie lo puso, porque el mal sólo es una consecuencia mala del hombre que no usa su razón para la toma de decisiones. El mal ontológicamente no existe, no hay diablo, no hay infiernos, no hay ángeles caídos, todo eso para Spinoza no es otra cosa que producto de la imaginación de los hombres. Entonces ¿la muerte no es un mal? No, diría Spinoza, es, por el contrario, un bien porque los modos de Dios, que somos nosotros y las cosas, tienen su ciclo, vienen a la existencia y dejan luego la existencia, pero es Dios actuando libremente con la fuerza de sus leyes.

Pero, ¿cómo?, ¿entonces no hay trascendencia hacia otra vida? No, porque no hay otra vida, la lógica de Spinoza es: una realidad—un plano. Lo que hay son infinitos modos, dado que Dios es infinito. ¿Y las cualidades de Dios? Las cualidades de Dios son infinitas, Spinoza les llama *atributos*, y son infinitos como lo es Dios. Ahora bien, ¿cómo sabemos que son infinitos? Bueno, la mente humana, según Spinoza, sólo capta dos de ellos: la razón y la extensión, o sea, el espíritu y la materia. ¿Y entonces cómo sabe que son infinitos? Por definición del principio, esto es, porque Dios es infinito, y lo infinito no se puede reducir a nada, a nada en realidad. Dios entonces no es ni reducción ni expansión sino infinitud sin límites y perfecta desde siempre, desde la eternidad.

Segunda aproximación

Dios es aquello que los antiguos llamaban Substancia, pero sólo él es substancia y nada más, nos viene a decir Spinoza que sólo Dios es el ser, que

sólo Dios es lo que está debajo de lo que aparece, o sea, de los fenómenos, de las cosas habidas y por haber. Y es en este sentido que su panteísmo tiene cara de monismo. Un poco parecido al de los presocráticos, pero infinitamente distante de éstos porque ya implica un vía de acceso filosófico desde los postulados de la modernidad, y desde el paradigma euclidiano de demostración.

¿Y por qué Dios geométrico? ¿Qué es eso? Originalmente el vocablo viene del griego γῆν καὶ μέτρον: tierra y medida, vara de medición, etc. “Geometría” etimológicamente se refiere a la medida de la tierra, y originalmente se aplicó en la agrimensura a la medición y separación anual de las fértiles tierras del río Nilo, debido a los desbordamientos periódicos. Pero luego tomó su acepción formal como ciencia aritmética y metafísica de la construcción lineal de figuras, planos y de todas las proporciones que guardan entre sí. En Spinoza significa, al parecer, un concepto analógico del método en el que se asegura que todas las partes estén unidas armónicamente entre sí, que las derivaciones de sus puntos de partida sean deducidas una a una, y que toda su teoría filosófica tenga una lógica rigurosa de la demostración.

Pero ¿cómo es que de ciertos principios se derivan otras afirmaciones? Eso se explica por la naturaleza ontológica que los principios tienen por su alcance universal (aquí el concepto de *transcendental* es necesario, algo que impera en todo el orbe conocido y no conocido y que a todo se aplica). Las verdades del ser tienen alcance transcendental, algo que apenas podemos imaginar, dado que nuestra representación mental es parcial y limitada, pero la claridad de la razón y del entendimiento ven fúlgidamente las cosas y las muestran en su justa proporción. Y una vez aceptados los principios, lo demás es trámite.

Pero entonces, cabría preguntarnos: ¿qué pasa con ese Dios? ¿Es otro diferente al que se nos ha enseñado en Occidente? Sí, definitivamente, contestaría Spinoza. Posiblemente, sea en el mejor de los casos, el mismo, pero su intelección es completamente distinta y hasta me atrevo a decir que opuesta. Y esto es lo que le valió naturalmente a Spinoza muchas persecuciones, vetos y discordias; pero él salvó la vida que le quedaba en las tierras nórdicas de Europa, pero a su obra la salvó para siempre. Y es que es de sobra conocido el odio que la cultura imperante de todos los tiempos — desde la época clásica — muestra ante los filósofos: persecuciones, quemas, impugnaciones, destierros. Desde la Grecia antigua eso fue una constante, independientemente de los regímenes políticos del momento. Spinoza es

sólo uno de los casos que se pueden citar en una lista de perseguidos hasta cierto punto innumerable.

Pero volvamos al punto. Spinoza fue un pensador tan regio que mereció el respeto de Kant, Hegel, Nietzsche, Deleuze y de otros pensadores que han valorado sus aportaciones al campo filosófico. Y quizás su más grande aportación, fue haber, si no resuelto, sí intentado solucionar la dicotomía cartesiana entre alma y cuerpo dentro de las atribuciones divinas de una única substancia que es Dios. Y la *Ética* es el libro en el que trata todos esos problemas y los fusiona en Dios: en *Aquello que fusiona todos los polvos*, como diría una expresión china antigua.

Tercera aproximación

Veamos un poco más a fondo en la mente de Spinoza para comprender más cabalmente esta su teología, su teoría sobre Dios. Su *Ética* está planeada exactamente —aunque de modo implícito— como antípoda a lo que de la ética pensaba Aristóteles, y esto es significativo porque Él, quien fue el primero que sistematizó en un discurso formal la ética, y que abocó en gran medida los lineamientos de la misma para que por siglos se pensara en sus coordenadas —y que portentosamente sigue valiendo para nuestros días—, representa para Spinoza, y para las mentes a las que influenció, una posibilidad de pensar la ética en términos teológicos, arraigando ese discurso de las cosas humanas en una metafísica de fondo.

Si contrastamos la *Ética* de Spinoza con la *Ética Nicomachea* de Aristóteles, dice el Estagirita (Aristóteles, 1985, I, 3 1094b: 12-27) refiriéndose a esta materia, que “nuestra exposición será suficientemente satisfactoria, si es presentada tan claramente como lo permite la materia; porque no se ha de buscar el mismo rigor en todos los razonamientos (...) del mismo modo se ha de aceptar cada uno de nuestros razonamientos; porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones”. Y justo eso que para Aristóteles aparece como “absurdo”, para Spinoza es no sólo viable, sino la única manera de enfocar las cosas para acceder a la comprensión de la materia de una manera metodológicamente rigurosa.

Por eso, Spinoza emplea intencionalmente un método de exactitud estricta, como es la geometría euclidiana (producto maduro de un desarrollo de la Analítica que el mismo Aristóteles creó), sorprendiendo al mundo y queriendo virar el curso del tratamiento en esta materia mediante su genio filosófico. Por ello, le dedicó los últimos 14 años de su vida hasta su muerte, sabiendo que iba paradójicamente en contra de la situación filosófica imperante (lo que en filosofía es muy frecuente, sobre todo en tiempos posmodernos). Y resulta altamente paradójico, cómo Aristóteles siendo el inventor de la Analítica —él llamó así a la lógica— y el primer tratadista de ética formalmente hablando, pensara que el método de esta rama del saber práctico, que trata de los asuntos humanos, no debía ser el del conocimiento científico reservado propiamente para la metafísica.

Por cuanto a la Extensión se refiere, segunda de las dos asequibles; Dios puede ser concebido como cuerpo, por cuanto que es infinito (Def. I, parte II), por cuanto niega la trascendencia y la sola inmaterialidad de Dios, afirmando su inmanencia y su materialidad eternas. Hubbeling (1981) piensa que esto se debe a que nosotros mismos somos cuerpo y alma, claro está, aplicado en tanto modos referidos a los atributos correspondientes (que a su vez es herencia de Descartes). Y por cuanto se refiere a la relación de Dios con las cosas, hay que decir que es una relación de fundamento en sentido ontológico, pues “Dios es causa inmanente (...) de todas las cosas” (Prop. XVIII, parte I; Spinoza 1996), que las ha determinado en su ser y las sostiene en sí mismo, pues “todas las cosas son en Dios” (Prop. xv y su apéndice, parte I; Spinoza 1996), “todas las cosas dependen de su potestad” (Escol. II, Prop. XXXIII, parte I; Spinoza 1996); y como la determinación es completa en virtud de su libertad (Def. VII, parte I; Spinoza 1996), “para que las cosas pudieran ser de otra manera, debería necesariamente ser de otra manera la voluntad de Dios. Pero la voluntad de Dios no puede ser de otra manera (...) en virtud de la perfección de Dios. Luego tampoco las cosas pueden ser de otra manera” (Escol. II, Prop. XXXIII, parte I; Spinoza 1996).

Véase como su libertad se empata con su necesidad, y hace un determinismo voluntarista desde el elemento de lo eterno. Pues su potestad se empata exactamente con su racionalidad, en una palabra, con el ser tal como es retro-proyectivamente, *i.e.* como fue y como será, pues Dios no puede en manera alguna dejar de ser el mismo Dios. Determinismo voluntarista

spinoziano opuesto por definición y no por tradición, al voluntarismo libérrimo de Duns Escoto.

Dios está exento de las pasiones porque es libre y no se halla sujeto a otra cosa más que a sí mismo (Def. VII, parte I; Spinoza 1996). En efecto, los afectos para Spinoza son la fuente humana de la esclavitud contra los que tiene que vérselas el alma para dirigirse a la libertad, esto es, a Dios, pues “el sumo bien del alma es el conocimiento de Dios, y la suma virtud del alma conocer a Dios” (Prop. XXVIII, parte IV; Spinoza 1996). Aquí viene en claro la consabida distinción entre naturaleza naturalizante: “aquello que expresa una esencia eterna e infinita” y naturaleza naturalizada: “aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios” (Escol. Prop. XXIX, parte I; Spinoza 1996); las pasiones acaecen en la segunda naturaleza y no en la primera, como todo lo demás.

Cuarta aproximación

Pero si hablamos de metafísica, implicando con ello el plano físico y el humano, ¿por qué Spinoza le llama *Ética*? Responder a esta cuestión en particular es entender el principio de la filosofía de Spinoza. Contestar por extenso va más allá de los límites de este artículo. Pero en síntesis, podemos decir que todas las partes de su ética correlativamente a todas las cosas del universo están en relación a Dios tanto en su conformación ontológica como en su concepción mental. Todo es Dios expresándose como una única substancia en sus infinitos modos.

No podría ser la excepción la mente humana y sus problemas, así incluso la libertad es una manifestación del orden racional que Dios dispone en el modo humano. Pero ¿por qué geométrico? Porque toda la determinación sigue una serie de pasos para su demostración rigurosa, y qué mejor que el modelo geométrico para su demostración paso a paso, proposición por proposición, definición y demostración e inferencia una por una. La geometría aplicada a la filosofía es un modelo que a Spinoza le parece idóneo para la exposición de sus intuiciones respecto a la realidad, que es la realidad divina.

Pues bien, la *Ética* de Spinoza se divide en cinco partes: I De Dios, II De la Naturaleza del Alma, III Del origen y de la naturaleza de los afectos, IV De la servidumbre humana o de las fuerzas de los afectos, y V De la potencia del

entendimiento o de la libertad humana. Como se echa de ver panorámicamente —según lo que antes dijimos— las cuatro últimas partes se refieren a la primera, o sea, a Dios. Dios es el principio metódico y ontológico que fundamenta como principio absoluto todo lo demás. Quedémonos con Dios que es aquí lo más importante.

Spinoza entiende a Dios según tres enfoques: 1) como causa de sí, 2) como substancia absolutamente infinita, 3) como ser libre. Explicemos esto: 1) Causa de sí: “Causa” es aquello que produce por lo menos un efecto, pero si el efecto es ello mismo, es decir, su propia causa, entonces tanto su esencia como su existencia serán necesarias, y eso no se verifica en ningún caso ni desde el punto de vista empírico y menos aún desde el lógico. Eso es Dios. 2) Substancia infinita: substancia es aquello que está en sí mismo y que no necesita de otro para ser tal. Eso sólo se constata racionalmente de modo absoluto en Dios, por ello se concibe por sí mismo y no en virtud de otra cosa. ¿Y por qué es una substancia infinita? Porque siendo Dios absoluto debe tener un sinnúmero de atributos dada la alteza de su perfección. 3) Ser libre. Como Dios no necesita más que de sí mismo para ser, sucede que se autodetermina absolutamente, y eso lo hace necesariamente, por lo que el Dios de Spinoza no actúa como el sino o el hado de los trágicos griegos. Dios es la misma ley natural que se expresa libremente en el rigor de su regla, de su autodiseño, de su necesidad.

Conclusiones

Como podemos observar, la jerarquía analítica de la expresión divina, según Spinoza, va desde la esencia incólume, impertérrita de Dios, hasta la manifestación de su existencia mediante infinitos atributos, expresados perfectamente a su vez en infinitos modos. Esta es, en bosquejo, la esencia de la teología geométrica de Spinoza.

La gran enseñanza de Spinoza, a nuestro modo de ver, es que Dios es el punto único y máximo de inteligibilidad absoluta para el universo y para el hombre. Dios es la clave del universo y el punto único de consideración del sabio. Dios mismo es la unificación del conocimiento y de la libertad humanas. Podríamos resumirlo así: actuar racionalmente es la única vía de espiritualidad sensata para un filósofo según el principio moderno de

cordura. La hechura de la existencia libre es sólo el camino de la razón... esta es la voz de Spinoza que nos interpela mas de trescientos años después.

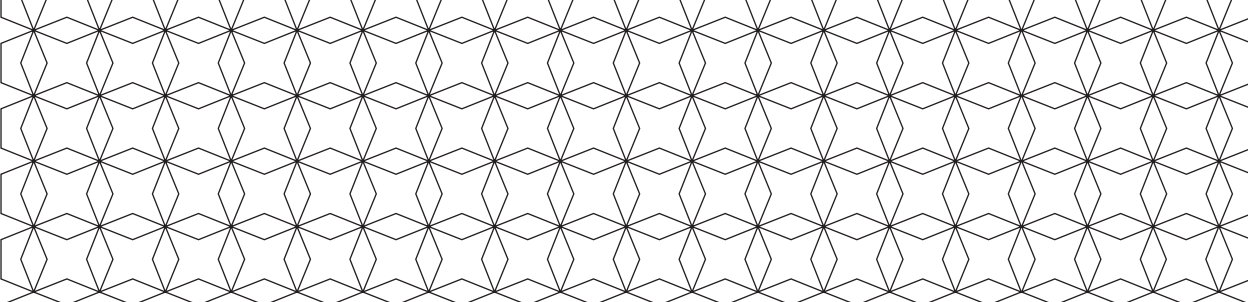
Pero esto parece a primera vista frío, insensible, falto de calidez. Bueno, las opiniones son respetables, pero —según Spinoza— toda consideración que no se ajuste a la medida o vara de la razón (μετρὸν) será denostada como cosa espuria, carente de criterio y lleno de irremediable sensiblería. En esto Spinoza es inflexible, y tal vez por eso le denomina a su obra *Ética*, porque ésta no es negociable, y si se sale uno de la norma es fácil quebrarla.

Un último razonamiento del maestro Spinoza que queremos traer a colación para la guía racional de vida, es el siguiente: “En cuanto los hombres viven según la guía de la razón, sólo entonces concuerdan siempre necesariamente en naturaleza (...) los hombres también concuerdan siempre necesariamente entre sí, en cuanto viven según la guía de la razón. C. Q. D.” (Corols. y Prop. xxxv, parte IV; Spinoza 1996); y vivir máximamente en la razón es esforzarse hasta el tope de nuestras fuerzas y de nuestro alcance por el conocimiento de Dios. Siendo así que el sumo bien del alma es la razón, y sólo ella más puesta al servicio de la libertad, o sea, en el conocimiento de Dios. Spinoza cierra diciendo: “el sumo bien del alma es el conocimiento de Dios, y la suma virtud del alma conocer a Dios” (Prop. xxviii, parte IV; Spinoza 1996). Quod eral demonstrandum.

De aquí inferimos que todo quehacer racional para el hombre tiene un propósito teológico, porque si todo se rezuma en Dios, no es posible que intelectualmente la teología quede relegada por cualquier discurso que pretendiese ser científico, cualquiera que éste fuese. Pero la impronta y salvedad que Spinoza pide para que ésta se realice de la mejor manera, debe ser el que se guíe indubitablemente por la razón. Y eso es lo que choca con las maneras tradicionales de hacer teología, pues en éstas, la razón no es un criterio absoluto de explicación ni de distinción conceptual primordial; antes bien, es sólo un recurso de apoyo para las verdades reveladas. De cara a su contexto histórico, como Spinoza invirtió la fórmula, se ganó el odio de las formas oficiales. Pero su legado para hacer teología, rescatado —aunque modificado dialécticamente— por el idealismo alemán, le consagró como inmortal para las futuras generaciones; y, por todo, lo que antes dijimos, “Spinoza” es un nombre que tiene un significado profundo que nos interpela a nosotros, hombres del siglo XXI, sobre todo por nuestras deficiencias mentales y acendradas carencias espirituales.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1985). *Ética Nicomaquea*. Trad. de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- COPLESTON, F. (2011). *Historia de la filosofía*, vol. IV. Trad. Juan Carlos García Borrón. Barcelona: Ariel.
- HUBBELING, H. G. (1981). *Spinoza*. Trad. de Raúl Gabás. Barcelona: Herder.
- LARROYO, F. (1982). “Estudio introductorio” en Spinoza, B. *Ética. Tratado teológico-político*, pp. IX-XLII. México: Porrúa.
- MAIMÓNIDES, M. (2001). *Guía de perplejos*, III vols. Traducción de León Dujovne. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- SPINOZA, B. (1998). *Epistolario*. Trad. De Oscar Cohan. Argentina: Raíces.
- _____ (1996). *Ética demostrada según el Orden Geométrico*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de la edición latina titulada: *Ethica, Ordine Geometrico Demonstrata* de 1677 por Óscar Cohan.
- _____ (2000). *Ética demostrada según el Orden Geométrico*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta.
- _____ (1989). *Tratado de la reforma del entendimiento y otros ensayos*. Madrid: Tecnos. Trad. Lelio Fernández y Jean Paul Margot. Traducción de la edición latina titulada: *Tractatus de intellectus emendatione* de 1662.
- _____ (1982). *Tratado teológico-político*. Traducción de Francisco Larroyo. México: Porrúa.



El sufismo. Continuidad o ruptura en el Islam: un enfoque socio-teológico

BRAHIMAN SAGANOGO

Introducción

El islam, como cualquier otra religión, comprende distintas corrientes representativas tales como el *sunismo*; el *chiismo*; el *wahabismo* y el *sufismo*,¹ esta última corriente, objeto de nuestro estudio. En efecto, ¿qué es el sufismo?, ¿cuál es la particularidad del sufismo ante el Islam?, ¿qué relación teje con el islam?

Nos proponemos, mediante una disertación, presentar, revisar de manera descriptiva el sufismo, argumentar y analizar qué es esta corriente *islámica* disidente o no.

Presentación descriptiva del sufismo

¹ El *sunismo*, de la sunna, o sea, del conjunto de máximas, normas, actos, dictámenes y de conformidades proféticas. Es una de las fuentes del derecho islámico. Es el *sunismo* la corriente islámica mayoritaria en el islam, más de 90% de los musulmanes son *sunnitas*. El *chiismo*, los *chiistas* son partidarios de Ali Ibn Abu Talib, primo yerno del profeta Mahoma; siguen las prácticas del profeta, creen en el concepto de martirio. El sufismo es la corriente mística y ascética. Los *sufitas* se agrupan alrededor de un maestro que adoran a santo. En fin, el *wahhabismo* se afirma como la tendencia a purificación del islam y la vuelta a un islam auténtico.

El sufismo, a diferencia del sunismo, el chiismo y del Wahbismo, es una corriente pre-islámica, es decir, una corriente que existió antes del acontecimiento del islam en el siglo VII; eso por su carácter místico y a-religioso en sus inicios, dado que deriva de las Escuelas de sabiduría anteriores al monoteísmo, sabiduría que estructuró los esoterismos.

En el siglo VII con la llegada del Islam, el sufismo renace al adaptarse a las enseñanzas islámicas o sea, las enseñanzas de las Escuelas de sabiduría que estructuran el sufismo, se van orientando hacia el islam o sea, van asimilando las teorías islámicas, de modo que el sufismo llega a ser para el islam, lo que son el *Zen* en el budismo, el *bâul* en el hinduismo, el *Cabal* en el judaísmo, la *gnosis* en el cristianismo. Al respecto leamos lo siguiente: “Por otro lado, los místicos —y el sufismo es una especie de misticismo— son, por definición, concernidos antes que todo por los “misterios del Reino de los cielos” (Lings, 1977: 11).²

Más que una corriente o una secta islámica (como se ha dejado creer), el sufismo es, esencialmente, una corriente de pensamiento, una filosofía que lleva la contraria a cualquier tipo de dogmatismo y de fanatismo.

El sufismo no es otra cosa que un camino o tariq que comienza con el auto-conocimiento. El sufí vuelve al corazón interior y lo usa como vehículo para alcanzar un entendimiento más avanzado. No toma la mente como principio, sino su corazón. Es decir, no usa una vía discursiva, sino sensitiva. Por ello al tasawuuf (sendero del sufí) se le llama El Camino del Corazón.” (Katy Mondaroo e Igor Zabaleta, 2011).³

A pesar de que se incorpora al islam como corriente, el sufismo queda abierto a todo tipo de pensamiento integrándolos; tal fue el caso de su concepto de “dioses” o “Elohin”, nombre de pila de todos los dioses agrupados o reunidos en un solo Dios único (Aláh). Del punto de vista comparativo, la idea de Dios único indivisible en el Islam, deja lugar a un dios plural en el sufismo. Una primera consideración que marcaría una tangente ruptura entre Islam y sufismo.

² Lings, Martin (1977). *Qu'est-ce que le sufisme?* Trad. Roger Du Pasquier. Paris: Seuil, p. 11.

³ Mondaroo, Katy e Igor Zabaleta (2005). *Sufismo. La enseñanza mística*, Madrid: Editorial Edimat. Citado en *WebIslam* por Emilio Ballesteros (2011). *La poesía sufí*.

En tanto que filosofía, el sufismo es una vía mística e iniciática que se define como la vía del amor, la tolerancia y del respeto a la vida humana y a la idea. Es en nombre de dicho respeto que el sufismo pudo adaptarse a todas las comunidades, a todos los pueblos y culturas. El fundador del sufismo fue *Kidhr*, conocido como el “profeta verde”, el color verde por el islam, color del punto de vista islámico, símbolo de la vida, la vegetación y del conocimiento. Según las enseñanzas o las leyendas sufís, *Kidhr* era el profeta Elia, quien está al origen de todas las místicas y de todos los esoterismos y quien inició a Moisés antes de que escalara el Sinaí. Hijo de Adán, *Kidhr* es el maestro oculto que se revela de manera individual a cada investigador sufi a lo largo de su recorrido iniciático. Jefe de los viajeros, los ladrones y de los comerciantes, *Kidhr* encarna la providencia divina. Quien lo encuentra no debe hacerle ninguna pregunta, sino someterse a sus consejos de todo tipo; de manera sobrenatural, aparece y desaparece después del favor hecho. Nacido en una gruta, de un animal, *Kidhr* encontró al profeta Mahoma y le inspiró a que escuchara los mensajes que le transmitía el arcángel Gabriel, enseguida, Mahoma tuvo la fuerza divina (*Baraka*) para recitar y compilarlos en el Sagrado Corán.

La educación sufi se basa en la relación de aprendizaje entre el maestro llamado *cheik*, *Pir* o *Murhie*, y el alumno designado por *mirid* o derviche. En cuanto a la transmisión del conocimiento, ésta se hace de maestro (Sheik/ Pir/ Murshie) a alumno *mirid* o derviche. Lo que hace que en el sufismo la transmisión del conocimiento y de la fuerza (energía) resulte ser fundamental y prioritaria. Si se puede ser sufi sin pertenecer a ninguna o a cualquier religión, cada sufi debe pertenecer a una secta, a una escuela, a una orden y a un gado y estar asistido por un maestro.

No existe lugar de oración (mezquita, templo) en el sufismo. Algunos alumnos recorren escuelas para su aprendizaje. El fundamento de la enseñanza sufi descansa en las prácticas interior y exterior y no sobre la teoría de Dios, tampoco en el mundo espiritual puesto que el sufismo considera el conocimiento directo como algo que proviene de la práctica y como el único verdadero camino que lleva al saber divino.

Dentro del sufismo existen dos grandes corrientes ideológicas: la corriente del norte conformada por Irán, Turkestán, Azerbaján, Afganistán y estructurada en torno al centro de Boukhasa; corriente más intelectual que concilia práctica y comprensión a la vez; y la del sur, por Siria y Egipto

alrededor del centro de Memphis, el gran centro de las escuelas de misterios, e Irak, Turquía, en torno al centro de Konya y en Arabia Saudí y Marruecos con su centro en Fès.

En el sufismo se habla de camino, mejor dicho de las etapas del camino, y éstas son el camino de la *liberación* con respecto al mundo de los sentidos mediante el estudio, este último (el estudio) como etapa primordial e indispensable en el camino porque es importante el saber y el conocimiento. La liberación del apego a la personalidad, esto es, en el lenguaje de la Cuarta Voz, la falsa personalidad, la que fue formada por medio de la educación, la religión, la escuela, entre otro; la liberación del apego al ego, o sea, más allá de la educación, de lo que está ligado a nuestro carácter, temperamento, de todo que está ligado al cuerpo astral y, por fin, el camino del encuentro y de la unión con la verdad o con Dios.

A diferencia del islam, cuatro son las prácticas sufís: el *dikhr* o re-memorización que corresponde a una conciencia de sí y a la meditación mediante declamación de palabras sagradas con la finalidad de acercarse más a Dios y de adueñarse de una de sus cualidades tales como vivir sin ataduras, es decir, sin estar apegado ni a los seres ni a las cosas; cultivar el altruismo, luchar contra el egoísmo y el deseo de poseer considerando como obstáculo a la ascensión hacia Dios; el servicio de la Escuela y de las comunidades social, religiosa y profesional a las cuales pertenece el sufí.

El sufismo no hace ninguna propaganda; es difícil encontrar a un Maestro sufí excepto que si éste decide encontrarlo. En el sufismo, el maestro es quien encuentra al alumno y le dice: “Ven, sígueme, estás listo”.

El sufismo se justifica por varios factores. La doctrina sufista considera al ser humano como una ente presa a la vez, de sus automatismos y mecanismos derivados de su instinto y heredados del mundo animal, y de su condicionamiento socio-religioso, para ello ha de tomar conciencia para iniciarse al camino de la libertad, camino que no es otra cosa más que el sufismo. Según las mismas enseñanzas, el sufismo es el camino de la verdad y para llegar a la Verdad, verdad sinónimo de dios, el instrumento más adecuado es el amor como fuente y medio de cualquier cosa. Por eso, la literatura sufí, y en particular los textos poéticos que la ilustran, sólo hablan de amor como aquel sentimiento múltiple que llamamos amor humano y que va del amor filial al amor conyugal, aunque el sufismo no rechaza ninguna forma de amor, y

considera que todas son maneras de llegar al *amor verdadero*. “Se les reconoce entre sí porque se quieren mutuamente” (Aïssel, 200: 28).⁴

El segundo factor es la *práctica* configurada por ocho principios básicos: respirar de manera consciente y estar consciente de cada respiración, porque la respiración es portadora del nombre divino; recordar para sí la meta a lograr y para cada acción acordarse del motivo; la verdadera patria del ser humano no es terrenal sino espiritual; no identificarse con lo que pasa en el mundo material; repetir una fórmula sagrada-*dikhr*; el cultivar el deseo de regresar a Dios; acordarse de sí y evitar el automatismo de los pensamientos; acordarse de que Dios está presente por doquier y no identificarse con lo que pasa.

Ruptura, disidencia o continuidad: un acercamiento socio-teológico

Si la principal meta del sufismo es liberar al ser humano del mundo material, para que éste pueda cumplir el papel que le corresponda, es decir, la realización de su propia *nature* y el servir a la evolución de la humanidad y del planeta, cabe mencionar que éste se aleja del islam o rompe con los principios básicos de la religión islámica. Por otra parte, el concepto de purificación en el sufismo que significa “llegar a ser perfecto” devela confusiones con respecto a las enseñanzas islámicas, a pesar de que dicha perfección es entendida como algo que debe necesariamente pasar “[...] por la purificación, purificación entendida como una adecuación entre el alma y el cuerpo, el dominio del yo superior por encima de todo lo que es inferior” (Aïssel: 69), puesto que en el islam la purificación se precisa mediante actos, prácticas y no a través de simples meditaciones:

Creemos en Aláh y en todo lo que nos ha revelado, y en todo lo que reveló a Abraham, Ismael, Isaac, Jacob, a las tribus, a Moisés, Jesús y a todos los profetas de parte de Nuestro Señor. No hacemos distinción entre ninguno de los profetas, y nos entregamos a la voluntad de Nuestro Señor” (3:78). [...] Doy

⁴ Aïssel, Selim (2004). *De l’Islam au sufisme. Reflexions d’un ami gnostique*. Paris: Oxus, p. 28.

testimonio de que no hay más dios que Aláh, y Mahoma (Paz y bendiciones de Dios sean con él) es su siervo y mensajero. Si hubiese en el universo otras divinidades fuera de Aláh, los cielos y la tierra habrían sido destruidos [...] Y no he creado a los genios y a los hombres sino para que me adoren [...] Habíamos hecho surgir en cada pueblo un apóstol para que les enseñasen: adorad a Dios y alejáos del seductor (satanás). [...] Aláh atestigua que no hay más dios que él [...] Mahoma es el mensajero de Aláh. (3:78, 98:22, 37:56, 3:18, 29:29)⁵

En efecto, la profesión de fe es el primer fundamento del islam, que insiste en la unicidad de Dios. Es una actitud del musulmán quien de ella aprende y valora el hecho que todo existe y acontece conforme a los dictámenes de Dios; y la primera manifestación de virtud que un musulmán ha de poseer es, precisamente, tener fe. La proclamación de dicha fe es un acto de sinceridad para con el Dios único y de ascenso espiritual. La *oración*: significa, en el sentido religión, “rogar” y “pedir a Dios”. Dice Aláh en Corán: “[...] Porque la oración es un deber prescripto a los creyentes para que lo cumplan en sus momentos indicados [...] Se les ordenó que adorasen a Dios sinceramente, fuesen monoteístas, observasen la oración y pagasen el azaque (diezmo), y ésta es la verdadera fe” (4:103, 98:5). El *ayuno*: se practica durante el mes sagrado de Ramadán (novenio mes del calendario lunar musulmán). Este acto consiste en abstenerse de comer, beber, tener relaciones sexuales y de cualquier mala intención desde el amanecer hasta la puesta del sol. El ayuno enseña al hombre el amor, la sinceridad y la devoción; le purifica, le cultiva una conciencia firme, la paciencia, el desinterés y la fuerza de la voluntad propia. Dios dijo: “El mes de ramadán, en que fue revelado el Corán guía de la humanidad [...] En él se abren las puertas del cielo, se cierran las del infierno y quedan presos los demonios mayores” (97:1-5). El *azaque* (o diezmo): es el acto legal por el cual el musulmán ha de donar 2.5% de su ahorro al término de un año a los más necesitados: “[...] les fue ordenado no adorasen sino a Aláh, que fuesen monoteístas sinceros, que celebrasen la oración y pagasen el azaque; ésta es la verdadera religión [...] El azaque es para los pobres, los necesitados y los insolventes, para la causa de Dios; porque Dios es sapientísimo, prudente” (9:60). El *azaque* purifica

⁵ *El Noble Corán y la traducción en lengua española del sentido de sus versículos* (s.f.). Arabia Saudí: Complejo del Rey Fahd para la impresión del Noble Corán. Citamos bajo esta edición y consignamos los versículos en el cuerpo del trabajo.

el alma de la avaricia y el egoísmo: “Reciben de sus haciendas, una caridad que los purifique y redima” (9:103). *La peregrinación* (el último pilar del islam): es una obligación para el creyente, por lo menos, una sola vez en su vida a condición de que tenga los medios necesarios sin perjuicio alguno a su familia, ir a peregrinación a la Meca (Arabia Saudí). La peregrinación significa también solidaridad y justicia entre los creyentes de una misma fe.

Por cierto, tu Señor es Aláh, quien creó los cielos y la tierra en seis días y después se sentó sobre su trono. Hace que la noche cubre el día (y viceversa); creó el sol, la luna y las estrellas están bajo su mandato. ¿Acaso no le pertenecen el mandato y la creación? Bendito sea Aláh, el Señor de la humanidad y de todo lo que existe [...] Él es quien da la vida y causa la muerte. Así crean en Aláh y en su mensajero (Mahoma) y en sus palabras. (7:54, 158).

Con respecto a lo mencionado arriba, la verdad del sufismo está centrada en la transmisión de la fuerza espiritual o *baraka*, que se realiza y se logra mediante el contacto directo del maestro con el alumno, dicha concepción hace que sufismo e islam se distancie cada vez más. La verdad en el islam está contenida en el Sagrado Corán; y por la figura del maestro en el sufismo, está la de Dios único e indivisible en el Islam. “Él es Aláh, el creador, el originador, el modelador y el sabio [...]” (59:23-24). Aláh es único, singular, indivisible e incomparable. No tiene ni hijo, copartícipe ni igual, es el sostenedor del universo. No está contenido en nada “no existe nada semejante a él”. El creador en cuyas manos está la disposición de todas las cosas. Dice el Corán: “Di: él el Aláh (único) no come ni bebe, no ha engendrado ni ha sido engendrado. Y no hay nadie que se le parezca [...] El originador de los cielos y la tierra [...] cuando decreta algo, le basta con decir: ¡Sé! y es” (112:1-4, 2:117). No existe nadie que resiste a su mandato, o altere su decisión porque es el misericordioso cuya merced abarca todo. El profeta Musa (Moisés) decía lo siguiente: “Tú eres el más misericordioso de los misericordiosos” (7:15) y respondió Dios: “mi misericordia abarca todas las cosas [...]” (7:156).

Por cierto que revelamos el Corán en la noche del decreto. ¿Y qué te hará comprender lo que es la noche del decreto? La noche del decreto es mejor que mil meses (de adoración) [...] Inalterable e irrefutable, porque es la revelación

del Prudente, Laudabilísimo. [...] Hoy os he perfeccionado la religión; os he agraciado generosamente y os he designado el Islam como religión” (97:1-3).

El recurso de imágenes en el sufismo, quiera o no, le imprime, con respecto al Islam, el estatuto de creencia politeísta, mientras que en el islam Dios advierte: “Por cierto que Dios jamás perdonará que se le asocie divinidad alguna; pero, fuera de ello, perdona a quien le place; porque quien asocia algo a Dios comete un pecado mortal” (4:48).

Si el principal objetivo o meta del sufismo es la santidad material o sea, la cristalización de la santidad, así como el santo es como una encarnación de algún monumento sagrado, el uno y el otro siendo manifestaciones de la Perfección divina; esta búsqueda marca una verdadera ruptura con el islam dado que éste aconseja se adore única y exclusivamente a Dios, de ahí excluye cualquier concepto de santidad.

Según la doctrina islámica, la perfección es una síntesis de las cualidades de majestad y de belleza, en cambio, en el sufismo, así como entre muchos sufís, es un revestimiento de esas cualidades divinas; lo que implica que el alma se deshace de las limitaciones de ser humano desilusionado de hábitos y prejuicios que llegaron a ser una “segunda *nature*”, y se cubre de características de la *nature* primordial del hombre hecho a la imagen de Dios. Así es como el rito de iniciación, en algunas órdenes sufistas, toma la forma de una investidura: una *Khirqah* o una chamarra colocada en los hombros de iniciado por el Cheik.” (Lings: 18-19). El concepto de iniciación es otro punto de divergencia en el sentido de que en el islam no se habla de iniciación en el Sagrado Corán, sino de reconocimiento como primer acto espiritual a través de la profesión de fe: “Doy testimonio de que no hay más dios que Aláh, y Mahoma (Paz y bendiciones de Dios sean con él) es su siervo y mensajero”; el practicar la oración, el ayuno, dar el azaque e ir a peregrinación; el creer en una vida después de la muerte y en el día del último juicio, en la existencia de todos los profetas.

Una de las contradicciones relevantes del sufismo, que constituiría un punto de ruptura, sería que se centra en la búsqueda de *Ishqhrâq* o “buscar a ahogarse” en los versículos del Corán lo que implica una búsqueda del *faná*, es decir, una búsqueda de lo *creado* en lo *no-creado*, de lo temporal en lo Eterno, de lo finito en lo infinito; búsqueda de tipo material que es toda una lectura errónea del sentido del Corán, libro sinónimo de Dios único

(Aláh) en el islam, pues algo auténtico. Pues una distorsión del sentido de Dios en el Islam puesto que la secuencia “Alif-Lâim-Mim”, que significa “he aquí el libro”, no encierra ninguna duda; es el rumbo de los piadosos. La primera secuencia inicial representa a Dios (Aláh), y la segunda a *Rasûl* (Mahoma, el Mensajero).

A diferencia del sufismo, donde el camino correcto y aconsejado es de carácter esotérico, en el islam consiste en no desviar la ley contenida en el Sagrado Corán; en no tomar el texto coránico como un texto filosófico, tampoco servirse de él para aspiraciones materialistas. Respecto al carácter no filosófico del texto coránico, es de afirmar que a pesar de ser un texto es decir, “una formación semiótica singular, dilucidación que alude a las heterogéneas clases de signos y sus respectivas realizaciones textuales” (Lotman y Piatigorsky, 2011: 2),⁶ que gira en torno a la siguiente problemática: “El aspecto ontológico del texto (su estatuto y la distinción con respecto al discurso), el texto propiamente lingüístico, sus esenciales propiedades, el aspecto psicológico (su percepción por el receptor) y el aspecto pragmático (la relación del emisor y del contenido textual (Mijailovna Morgunova, 2011: 4). A pesar de su carácter textual, el Corán no es producto de una filosofía tampoco utiliza procedimientos de adquisición filosóficos, tampoco didácticos de los filósofos; sus métodos no son racionales para exponer; el Corán sustituye su propio método fundado en la auto-comprensión. El arte coránico encierra todos los elementos fundamentales del dogma religioso. El origen y el destino del ser humano y del mundo, son principios de causas y finalidades de Dios.

Conclusiones

En términos claros, el sufismo es una rama disidente del islam por predicar una protección divina no centrada en el Dios único, una búsqueda de Dios no en las mezquitas, en las prácticas y en el apego al texto coránico tales como la oración, y demás pilares del islam, tampoco en el Sagrado Corán, sino en sí-mismo y en la relación entre Maestro sufí y alumno.

⁶ Lotman y Piatigorsky citado en Mijailovna Morgunova, Elena “Lingüística del texto”, Ponencia, Tuna, 2011.

Bibliografía

AÏSSEL, SELIM (2004). *De l' Islam au sufisme. Reflexions d' un ami gnostique*. Paris: Oxus.

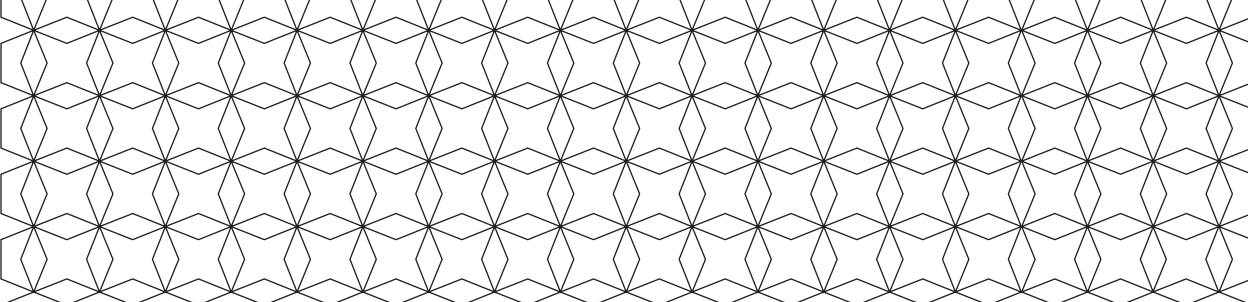
BALLESTEROS, EMILIO (2011). "La poesía sufi" en *WebIslam*.

EL NOBLE CORÁN Y LA TRADUCCIÓN EN LENGUA ESPAÑOLA DEL SENTIDO DE SUS VERSÍCULOS (S.F). Arabia Saudí: Complejo del Rey Fahd para la impresión del Noble Corán.

MIJAILOVNA MORGUNOVA, ELENA (2011) "Lingüística del texto", Tuna.

LINGS, MARTIN (1977). *Qu' est-ce que le sufisme?* Trad. Roger Du Pasquier, Paris: Seuil.

MONDAROO, KATY E IGOR ZABALETA (2005). *Sufismo. La enseñanza mística*, Madrid: Editorial Edimat.



Epílogo.

La construcción de la ortodoxia: Ratzinger y San Agustín

MIGUEL AGUSTÍN ROMERO MORETT

Introducción

El objetivo de esta colaboración es efectuar un acercamiento al camino recorrido por uno de los representantes más queridos y venerados por la Iglesia jerárquica y por la feligresía, a quien debemos uno de los marcos de referencia mejor consolidados en función de los cuales se tasó la ortodoxia y la heterodoxia; como se comprenderá, no es el único marco, pero acaso es el primero, considerando al Nuevo Testamento como el antecedente. Las referencias actuales son los documentos pontificios que, paulatinamente, se inspiraron cada vez más en otros documentos papales. ¿Cómo se ha conformado el referente de la disidencia teológica? Tomaremos elementos de dos casos: el relativismo que el cardenal Ratzinger denuncia y la hermenéutica histórica del Antiguo Testamento efectuado por Agustín de Hipona.

Homilía a modo

Es posible que el mensaje más relevante de cuantos el cardenal Ratzinger hubiese preparado y difundido a lo largo de su vida, fue el de la misa “Pro

Eligiendo Pontífice” el lunes 18 de abril de 2005, en su calidad de Decano del Colegio Cardenalicio, justamente en la víspera de su ascensión como el papa Benedicto XVI. La homilía habría pasado inadvertida sino se hubiese dado el caso de que en ella estaba —acaso intencionalmente, eso sólo él lo sabe— el retrato de sí mismo: el guardián de la doctrina y el combatiente contra el relativismo.

La homilía inicia retomando textos evangélicos en los que se precisa la figura del Mesías por Jesús mismo y en los que define su propia misión e identidad. De este primer supuesto, afirma el cardenal, “el mandato de Cristo se ha convertido en mandato nuestro a través de la unción sacerdotal; estamos llamados a proclamar, no sólo con palabras sino también con la vida, y con los signos eficaces de los sacramentos, “el año de misericordia del Señor”. El ejemplo mismo de la predicación con la vida es el propio Jesús, en quien se cumplió la Escritura: “Maldito el que está colgado de un madero” El oficiante pasa luego a valorar la gracia del sacrificio de Jesús para enseguida establecer un salto hacia la Iglesia en la cual se aglutinan los dones y carismas como dones de Jesús Resucitado. En este momento efectúa una acotación: la madurez o la plenitud de Cristo, lo que se traduce en una madurez en la fe. Dice a la letra: “No deberíamos seguir siendo niños en la fe, menores de edad. ¿En qué consiste ser niños en la fe? San Pablo responde: significa ser “llevados a la deriva y zarandeados por cualquier viento de doctrina” (Ef.4, 14) “¡Una descripción muy actual!” Es ahí justamente a donde el cardenal quería llegar, lo cual no es por ello la parte conclusiva, sino intermedia de su mensaje. Permítanme una cita amplia:

¡Cuántos vientos de doctrina hemos conocido durante estos últimos decenios! ¡Cuántas corrientes ideológicas! ¡Cuántas modas de pensamiento!... La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarandeada a menudo por estas olas, llevada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc. Cada día nacen nuevas sectas y se realiza lo que dice san Pablo sobre el engaño de los hombres, sobre la astucia que tiende a inducir a error (cf. Ef. 4,14). A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse “llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina”, parece ser la única

actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos.”

Sigue afirmando el cardenal que la adultez y madurez dependen de la amistad con Cristo, de la cual deriva el conocimiento de la verdad y del error, lo cual tiene una ganancia adicional: que Cristo ya no nos llamará siervos, sino amigos, con la condición de hacer lo que Él indica. De esta vinculación depende dar frutos. Y así, finaliza con un llamado a todos los electores para que lleven el don de la fe, más allá de todas las cosas perecederas y un deseo de que el nuevo papa guíe en el conocimiento de Cristo. Como sabemos, en su caso, él, que entró como papa, en oposición a la vieja consigna, salió al balcón central de la Logia de la Basílica de san Pedro.

La homilía tiene diversos núcleos simbólicos que merecen atención más allá del presente acercamiento, pero que aún en la brevedad deben destacarse: en primer lugar, el cuidado exquisito del cardenal para sustentar de manera evangélica su mensaje, según las lecturas de la liturgia: Lucas, Isaías, Gálatas, Efesios, y Corintios; un segundo núcleo radica en su oposición a todas las corrientes filosóficas, las pretéritas, las actuales y las por venir, aquellas que engloba en el término “relativismo”, al mismo tiempo que defiende su propia postura de la acusación de fundamentalismo. Y, finalmente, el claro camino inductivo de su discurso: del Cristo que se autodefine, al Cristo que se inmola, el significado de la inmolación, la Iglesia como beneficiaria de los dones derivados de la muerte y resurrección, la medida de la plenitud de Cristo, las notas de la fe madura y de la fe infantil, el receptáculo de todas las corrientes filosóficas humanas como expresión de la fe infantil que fluctúa de un lado al otro, el Hijo de Dios como expresión del verdadero humanismo y referencia fija de la fe y la vida, la amistad con Cristo que se traduce en el seguimiento de su mandato, la carencia de límites en la amistad del Salvador con los hombres, el cumplimiento del mandato de la evangelización que da frutos y los depositarios de los dones y de los frutos: la propia jerarquía.

Por otra parte, la advertencia contra el relativismo y las demás corrientes es parte central del mensaje, justamente lo que él mismo venía cumpliendo en su calidad de titular de la Congregación para la Defensa de la Fe. Llama la atención que las hubiese tratado con tanta ligereza, aún en el caso de

que la pretensión de su homilía no podía ser de disertación filosófica. El relativismo es:

“La doctrina que afirma la relatividad del conocimiento, en el sentido que a esta expresión se le diera en el siglo XIX, es decir: 1) como acción condicionante del sujeto sobre sus objetos de conocimiento: 2) como acción condicionante recíproca de los objetos del conocimiento... [según] el hecho de que todos los objetos existentes pueden ser conocidos sólo en relación a las facultades humanas y bajo condiciones determinadas por esas mismas facultades” (Abbagnano, 1994: 1005)

Como se entiende, el relativismo del conocimiento se deriva de los límites de las facultades; así, ni podemos oír los ultrasonidos ni podemos mirar los infrarrojos. A la vez, la comprensión del mundo es verdadera representación que se sustenta en los alcances de nuestro conocimiento. Dicho de otra manera, o el mundo se ajusta a nuestros sentidos y a nuestras facultades mentales o no lo conocemos en absoluto. La vieja postura aristotélica de la verdad como intencionalidad del juicio con la sustancia ha cedido su paso a la relación inversa: la realidad se define en la medida que nuestro entendimiento la informa.

Junto a lo dicho llama la atención que Ratzinger hubiese considerado el libertinaje como la expresión radical del liberalismo, una confusión de campos, pues salta de una corriente social y económica —la doctrina que asume la defensa y la realización de la libertad en el campo político, caracterizada en un sentido por el individualismo y en el otro por el estatismo— con la noción del sentido cotidiano que denomina libertinaje; no dice de qué tipo, pero acaso pensaba en el libertinaje sexual.

Como se comprende, desde la óptica del pensamiento religioso no cabe otra postura que el dogmatismo, incluso cuando no son muchos los dogmas teológicos y no existen como tales, dogmas morales, sino tradiciones muy consolidadas en materia de fe y costumbres. La tradición jerárquica tiene estos dos frentes en los que su atención se agota: la moral y el dogma. Quien se aleja de los supuestos se vuelve un disidente y una muestra figura en los autores que se reseñan en el presente libro.

Una palabra sobre Santo Tomás

La Iglesia, como institución jerárquica, siempre ha tenido lo que en términos del siglo xx son los intelectuales orgánicos, es decir, los individuos del saber puesto al servicio de la ideología del poder, de las instituciones o de determinado gobierno. Las funciones que cumplen están reservadas a la edificación de los aparatos conceptuales que dan cabida y justifican el dogma y los principios de conducta. Tenemos ejemplos de un valor fuera de serie como san Agustín y santo Tomás, que definieron la identidad de la teología y la moral, frecuentemente como apología y otras veces como exégesis y glosa de los textos sagrados. ¿Cuál sería el aparato conceptual que explica, desde la razón —el lector definirá si lo logra o no—, el dogma? La cristianización del aristotelismo por parte de santo Tomás confirió una justificación a dogmas de tanta relevancia como la Eucaristía, la denominada transubstanciación, con auxilio de los conceptos de materia y forma. Con el apoyo del hilemorfismo se mantiene la apariencia del pan y del vino, no así la forma —no la *figura* ni ninguna noción que resuma la pura expresión fenoménica— es decir la esencia, la identidad, la cual sufre la mutación en el cuerpo y la sangre de Jesús.

Junto a ello, la existencia de Dios a través de las cinco vías, queda en claro, sencillamente a partir de un uso de la analogía, de tal manera que el orden, la contingencia y la finalidad que se atribuye a los fenómenos y objetos de la naturaleza pueden aplicarse a Dios mediante un salto en el nivel de análisis: del orden en el universo al Ordenador; de los grados de perfección al Ser absolutamente perfecto. El alma es, en el mismo orden de ideas, la expresión de la forma y, como tal, es simple, no compuesta, como en cambio lo es el cuerpo; siendo así, este último es corruptible, no así el alma, cuya persistencia deriva de su simplicidad.

Tan sólo en este esbozo tenemos tres temas de capital importancia para el catolicismo: la existencia de Dios, la eternidad del alma y la Eucaristía. Por otra parte, no se piense que los marcos conceptuales de los doctores de la Iglesia se edificaron al margen de los acontecimientos históricos, del debate en boga o del proyecto de vida que personalmente asumían, sino todo lo contrario. Entre pensar, vivir y sentir se levantó una fuerte correspondencia en consonancia con la paulatina ortodoxia levantada por ellos mismo y posteriormente asumida por la jerarquía con carácter de obligatoriedad.

Es el mismo caso de los teólogos disidentes que, en correspondencia con su entorno social, han formulado ajustes a los planteamientos doctrinales. ¿Se habría dado del caso del nacimiento de la teología de la liberación en ausencia de las condiciones de pobreza de las favelas brasileñas? Un ejemplo, en el que quisiéramos detallar, como representante de la conformación de los marcos doctrinales que cimentaron la ortodoxia y que combatieron, desde entonces, la veleidad de las corrientes de pensamiento, es el obispo de Hipona. Específicamente quisiera seguir, lo digo nuevamente, en la brevedad del espacio, el camino seguido por Agustín —casi siempre agobiado por el relativismo de su tiempo— en el proceso de conformación de la parte de doctrina que la Iglesia jerárquica asumió en temas, conceptos, supuestos y motivos de interés. Iniciemos mediante la contextualización de uno de sus libros principales.

Contextualización histórica de *La ciudad de Dios*

La ciudad de Dios constituye una obra redactada por el Obispo de Hipona en la que desarrolla una historia universal de carácter monumental y sistémico. A lo largo de sus veintidós libros aborda una gran variedad de temas y problemas entre los que figuran los siguientes: la devastación de Roma no fue castigo de los dioses debido al cristianismo; la degradación y las calamidades de Roma antes de Cristo; la grandeza de Roma es don de Dios; Cristo, impetrador de la vida eterna; el culto del verdadero Dios; principio de las dos ciudades entre los ángeles; principio de las dos ciudades en la Tierra; la ciudad de Dios hasta Cristo; la ciudad terrena hasta el fin del mundo, etcétera.

Con el riesgo natural de la excesiva simplificación podríamos afirmar que *La ciudad de Dios* aborda la defensa ante la acusación de los romanos de que, por causa del cristianismo, la ciudad de Roma fue saqueada y destruida por los bárbaros; junto a ello, la obra pretende demostrar que Roma ya tenía la costumbre de ser destruida, pero a causa de su propia degradación y que, en cambio, la grandeza romana derivaba de un regalo de Dios. Afirma Agustín que Roma ardió tres veces: con Nerón, con la invasión de los godos y, ahora, con Alarico. Y dice que arde lo que tiene costumbre de arder. Ardió Troya, madre de Roma, pese a que se efectuaban sacrificios a los

dioses y no por ello se salvó. Y, aunque Agustín no asumía la eternidad del Imperio Romano, vinculaba la Iglesia a Roma, de tal manera que el destino de la ciudad afectaría, sin duda, el futuro de aquella.

Por otra parte, la obra constituye una relectura del Antiguo Testamento con propósitos de esclarecimiento de temas, de explicación didáctica y de interpretación propia, la que, pese a su carácter subjetivo, se convirtió en la versión oficial de la Iglesia institucional. Un tercer apartado podría sintetizarse en el planteamiento de la dogmática cristiana, en la medida que fue, justamente san Agustín el santo de la apologética en contra de las diversas corrientes de pensamiento que poseían una interpretación distinta del cristianismo, el relativismo del momento; estas corrientes se convertirían en apóstatas y heterodoxas. Sin minusvalorar en absoluto estos apartados, destaca la confrontación entre las dos ciudades, la Ciudad de Dios y la Ciudad del mundo. La obra entera posee una dimensión histórica a la que no podemos medir con criterios de objetividad y realismo tales como podríamos comprenderlos hoy.

La historia como camino de significación

Para el santo de Tagaste, la edificación de la historia humana era un acto de significación, de re-significación y de hermenéutica, tanto de los acontecimientos de su tiempo, tales como la caída de Roma, como de la historia humana que tenía lugar de acuerdo al plan divino de salvación, en la que se fijaban los preceptos de la virtud y de la figura de Cristo como árbitro de la historia universal; junto a ello, la dialéctica entre las dos ciudades es entre la historia concebida de acuerdo a los designios salvíficos de Dios en oposición al mal ejercicio de la libertad humana inclinada hacia el vicio. Esta oposición dialéctica se verá expresada de múltiples formas y conformará una veta de cavilación.

El 24 de agosto del año 410 tuvo lugar el saqueo, el incendio y las innumerables muertes de la ciudad de Roma a lo largo de tres días por parte de Alarico y sus soldados; a la ciudad de Cártago llegaron las noticias y los refugiados, muchos de ellos nobles romanos. El emperador Honorio desde el año 404 no vivía en Roma sino en Ravena, junto a su administración, lo que habría podido explicar el descuido en la defensa de la ciudad. Ante el saqueo

y la destrucción, los romanos acusaron a los cristianos porque gracias a ellos se había abandonado el culto a las antiguas deidades. Los cristianos cayeron en la misma desesperanza y lamentaban que los apóstoles Pedro y Pablo, pese a su sepultura en tierra romana, los hubiese abandonado.

Los sermones de Agustín para justificar la historia

Tales acusaciones y murmuraciones generaron que Agustín, entre los años 410 y 411, justificara los acontecimientos en sus sermones, bajo las ideas de que la guerra fue un corte de carne putrefacta de la civilización romana, o bien de que el horno de los incendios hizo que el oro saliese purificado y brillante; o bien, dicho de otro modo, el saqueo y el incendio son símiles de la prensa que separa el aceite del desecho negro y sin valor, que se tira al canal; los que murmuran conforman el desecho, en tanto que el aceite es símbolo de los convertidos.

Todas estas afirmaciones son pensamiento analógico, en la medida que Agustín elabora una tríada de significados: los acontecimientos reales vividos, por un lado, tales como el saqueo y la destrucción de Roma; por el otro, la familiaridad del fundido y bruñido de los metales, la producción del aceite y el desecho de la carne descompuesta; y, finalmente, la significación espiritual, a saber, los murmuradores —la murmuración era uno de los pecados más aborrecidos por Yaveh— y los conversos, los que cultivan la virtud, son separados, como el vicio y la virtud.

Las continuas referencias a la historia romana fueron resignificadas en la medida que fueron pretexto para mostrar la alteridad y diferencia entre los espíritus de las dos ciudades: por una parte, la relatividad del sufrimiento terreno y la gratuidad de las expectativas de felicidad mundana; y, por la otra, la verdadera promesa, a saber, la dicha eterna. Y recuerda que la propia muerte de Pedro no tenía el sentido de preservar para la posteridad las piedras de la ciudad; en cambio, aquello que Cristo resguarda, la virtud y la vida eterna, no puede ser botín de los godos ni de las turbas de Alarico. Estas cavilaciones fueron abordadas por Agustín el mismo día de los santos Pedro y Pablo, en el año 411.

Un personaje, Volusiano, pretendía:

“de ninguna manera convienen al Estado la predicación de la doctrina cristiana, porque preceptos como no devolver a nadie bien por mal, presentar la otra mejía a quien te abofetea en la derecha, dejar también el manto a quien quiere litigar contigo para arrebatarte la túnica y caminar dos millas con quien te ha contratado por una, son nefastos para la conducta del Estado y se oponen al bien de la República. Si el enemigo arrebatara una provincia del Imperio, ¿habrá que renunciar a reconquistarla con las armas? Si han sobrevenido tales desventuras al Estado, es evidente que la culpa la tienen los emperadores cristianos”.

Agustín le respondió:

“¿No escribió Salustio de los grandes hombres que gobernaron y engrandecieron la República, que preferían perdonar las injurias que vengarlas? ¿No alabó Cicerón a César por no haber olvidado más que una cosa, las ofensas? Como se valora, la pregunta y la respuesta se ubicaron en dos niveles analíticos distintos: el político y el moral, este último, el del interés de Agustín.

El sentido de la historia

En este sentido, *La ciudad de Dios* es una muestra de las habilidades de argumentación y contra-argumentación de Agustín, al mismo tiempo que ofrecía la versión cristiana de los acontecimientos y confería el sentido de la historia, de tal manera que concluye en una historia del universo, desde la creación de los ángeles, la historia de Adán y Eva y la historia de la humanidad. Bajo este carácter de exposición argumentativa y de respuesta a las acusaciones, se estructura la obra del teólogo y filósofo. En una parte de su obra, Agustín aborda el origen de las dos ciudades, la de Dios y la del mundo. La Ciudad de Dios se divide en dos partes: la una, negativa, de carácter polémico contra los paganos (libros I-X), subdividida a su vez, en dos secciones: los dioses no aseguran a sus adoradores los bienes materiales (I-V); menos aún les aseguran la prosperidad espiritual (VI-X)— la otra positiva que suministra la explicación cristiana de la historia (libros XI-XXII), subdividida asimismo en tres secciones: origen de La ciudad de Dios, de la creación del mundo al pecado original (XI-XIV); historia de las

dos ciudades que progresan la una con la otra y, por así decirlo, la una en la otra (xv-xviii); y los fines últimos de las dos ciudades (xix-xxii). (Francisco Montes de Oca)

Conformación de valores en la oposición de las ciudades

La conformación de las nociones de *La Ciudad de Dios* y de la *Ciudad Terrena* se sustenta en el amor de Dios y en el amor del hombre por sí mismo, respectivamente. Agustín desarrolla esta díada bajo la fuerza de sus habilidades de pensamiento analógico que quedan de manifiesto de manera continua, particularmente en el caso de la analogía de los comportamientos de Abel y Caín, exponentes de ambos mundos. Las dos ciudades viven entretejidas, como la Iglesia y el mundo, donde tienen lugar la virtud o el vicio, con el fruto igualmente opuesto, el dolor terreno o la felicidad eterna. El entretejido igualmente puede expresarse en aspectos de la historia humana, tales como el estado y la sociedad bajo el carácter de los principios cristianos.

Agustín es considerado fundador de la filosofía de la historia en la medida que a los acontecimientos históricos les confiere un sentido, en el caso, de carácter espiritual, y un significado, de oposición entre fuerzas, entre espíritus, entre mitos. Como una nota al margen, es probable que en la investigación y el discurso hoy se minusvalore el referente filosófico de la historia, como si la explicación descriptiva de los agentes humanos, de las fuerzas sociales y de los acontecimientos poseyese por ella misma un significado explícito. Sin pretender asumir una teleología de la historia, no podemos olvidar los esfuerzos de hermenéutica para conferir sentido al caos de los datos sensibles de la empírea del pasado.

Agustín realizó justamente ese esfuerzo, a su manera y de acuerdo a su perspectiva religiosa y filosófica, heredero a la vez del platonismo y exponente del judeo-cristianismo. Por esa razón, el pensamiento de *La ciudad de Dios* ha permanecido y se ha incorporado a la teología católica, en aspectos como los siguientes: la creación de los ángeles como parte de la Ciudad de Dios; la rebelión de los ángeles soberbios, convertidos en los demonios y en agresores de la espiritualidad de los hombres. Junto a ello, la noción del mal, entendida como carencia de perfección y cuyo origen radica en el

extravío de la voluntad humana y su alejamiento de los designios divinos, entre otros aspectos. Todos estos elementos forman parte de la mitología cristiana —dicho sin ánimo peyorativo sino con intención simbólica— y son referentes de la ortodoxia; es decir, que la no aceptación del demonio y de los ángeles caídos, el infierno y la condenación, son formas de no participación en la vida de comunión con la Iglesia. Es decir, son formas de disidencia, no necesariamente teológica —lo cual requiere un gran aparato conceptual— sino de vida cotidiana.

La construcción del sujeto de la historia

Las habilidades de pensamiento analítico, simbólico y hermenéutico se identifican y reconocen con base en el análisis de los mismos textos de Agustín, lo que significa que el análisis de habilidades es análisis discursivo. Por ello, la referencia al libro *Claves semióticas para una lectura del pensamiento de San Agustín*, escrito por el profesor Desiderio Blanco, doctor en Letras y Ciencias de Comunicación y profesor de semiótica de la Universidad de Lima, es oportuna y necesaria. Él afirma que:

Lo que acontece en la naturaleza y en la sociedad sólo adquiere sentido al ser incorporado a una estructura discursiva, lo que equivale a ser organizado desde un punto de vista. Las cosas no tienen sentido; el sentido es el producto de una organización discursiva. Aquellos hechos que no han sido discursivizados de alguna manera no cuentan en nuestra vida ni cuentan en la historia... En todos los casos el discurso constituye una mediación entre el sujeto y el mundo. (Blanco, 1985: 345)

Esta es justamente una de las competencias fundamentales de la creación de la historia, a saber, la conversión de los acontecimientos en discurso, pues ellos son en sí mismos silentes y, quien los obliga a revelar su estructura de significados es, justamente, el historiador, por la vía del discurso. El mismo autor insiste:

El sujeto organiza los distintos elementos en una estructura discursiva, estableciendo relaciones entre ellos, jerarquizándolos y ordenándolos de acuerdo

con pautas implícitas o explícitas, según los casos. En tal sentido, el historiador trabaja siempre con <documentos>, es decir, con <discursos> y nunca con los hechos en sí. El cronista que relata hechos en los que ha intervenido, los discursiviza por el hecho de leerlos, primero, y de narrarlos, después. Ningún hecho nos es dado en su totalidad; toda visión es siempre parcial. En consecuencia, todo hecho referido es un acontecimiento construido. La construcción de los acontecimientos se efectúa por medio de operaciones productoras de sentido. (Blanco, 1985: 246)

Justamente es eso lo que san Agustín realiza en su obra, pues edifica un sofisticado discurso que, como hemos mencionado, incorpora elementos históricos y mitológicos de Roma y de otras ciudades, como Troya, el Antiguo Testamento y su propio análisis en el que se va perfilando claramente su visión de la teología que será, para la posteridad, parte central de la versión oficial del pensamiento católico eclesial. Y todo ese entretejido lo propone Agustín mediante una elaborada argumentación discursiva.

Como parte de los procesos de discursivización, actúan los agentes sociales relacionados entre sí mediante la función central de hacer, que es, por derecho propio, operación transformadora. Esta operación, a su vez, en una sucesión de estados producidos por ella, constituye un programa narrativo, cuyo estado final revela el sentido del proceso total del discurso. (Blanco, 1985: 347). Ahora bien, la acción transformadora fundamental del pensamiento de san Agustín en *La Ciudad de Dios* radica en la conversión de los paganos a quienes propone la inconsistencia de sus acusaciones y la oferta de la historia universal del hombre en el sentido de historia de la salvación, noción ésta que se volvió lectura obligada hasta nuestros días.

A la vez, la acción transformadora se orienta a la reconversión de los cristianos que dudaron de la presencia protectora de Pedro y Pablo y, por extensión, del propio Cristo, mediante la aclaración de que Dios no salvaguarda las piedras de una ciudad acostumbrada a arder por sus delitos, sino que protege la virtud y la promesa de vida eterna. La intencionalidad de la persuasión radica en la inducción divina hacia la capacidad de creer, es decir, “poder y querer creer” (Blanco, 1985: 72)

En esta interpretación específica, “San Agustín enfrenta el desarrollo de la historia desde una perspectiva igualmente subjetiva: es el sujeto enunciante el que ordena los acontecimientos de acuerdo con una intencionalidad”

(Blanco, 1985:70) y una persuasividad que corresponde a la Providencia. Así, entre el “yo” que interpreta la historia y la Providencia que persuade al hombre e interviene, se conforma el sentido de la historia. (Blanco, 1985:370). Dios hizo crecer a los imperios de Oriente y, en ese momento, que coincide con la vida de San Agustín, hizo crecer al Imperio Romano. La intencionalidad fue “apacar los graves males de muchas naciones”, si bien, la caída de Roma se debe a sus propios pecados.

Los recursos intelectuales del camino de la ortodoxia

En este aspecto figura una pista que los estudiosos, los docentes y los investigadores de la historia, pero igualmente quienes se interesen desde ángulos menos comprometidos, deberán reconocer y, acaso, incorporar a su propio proceso de conformación de la ortodoxia sustentada en la historia, a saber, la argumentación y la conversión discursiva de la madeja de acontecimientos que, tanto en lo sincrónico como en lo diacrónico, se entretajan, para ofrecer al lector de la posteridad la comprensión en retrospectiva de lo vivido antaño. Aún hoy y hoy sobre todo, la creación de la historia es diálogo y debate con los textos; contextualización con los tiempos, las mentalidades, los agentes sociales, las tradiciones orales; argumentación necesaria sin la lógica de los tiempos y, finalmente, conversión discursiva, toda una práctica que hoy parece estar cancelada por la ortodoxia de la disciplina dogmática y moral.

De manera un tanto extraacadémica, y, acaso, soterradamente, figura la intencionalidad agustiniana de todo historiador de persuadir al lector, de que, en la dilucidación de las redes de sentido figura la clave de la aprehensión del pasado; eso sí, tengamos cuidado de asumir que poseemos la verdad final, total, indubitable, la verdad “oficial”, la ortodoxa, pues más temprano que tarde los cuestionamientos sustentados en nuevos documentos y en hermenéuticas más asertivas habrán de anotar desmentidos. Agustín asumía sus convicciones religiosas como aval de su filosofía de la historia, incluso de su insuficiente conocimiento de la historia “real”, pero sus pretensiones estaban alejadas de la objetividad científica que es, hoy, supuesto de todo acercamiento al pasado.

El pensamiento hermenéutico

Es en esta conversión y estructuración discursiva donde se manifiestan sus habilidades de pensamiento hermenéutico, por las cuales, en su calidad del sujeto que conforma la historia le confiere sentido, a saber, el sentido de la intervención de Dios en la historia del mundo mediante la figura de Jesús, quien la parte en dos y deja de un lado la creación de los ángeles y del hombre y, del otro lado, el juicio final y el advenimiento del Jesús Resucitado. Esta interpretación, tan conocida para todos porque se articuló al pensamiento cristiano y al occidental, significó una historia lineal, con principio y final, con dimensión teleológica y con expectativa de eternidad en la doble posibilidad de bienaventuranza o muerte eterna. La relevancia conceptual es mayor al contrastarla con la heredada visión del mundo griego de la historia que se repite circularmente como el ciclo de las estaciones del año.

No hay más un eterno retorno, por recordar la expresión de Nietzsche, sino un fin certero de la historia en su significado ontológico, o mejor, en un sentido de trascendencia hacia lo que podríamos denominar metaontológico. Junto a ello, “el hacer interpretativo conduce al acto epistémico, por medio del cual se atribuye a las preposiciones discursivas que proceden del hacer persuasivo del enunciador un valor de verdad” (Blanco, 1985: 377) y que deriva de enunciados asumidos como indubitables, tales como los que reconocen que “Dios tiene el poder de dar el imperio”, que “Dios ayudó a acrecentar el Imperio Romano”; Que “los reinos de la tierra están bajo el poder de Dios”. De esa manera, Agustín va construyendo un sistema de creencias que, al fin y al cabo, se resume en su frase “cree para comprender y comprende para creer”, donde primero está la fe como condición del entendimiento pero donde también aquella está articulada a éste.

El pensamiento simbólico en la conformación de la ortodoxia

La historia del pensamiento filosófico es, en buena medida, la historia de la creación simbólica con la expectativa de que, en los símbolos se condensen los significados más relevantes de las doctrinas, como los clásicos símbolos del espíritu apolíneo y el espíritu dionisiaco, con los que Nietzsche resume

dos proyectos de vida en pugna y exclusión. Por un lado, la luz, la pureza, la ciencia, la belleza alabastrina de las columnas griegas; por otro, la noche, la orgía, la sagacidad sombría, la fiesta de los faunos y la embriaguez. Un equilibrio originario, una ruptura socrática, una consolidación de la ruptura a causa del judío-cristianismo y la transvaloración de todos los valores. Dos maneras de comprender la cultura humana. Agustín generó de por sí en las dos ciudades la simbología que condensa la historia humana.

La ciudad terrenal, la pagana, la Babilonia, es el asiento del mal y de la soberbia, su fundador es Caín, un agricultor, quien ofreció a Dios los frutos de la tierra pero se reservó los mejores para sí. En cambio, la Ciudad de Dios, la Jerusalén, es el asiento de quienes permanecen fieles a Dios, como Abel, un pastor, que ofreció a Dios sus mejores animales; no fue el fundador, pero fue recibido en la Ciudad de Dios, figura del cristianismo, de la verdad espiritual y de la patria definitiva, y cuyo correlato es el mundo de los ángeles.

Ambas ciudades estarán entremezcladas hasta que el juicio final las separe de manera definitiva. Agustín monta sobre la historia de Caín y Abel la historia de Rómulo y Remo, y recuerda que también entre los fundadores de la ciudad imperial se dio el fratricidio, no por envidia, sino por búsqueda de gloria personal; sin embargo, en ninguno de los casos estuvo de por medio la búsqueda de la gloria de Dios. Agustín aplica pensamiento analógico: Roma nace del crimen, de la envidia y del poder, por lo que no se puede asumir que permanezca por la eternidad y no puede darse una alianza con ella, no obstante que Agustín no imaginaba a la Iglesia fuera del imperio.

Al final de los tiempos vencerá la Ciudad de Dios y reinará por siempre la paz. De manera particular, la política, con la que Agustín no simpatizaba porque la consideraba como una actividad negativa y temporal de dominio sobre los otros, llegará a su final cuando *La Ciudad de Dios* venza a la *Ciudad terrenal* y sea Dios quien gobierne. Ya no habrá necesidad de política, sino sólo de la ética, pues, como se comprende, Agustín está expresando sus habilidades persuasivas de enseñanza de los valores cristianos.

Tal como señalábamos en páginas previas, a diferencia del mundo griego, la historia adquiere linealidad, entre la creación, el juicio final y la resurrección, con sus tres momentos relevantes: el pecado original, la Encarnación y la pasión, junto con la constitución de la Iglesia y la resurrección de la carne, espiritualizada. La historia termina con el día del Señor, que será como el octavo día consagrado con la Resurrección de Cristo y que representa el descanso

eterno, no sólo del espíritu, sino del cuerpo. Como puede reconocerse estas nociones conforman, hasta la fecha, el núcleo del sistemas de creencias del cristianismo, o mejor, del catolicismo. La ortodoxia, por lo menos en el plano de los conceptos, de los mitos y de los ritos está referida a estos supuestos. Es verdad, sin embargo, que muchas de las disidencias no se agotan —acaso ni les interesa— el cúmulo de elementos doctrinales, sino el cuestionamiento del poder imperial del pontífice y las exigencias de justicia social de los pueblos, pero queda esa hebra para otra cavilación.

Conclusiones

La enseñanza de la historia inferida de *La Ciudad de Dios* y del pensamiento de Agustín de Hipona

No ha sido mi intención catequizar al lector, y, si lo pretendiera, vano esfuerzo sería. Confío en que el lector comprenderá que, como en todos los pensadores, de manera especial en Agustín, es imposible separar su pensamiento filosófico, su sistema de creencias, su biografía, su contexto histórico y social, sus intenciones, su estilo descriptivo, narrativo y argumentativo y la mentalidad de la época. La ganancia de esta cavilación en voz alta, por lo que espero, será reconocer las habilidades de pensamiento que refleja en su obra, que podemos inferir y valorar como pistas de reflexión conclusivas bajo la pregunta: ¿Cómo se conforma el camino de la ortodoxia, teniendo como antecedente el relativismo de los maniqueos, la vida personal presuntamente licenciosa y la búsqueda geniuda del camino absoluto? ¿Cómo interviene la exégesis de los libros sagrados con la hermenéutica de la historia humana? Agustín pretendía enseñar, disuadir, persuadir y convertir, es decir, todo un ejercicio de docencia de la historia, que recapitulamos como en proceso de conformación paulatina de las primeras formas de ortodoxia.

En la medida que Agustín pretende dar respuesta a las acusaciones de los romanos, las habilidades que manifiesta son de argumentación y de debate con los acontecimientos históricos, a los que confiere sentido de acuerdo a su visión de las cosas inspirada en la lectura de la historia del Viejo Testamento. En ello se ponen de manifiesto sus habilidades hermenéuticas,

es decir, de desentrañamiento de las urdimbres de significado, lo mismo para conferir sentido a la destrucción y saqueo de la ciudad imperial que para comprender e interpretar el significado de la historia bíblica. Junto a ello, y a causa de que aborda la historia del Antiguo Testamento, sin que pierda ninguno de los acontecimientos centrales y mejor vinculados a la historia de la salvación, Agustín da muestra de un pensamiento a la vez, sistemático y sistémico. *La Ciudad de Dios* no pretende ser expositiva y descriptiva, ni siquiera sólo interpretativa, sino persuasiva, lo que muestra no sólo la habilidad, sino, mejor aún, la actitud de quien se esfuerza en convertir a sus lectores. Una nota final radica en las habilidades de creación simbólica y analógica, cuya expresión central son las mismas dos ciudades, de Dios y la terrenal. Todo dentro del reconocimiento del carácter discursivo del trabajo de investigación e interpretación histórica que ofrece en su obra.

Por otra parte, no podríamos asegurar en Agustín habilidades de pensamiento objetivo y realista, o habilidades de manejo empírico de los acontecimientos; tampoco de revisión crítica de los supuestos epistemológicos de sus asertos y conclusiones a causa, particularmente, de que su frase “cree para entender y entiende para creer” le confiere prioridad a la fe y establece un camino de doble sentido, si bien, el verdadero camino es en una sola dirección: hacia Dios, en una teleología de la historia. La historia, tal como es comprendida hoy, es acción de hombres y fuerzas creadas por los hombres y las sociedades que, aunque parecen cobrar vida propia, deberían ser sus creadores los gestores de su reencauzamiento. Esta es la habilidad que ponemos en acción, la meta cognición de los procesos de edificación y enseñanza de la historia humana o los caminos de argumentación inductiva que son tan valiosos en la lógica de las jerarquías eclesiales.

Siempre está vigente el riesgo de mirar el pasado con ojos de presente y acaso no es posible mirar de otra manera. Si Agustín fue un intelectual que conformó el sentido y el contenido de la ortodoxia, junto con Santo Tomás, el cual merece apartados completos por sí mismo, es decir, si fue un intelectual vinculado orgánicamente al poder ya establecido del papa, fue también un hombre que desarrolló pensamiento simbólico-analítico, es decir, el pensamiento que comprende, aprehende, interpreta, significa e interviene sobre la realidad mediante las cargas simbólicas que se construyen socialmente o que son propuestas por los mismo analistas simbólicos. Agustín fue, a la vez, un intelectual montado en ambas vías: la organicidad

de la filiación al poder religioso y el intelectual que construye las nuevas significaciones. La veleidad del relativismo, que tanto molestaba al cardenal Ratzinger, fue el camino seguido por el obispo de Hipona.

¿No se dará pues, el caso de que la Iglesia jerárquica ha concentrado las diferencias doctrinales de los teólogos disidentes y, en cambio, ha borrado de un plumazo y puesto en el índice de libros prohibidos para la enseñanza en seminarios, la parte analítica y simbólica del pensamiento de sus propios intelectuales orgánicos? ¿No será que en las formas alternativas del pensamiento se gestan visiones enriquecidas de la historia humana y de la historia salvífica? ¿Por qué tanta obsesión de la ortodoxia, del área de luminiscencia cuando el verdadero conocimiento está en el área de sombra, en la umbriscencia, en la heterodoxia?

Bibliografía

- ABBAGNANO, NICOLA (1994). *Diccionario de Filosofía*. México.
- BLANCO, DESIDERIO. *Claves semióticas para una lectura del pensamiento de San Agustín. Introducción al discurso agustiniano*. En: *San Agustín y la liberación. Reflexiones desde Latinoamérica* (1985). Lima: Edición de la Organización de Agustinos de Latinoamérica (OALA).
- LA SAGRADA BIBLIA (2006). Colombia: Ibalpe Internacional de Ediciones.
- ROMERO MORETT, MIGUEL A. (2006). *El desarrollo de competencias filosóficas. Un estudio comparativo y transdisciplinar en el contexto educativo*. México: Universidad de Guadalajara.
- SAN AGUSTÍN. *La Ciudad de Dios* (1997) México: Porrúa, Sepan cuántos.
- _____. *Obras de san Agustín* (1964). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- HOMILÍA EN LA MISA PRO ELIGENDOPONTIFICE. www.vatican.va/gpII/.../homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html.
- VERNEAUX (1970). *Textos de los grandes filósofos. Época Antigua* Barcelona: Herder.
- VON ALLMEN, JEAN JACQUES (1973) *Vocabulario bíblico*. Madrid: Ediciones Marova, S. L.

Autores

FABIÁN ACOSTA RICO

Es doctor en Ciencias Sociales por el CIESAS Occidente. Estudió en la Universidad de Guadalajara la licenciatura y la maestría en Filosofía. Imparte varias asignaturas en el Departamento de Filosofía de la UdeG relacionadas con la historia y las religiones. Es jefe del Departamento de Investigación y Divulgación del Archivo Histórico de Jalisco. Ha publicado varios artículos en revistas y libros colectivos referentes a problemáticas y tópicos filosóficos, bioéticos, religiosos e históricos. Entre estas publicaciones están: *Ética y política* y *¿Dios existe*. Ha escrito varias obras, entre ellas destacan: *Corona y Lozada, sombras de la Revolución*; *Victoriano Huerta y la Decena Trágica*; *Obra y situación del gran benefactor de la Nueva Galicia Fray Antonio Alcalde*; *El pensamiento político de José Vasconcelos*; *El pensamiento social de la Iglesia sobre el poder político*; *Bitácora de un estado*, tomo I, II y III; *La vuelta del Poniente* (inédito). Perteneció al Colegio de Bioética del estado de Jalisco y al Centro de Estudios de Religión y Sociedad de la UdeG. Es también investigador honorario del Instituto de Estudios del Federalismo “Prisciliano Sánchez”.

JESÚS ARTURO NAVARRO RAMOS

Estudia el doctorado en Gestión de la Educación Superior en la Universidad de Guadalajara, es maestro en educación por la Universidad La Salle-Guadalajara y licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac. Es académico del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y jefe del Centro Universitario Ignaciano de la misma universidad jesuita. Sus líneas de investigación son: ética y profesión, pluralismo religioso y diálogo interreligioso. Entre sus publicaciones se encuentran *Ética y política. Ruptura o afinidad en un país convulso* (coord.); *Del Dios al que le gusta que le recen... al Dios del encuentro*; *La idea de Dios en Guadalajara*, coordinado por Lourdes Celina Vázquez Parada; *Contra lo que muchos dicen, de religión se puede hablar. Consideraciones sobre el diálogo interreligioso*; *El diálogo como objeto de estudio*, coordinado por Raúl Acosta García; *Aproximaciones a un proceso cotidiano y a su calidad*; *Iglesia católica: vigencia de un sistema panóptico y estrategias derivadas del miedo*.

FERNANDO BALTAZAR SALDAÑA

Cuenta con una maestría en Innovación Educativa por la UNITEC y una especialidad en habilidades y competencias docentes. Es licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac. Egresado de la licenciatura en Teología con orientación en Pastoral de la Espiritualidad por el Centro de Occidente para el Estudio de los Valores Humanos AC Es académico del Centro Universitario Ignacio del ITESO. Profesor desde 1986, egresado de la Normal Salesiana Anáhuac. La vinculación de la teología, la filosofía y las ciencias de la educación son sus puntos de interés profesional.

JUAN DIEGO ORTIZ ACOSTA

Es doctor en Cooperación e Intervención Social por la Universidad de Oviedo, España. Maestro en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac. Fue director del Centro de Estudios de Religión y Sociedad de la Universidad de Guadalajara, en la actualidad imparte docencia en el Departamento de Filosofía y en la maestría en Gestión y Desarrollo Social de la UdeG. Es coordinador de la maestría en Estudios Filosóficos del Departamento de Filosofía del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la UdeG. Ha publicado más de 20 artículos y capítulos de libros en diferentes obras y revistas. Autor de un libro individual y cinco libros colectivos. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Conacyt y cuenta con perfil Promep, reconocimiento otorgado por la SEP. Sus líneas de investigación son: los jóvenes universitarios y su cultura religiosa; el pensamiento latinoamericano y su relación con los problemas contemporáneos y la axiología en las sociedades modernas.

CELIA NEREIDA SANTANA RUIZ Y CHRISTIAN OMAR ROMERO HERNÁNDEZ.

Ambos son estudiantes de la licenciatura en Estudios Liberales del Centro Universitario de Tonalá de la Universidad de Guadalajara. En el 2012 participaron en diferentes actividades extracurriculares: en la organización de la fase eliminatoria de la IX Olimpiada Nacional de Lógica celebrada en Tlaquepaque, Jalisco. En el *performance* llamado “Mítica Tonalá” realizado en el Cerro de la Reina en Tonalá, Jalisco. Han sido ponentes en el Seminario de Investigación del Centro de Estudios de Religión y Sociedad de la Universidad de Guadalajara, participaron con el tema: “José María Vigil y el pluralismo religioso”, ponencia presentada en el Museo Regional de Guadalajara. Sus intereses académicos giran alrededor de las ciencias sociales, la filosofía y los estudios culturales.

HERIBERTO VEGA VILLASEÑOR

Estudia el doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Guadalajara. Licenciado en Educación Media Superior en el área de Ciencias Sociales, con especialidad en estrategias de aprendizaje. Maestro en Ciencias de la Educación en el área de Pedagogía. Tiene también estudios en Filosofía y Teología. Actualmente es académico del ITESO y miembro del Programa de Estudios Migratorios. También realiza labor académica en la Universidad de Guadalajara en la carrera de Estudios Liberales en el Centro Universitario de Tonalá. Su investigación se orienta hacia la comprensión y explicación de la migración en tránsito y la ayuda humanitaria organizada, de manera especial la intervención de la Iglesia católica en el auxilio y defensa de los migrantes nacionales e internacionales que cruzan el territorio mexicano con el objetivo de llegar a los Estados Unidos. Adicionalmente integra estudios sobre religión y juventud, religión y cambio social, la dimensión ética del ser humano y sobre temas vinculados a la educación.

JUAN JOSÉ GONZÁLEZ MEDINA

Maestro en educación por la Universidad La Salle, profesor del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Investigador del fenómeno religioso, su investigación gira en torno a los nuevos movimientos religiosos, a las representaciones de la divinidad y a su relación con estudios de género de manera particular en el ambiente universitario. Es licenciado en Filosofía por la Universidad Pontificia de México y Químico en alimentos por la UNAM. Es también profesor del Colegio Nacional de Educación Profesional Técnica.

RÓMULO RAMÍREZ DAZA Y GARCÍA

Es doctor, maestro y licenciado en Filosofía. Fue becado por el Conacyt para cursar su maestría y doctorado a través del Padrón Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC). Es profesor de la Universidad de Guadalajara en el Departamento de Filosofía, donde imparte el Seminario sobre Aristóteles. Integrante del Centro de Estudios de Religión y Sociedad del mismo Departamento de Filosofía de la UdeG. Ponente en varios congresos nacionales, Diplomados en Filosofía Medieval y en Desarrollo de Habilidades del Pensamiento. Asesor de tesis, sinodal de exámenes profesionales y relator. Más de 30 cursos impartidos a nivel licenciatura en cinco universidades del país (BUAP, UPAEP, UPN, UDG, UP- Campus Guadalajara), y cinco cursos a nivel maestría (UP – Guadalajara, y

CPH- Monterrey). También es profesor investigador del Departamento de Humanidades de la Universidad Panamericana campus Guadalajara.

BRAHIMAN SAGANOGO

Es doctor en Letras por la Universidad de Guadalajara. Crítico literario y de arte, semiótico, profesor investigador en la UdeG y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Ha participado como conferencista y ponente en varios congresos, coloquios nacionales e internacionales sobre literaturas escrita y oral, arte y semiótica. Es autor de varios artículos, como: “Sobre aspectos del arte y de la estética” (2012); “La imaginación en el proceso de creación artística” (2012); “Literatura oral y retórica en África occidental” (2012), entre otros, y de capítulos de libros de los que se mencionan algunos: “Nadaísmo colombiano: ruptura socio-cultural o extravagancia expresiva” en el libro *Le néant dans la pensée contemporaine*, Paris, Bès Édition, Collection Publications du Centre Français d’Iconologie Comparée CFIC, 2012, pp. 300-3006, section Littérature; “Tradiciones orales: Los griotsMalinkés y el arte oratoria en el Manding”. En el libro *La oralidad en contextos diversos. Aportes investigativos para su discusión y comprensión*, Bogotá, 2012, y “Semiótica y teología enunciativa: la existencia de Dios en el Islam”. En el libro ¿Dios existe? Una mirada al debate filosófico y teológico, entre otros, y de libros de investigación, *Variaciones analíticas* (2012), *La autobiografía: la notación gráfica del yo* (2011), *Elementos textuales en Crónica de una muerte anunciada de Gabriel García Márquez* (2010), y de un libro de traducción: *Iln’ y a pas de paroleheureuse* de TanellaBoni, al español [*No hay palabra feliz*] (2012). Es miembro de la Asociación Internacional de Semiótica (AIS) y miembro fundador de la Red Iberoamericana de Estudios sobre la Oralidad, Bogotá. Es integrante del Centro de Estudios de Religión y Sociedad de la Universidad de Guadalajara.

MIGUEL AGUSTÍN ROMERO MORETT

Doctor y maestro en Educación por las Universidades La Salle y del Valle de Atemajac, respectivamente. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Profesor del Departamento de Filosofía y de la maestría en Humanidades de la Universidad Virtual del TEC de Monterrey. Ha sido Jefe del Departamento de Ciencias Sociales y Coordinador de la licenciatura en Estudios Liberales del Centro Universitario de Tonalá. Jefe del Departamento, coordinador de la carrera y coordinador de la maestría en Filosofía, Secretario del Instituto de Ciencias

Sociales de la Universidad de Guadalajara. Ha sido profesor de la maestría en Estudios Filosóficos y del doctorado en Educación de la misma casa de estudios. Es miembro del Centro de Estudios de Religión y Sociedad y del Cuerpo Académico de Procesos Educativos. Sus intereses intelectuales se han centrado en los estudios del fenómeno religioso, del desarrollo de habilidades filosóficas y de educación. Ha sido profesor invitado de la Red de Universidades Estatales de Colombia (Rudecolombia). Entre sus publicaciones figuran *El desarrollo de habilidades filosóficas, un estudio comparativo y transdisciplinar en el contexto educativo* (UdeG, 2006).

Coordinación editorial

Sayri Karp Mitastein

Producción y corrección

Jorge Orendáin Caldera

Diseño de portada y diagramación

Sol Ortega Ruelas

Voces contra la ortodoxia.**Teólogos progresistas que disienten de la tradición**

se terminó de editar en las oficinas de la Editorial
Universidad de Guadalajara, José Bonifacio Andrada
2679, Col. Lomas de Guevara, 44657, Zapopan, Jalisco.

En la formación de este libro se utilizaron las familias
tipográficas Minion Pro, diseñada por Robert Slimbach y
Ronnin, diseñada por Veronika Burian y José Scaglione.