

ORTIZ ACOSTA | NAVARRO RAMOS (coords.)

Voces contra la ortodoxia

Teólogos progresistas que disienten de la tradición (segunda parte)



EDITORIAL
AL UNIVERSITARIA

Centro Universitario
de Ciencias Sociales
y Humanidades

Universidad
de Guadalajara



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

ORTIZ ACOSTA / NAVARRO RAMOS (COORDS.)

PRÓLOGO DE ELIO MASFERRER KAN

Voces contra la ortodoxia

Teólogos progresistas

que disienten de la tradición

(segunda parte)

Voces contra la ortodoxia: teólogos progresistas que disienten de la tradición: segunda parte / Ortíz Acosta, Navarro Ramos, Coords. ; prólogo de Elio Masferrer Kan ; Juan Francisco Hernández Gallego... [et al] , -- 1a ed. -- Guadalajara, Jalisco : Editorial Universitaria : Universidad de Guadalajara : Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2014. (Colección Monografías de la Academia).

Incluye referencias bibliográficas

ISBN ITESO 978 607 9361 65 5

ISBN 978 607 742 072 9

Iglesia Católica -Obras polémicas 2. Teología dogmática 3. I. Ortíz Acosta, Juan Diego, coord. II. Navarro Ramos, Jesús Arturo, coord. III Masferrer Kan, Elio, pról. IV. Hernández Gallego, Juan Francisco IV. Serie

230.2 .V87 2014 v.2 CDD

BR 1609.5 .V87 2014 v.2 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.)
PRÓLOGO DE ELIO MASFERRER KAN

Voces contra la ortodoxia

Teólogos progresistas que disienten de la tradición (segunda parte)



EDITORIAL
UNIVERSITARIA

Centro Universitario
de Ciencias Sociales
y Humanidades

Universidad
de Guadalajara



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara



Izcóatl 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, 2014

Autores

Juan Diego Ortiz Acosta, Jesús Arturo Navarro Ramos, Elio Masferrer Kan, Juan Francisco Hernández Gallegos, Miguel Agustín Romero Morett, Luis Enrique Cordero Briones, Fabián Acosta Rico, Juan Gabriel Morales Padilla, Ana Silvia Solorio Rojas, Heriberto Vega Villaseñor, Pablo Betancourt Castro, Adrián Meneses Duarte, Sergio Padilla Moreno, Julián Molina Zambrano, Juan José González Medina, José Alejandro Fuerte, Brahiman Saganogo



ITESO
Universidad Jesuita
de Guadalajara

Juan Luis Orozco Hernández, SJ
Rectoría

Juan Carlos Núñez Bustillos
Dirección de Integración Comunitaria

Pedro Martín Ramírez Rivera
Dirección de Relaciones Externas

Jesús Arturo Navarro Ramos
Jefe del Centro Universitario Ignaciano

Manuel Verduzco Espinoza
Jefe de la Oficina de Publicaciones

D.R. © 2014, 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. © 2014, 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 978 607 742 072 9

ISBN ITESO 978 607 9361 65 5

Noviembre de 2014

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 Presentación**
JUAN DIEGO ORTIZ ACOSTA
ARTURO NAVARRO RAMOS
-
- 9 Prólogo**
ELIO MASFERRER KAN
-
- 17 Orígenes, la novedad de lo antiguo: el retorno
de la apocatástasis**
JUAN FRANCISCO HERNÁNDEZ GALLEGOS
-
- 34 Pierre Teilhard de Chardin: el disidente de la fe cósmica**
MIGUEL AGUSTÍN ROMERO MORETT
LUIS ENRIQUE CORDERO BRIONES
-
- 54 Diálogo, pluralismo e interculturalidad: el aporte
de Raimon Panikkar**
ARTURO NAVARRO RAMOS
-
- 64 Entre la ortodoxia y la herejía: la idea metafísica
de Dios del maestro Eckhart**
FABIÁN ACOSTA RICO
-
- 89 Teresa Forcades i Vila: "sor rebelde"**
JUAN GABRIEL MORALES PADILLA
-
- 103 La banalidad del mal detrás del Vaticano en su diálogo
con las religiosas estadounidenses (LCWR)**
ANA SILVIA SOLORIO ROJAS
-

**119 James Alison. Conocer a Jesús desde el reverso
de la violencia y la buena noticia de la cuestión gay**

HERIBERTO VEGA VILLASEÑOR

127 Raúl Vera, un obispo que reclama justicia humana

JUAN DIEGO ORTIZ ACOSTA

138 Leonardo Boff o la disensión evangélica latinoamericana

PABLO BETANCOURT CASTRO

149 *Tatic* Samuel Ruiz: profeta de los indígenas

ADRIÁN MENESES DUARTE

160 Pedro Casaldáliga, el obispo con la mitra de paja

SERGIO PADILLA MORENO

**177 De la sanción a la rehabilitación.
El caso del padre Marie-Dominique Chenu**

JULIÁN MOLINA ZAMBRANO

**189 «El teólogo del Dios liberador» "Teología de la salvación
en las condiciones concretas, históricas y políticas de hoy"**

JUAN JOSÉ GONZÁLEZ MEDINA

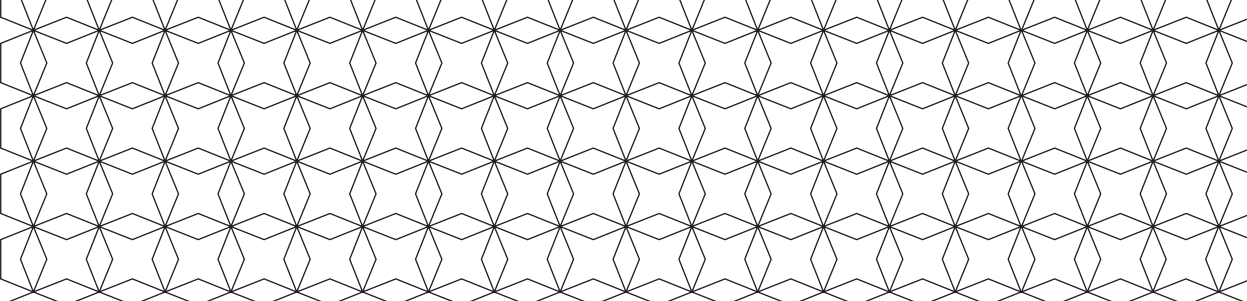
**203 Sentido de las «experiencias dionisiacas» en el ámbito
de las «comunidades sapienciales»**

JOSÉ ALEJANDRO FUERTE

**216 Análisis socio-teológico del wahabismo
religioso-fundamentalista**

BRAHIMAN SAGANOGO

227 Autores



Presentación

JUAN DIEGO ORTIZ ACOSTA

ARTURO NAVARRO RAMOS

Voces contra la ortodoxia (segunda parte). Teólogos progresistas que disienten de la tradición, representa la continuidad de un estudio que venimos realizando académicos, investigadores y estudiantes de la Universidad de Guadalajara y el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), en relación con el tema de la pluralidad teológica que vive el catolicismo y las tensiones que eso genera en el Vaticano. Dicha pluralidad es expresión del choque entre tradición y contemporaneidad, y la lucha constante entre conservar o renovar a una iglesia que vive múltiples problemas.

Como estudiosos del fenómeno religioso en México, hemos considerado como un foco de investigación esa pluralidad —al interior de la iglesia— no reconocida oficialmente, que ha aportado nuevos enfoques para la comprensión del catolicismo y sus consecuencias para la Iglesia misma. Los autores y representantes de esa pluralidad que ahora exponemos, son pensadores y actores religiosos de gran calado que han dejado huella en el desarrollo histórico de la Iglesia católica, aun cuando ésta, más que reconocerlos, los ha cuestionado e incluso sancionado por atreverse a repensar esta religión.

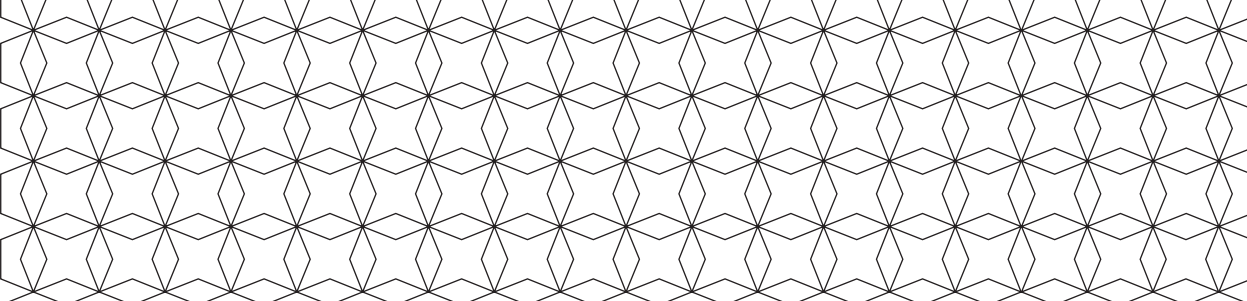
En este II volumen, como en el primero, los hemos llamado teólogos progresistas que disienten de la tradición, precisamente porque su pensamiento se coloca más allá del conservadurismo, para situarse en un campo

heterodoxo —al menos para los conservadores— de interpretación teológica. El primer volumen lo publicamos en noviembre del 2013, y llegamos a la conclusión de que podríamos ampliar la comprensión de la diversidad teológica a partir de otros casos representativos de esa pluralidad conceptual y práctica del catolicismo. Por ello, decidimos ampliar la base de teólogos, y ahora teólogas, que han disentido de las visiones vaticanas.

La importancia del contenido de la obra radica precisamente en el análisis y la narración que hacemos de dicha pluralidad —que se vive también al interior de todas las religiones—, y lo que ello significa para la sobrevivencia de esta iglesia, que para muchos otros estudiosos ha venido tomando conciencia de la necesidad de renovarse y dar cabida a otras corrientes de pensamiento. Como lo anotamos en el primer volumen, la religiosidad de las sociedades es parte fundamental de la cultura humana, y el catolicismo sigue siendo una parte significativa de esa cultura religiosa del mundo y de México.

Las diferencias de esta obra con respecto a la primera, es que participa un mayor número de académicos e investigadores de ambas universidades y se presentan más casos de teólogos problematizadores de la doctrina oficial. Pero también destacamos en este segundo volumen la participación del investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Elio Masferrer Kan, quien escribió el prólogo y se sumó a este esfuerzo colectivo de publicar un estudio interinstitucional de dos universidades de gran prestigio. Su aporte refuerza el trabajo académico colegiado que venimos realizando, por lo que agradecemos su colaboración.

Así pues, invitamos a los lectores a penetrar en ese espacio de diversidad teológica y de prácticas sociorreligiosas, esperando que el libro sea un vehículo para una mayor comprensión de la cultura religiosa.



Prólogo

ELIO MASFERRER KAN

La presente obra, a través de la colección de ensayos que prologo, constituye un esfuerzo de construcción de un marco teórico y operativo para una iglesia comprometida con la sociedad. Sin embargo, lo que más llama la atención es el modo de abordaje del asunto. Los autores de la misma son en su mayoría académicos que han venido estudiando el fenómeno religioso en México, pero también tenemos a religiosos y laicos quienes consideran que la Iglesia católica no es la Curia Romana, como se pensaba en los términos de Juan Pablo II y Benedicto XVI sino que, a tono con los tiempos bergoglianos, están convencidos que la Iglesia católica es de todos los bautizados y debe estar al servicio de la sociedad y no del poder, al estilo del Concilio Vaticano II y desde allí inician sus análisis, revisando un conjunto de posturas teologales que se han manifestado históricamente al interior del propio catolicismo.

En esta perspectiva, los compiladores desarrollan un discurso construido desde el pluralismo católico, rebasando los límites de la presunta ortodoxia de Ratzinger. En sentido estricto están convencidos de que el catolicismo es el que proponen, piensan, creen y practican los católicos y que esta diversidad es de alguna manera la que garantiza la vigencia del mismo. Para ello rescatan un conjunto de figuras ejemplares, algunas de ellas de los siglos XIX, XX Y XXI, pero no tienen ningún retaceo en volver al siglo II o al

siglo XII, buscando en el cristianismo primitivo los orígenes o planteando el hallazgo de una ortodoxia no contaminada con cuestiones de coyuntura y menos por el poder y el Estado.

El primer texto que se puede leer en esta obra es el de Juan Francisco Hernández Gallegos, quien postula la actualidad de Orígenes, así en mayúscula, titulado *Orígenes, la novedad de lo antiguo: el retorno de la apocatástasis* ¿Qué tiene un autor alejandrino del siglo II para la comprensión o la formulación de un proyecto teológico, social y político, que retome el pasado para construir el futuro?

Una de las primeras cuestiones planteadas es la relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. El tema no es nada trivial, no podemos perder la perspectiva de que esto implica una polémica y a su vez ruptura con el judaísmo, que mantenía y mantiene sus expectativas mesiánicas. Ya llegado el Mesías es necesario definir las características sagradas del Hijo de Dios y del Espíritu Santo. También plantea una cuestión más complicada, ¿en qué momento surgen las almas? Al nacer la persona, durante su gestación o son preexistentes a la misma. Las almas tendrían un conjunto de intereses previos al nacimiento de la persona o serían de algún modo compañeras de los seres humanos ¿en qué momento el feto es persona?

La tercera cuestión controversial de Orígenes es la llamada apocatástasis, que se refiere a los tiempos del fin, todos serán salvados en Cristo, incluso satanás y sus ángeles caídos. Evidentemente discute los límites del perdón y la reconciliación. El infierno es eterno o existe un momento del perdón, después de haberlos sometidos a su AUTORIDAD. “Dios castiga para sanar y salvar”. Esto está en íntima relación con el libre albedrío.

En esta perspectiva, Hernández Gallegos formula su propuesta: “la posmodernidad, con su insistencia en lo emotivo y en lo relativo, no es un suelo propicio para concebir un castigo eterno. El dios de la posmodernidad es un dios sensible, más propicio a la misericordia que al castigo. Un dios personal e íntimo que poco tiene que ver con esa imagen severa del dios juez, tan caro a sistemas anteriores.” Evidentemente para nuestro autor “fuera de la Iglesia puede haber salvación”. ¿Al paraíso irían los justos, cualquiera sea su religión o todos los bautizados católicos?

Miguel Agustín Romero Morett y L. Enrique Cordero Briones analizan al teórico del Concilio Vaticano II y lectura de cabecera de los teólogos posconciliares, el jesuita *Pierre Teilhard de Chardin: el disidente de la fe cósmica*,

como titulan su ensayo los colegas quienes hacen un excelente resumen de los planteos de este teólogo, paleontólogo, antropólogo y filósofo cuyo pensamiento revolucionó el campo religioso en la segunda mitad del siglo xx y su impacto perdura hasta la actualidad. Este pensador le permitió a los científicos católicos resolver sus contradicciones entre fe y razón, entre ciencia y religión y por sus dimensiones representa un avance cualitativo en el pensamiento social, religioso y científico contemporáneo. Permitió además a los creyentes deslindarse del creacionismo fundamentalista.

En otra perspectiva, Arturo Navarro encuentra en Raimon Panikar un modelo a seguir, proveniente de los sectores conservadores del Opus Dei, de padre hindú y madre catalana, termina rompiendo con el Opus y desarrolla un concepto del diálogo dialogal, más preocupado por encontrar lo divino en el diálogo entre las religiones. Considera que Dios no puede tener engaños a la mayoría del planeta. Es deber de los cristianos encontrar al Verbo en las otras religiones para iniciar un diálogo intercultural, ecuménico e interreligioso. Esta propuesta programática está también encarnada en las propuestas del papa Francisco. Una dialéctica que implica conocer al otro, aceptarlo en su concepción de la sacralidad, a la vez y en forma simultánea tratar de incorporar al “otro” al mundo cristiano y católico, pero no para subsumirlo. Un comprender al otro que implica a su vez fortalecer lo propio y convertir a éste y en esa conversión se convierte también el misionero. El ecumenismo ecuménico al que se refiere Panikar y destaca Navarro. Quien a su vez, junto con Juan Diego Ortiz son los compiladores de esta obra.

Fabián Acosta Rico nos introduce a un monje dominico del siglo xii de impresionante actualidad: *Entre la ortodoxia y la herejía: la idea metafísica de Dios del Maestro Eckhart* (de Hochheim). Este teólogo profundiza la fe cristiana y el catolicismo, llegando a propuestas muy cercanas a las religiones orientales como el budismo y el taoísmo, con evidentes influencias en autores como Anthony de Melo sj. Ubicado muchas veces en el índice de autores prohibidos, finalmente fue reivindicado por Ratzinger, quien señaló, muy a su estilo, que nunca había sido prohibido. Sus planteos sobre la construcción del misticismo son importantes para comprender la búsqueda de un diálogo interreligioso y permiten a los católicos interesados comprender su propia identidad y la definición de nuevas “fronteras y límites” de lo religioso, en un diálogo intercultural (pienso en los ritos católicos orientales) e interreligiosos.

Juan Gabriel Morales Padilla analiza el papel de la religiosa benedictina, Teresa Forcades, quien además de teóloga tiene un doctorado en medicina. Forcades propone nuevos espacios de evangelización que implican tanto la construcción de una medicina democrática al servicio de la sociedad rompiendo con los intereses hegemónicos de las grandes farmacéuticas, como a su vez el abordaje de temas mucho más complicados como el sacerdocio femenino, la homosexualidad, los métodos anticonceptivos y el aborto. Nuestra religiosa no le teme a ningún tema y trabaja los más controversiales, con valor, sin retaceos, en una perspectiva novedosa que combina los últimos adelantos de la medicina con las polémicas teológicas contemporáneas. Nuestra teóloga es también un ejemplo de identidad catalana y sumó su voz a la realización del plebiscito sobre la soberanía de Cataluña.

Ana Silvia Solorio Rojas nos da una apretada pero elocuente explicación sobre el conflicto entre el liderazgo de las religiosas norteamericanas y el Vaticano en el trabajo titulado *La banalidad del mal detrás del Vaticano en su diálogo con las religiosas estadounidenses* (LCWR). Las religiosas desarrollan un movimiento que cuestiona de raíz un conjunto de estereotipos que configuran tradiciones dentro de la Iglesia católica, pero que en sentido estricto no son cuestiones definidas en los evangelios, por lo tanto, susceptibles de cambiarse. Sin embargo, las transformaciones que proponen llevarían a la reformulación de un conjunto de inercias y sistemas de poder sobre los cuales hay un intrincado y complejo sistema de intereses creados. Un conflicto heredado por Bergoglio, quien conocedor del poder de las religiosas al interior de la Iglesia y de las iglesias nacionales, trata de salir del asunto sin lastimar a su antecesor, pero sin meterse en el “avispero” del conflicto.

Retomando una de las preocupaciones de Teresa Forcades, quien se plantea analizar teológicamente y en profundidad el tema de la homosexualidad, Heriberto Vega Villaseñor analiza la teología de James Alison, quien en *Conocer a Jesús desde el reverso de la violencia y la buena noticia de la cuestión gay*, trata de recuperar la dimensión antropológica y teológica que plantea esta realidad, que siempre estuvo, pero que en nuestros tiempos existe el interés por tratarlo en forma seria y con pleno respeto a la dignidad de las personas.

Juan Diego Ortiz Acosta, quien analiza a *Raúl Vera, un obispo que reclama justicia humana*, hace una excelente biografía teológico-política-religiosa de este ingeniero químico por la UNAM, quien incorporado por los

dominicos como una “vocación tardía” crea nuevos rumbos que proyectan a la Orden y a la Iglesia católica mexicana hacia nuevos caminos. De alguna manera una voz que clama en el “desierto” y tiene cada vez más acompañantes en la “travesía”. La defensa de las viudas de Pasta de Conchos frente a los abusos de Germán Larrea de Grupo México se está consolidando con un derrumbe de este inescrupuloso empresario. Sus planteos de aplicar una pastoral específica para los gays se consolidaron cuando Francisco exclamó “y quién soy yo para juzgar a los gays”. Su confrontación con una jerarquía católica venal y sin proyecto propio, al servicio del sistema y constantemente desautorizada por el Papa le permite a Raúl Vera continuar en el medio de “una multitud” de creyentes que quieren recuperar la confianza si bien no necesariamente en la Iglesia, pero si en el catolicismo.

Pablo Betancourt Castro ofm, nos habla de un franciscano ilustre en América Latina: Leonardo Boff. Este teólogo tiene muchas virtudes, quizá la más notable es la de ponernos frente al último escalón que era imposible traspasar en la Iglesia de Juan Pablo II y de Ratzinger: la construcción y configuración del poder al interior de la misma. Se puede cuestionar todo, pero es inaceptable para el sistema la discusión de la autoridad. Esa fue la “herejía” de Boff y que lo llevó a la marginación institucional y un silencio que sólo pudo ser roto saliendo fuera de la estructura clerical. El autor considera y centra su análisis en los tres ejes de la teología de Boff: disensión, evangélica y latinoamericana.

Adrián Meneses Duarte en *Tatic Samuel Ruiz: profeta de los indígenas* analiza el papel de este obispo nacido en el corazón cristero, en León, Guanajuato, quien designado en San Cristóbal las Casas, Chiapas, México, se confrontó con la realidad cuando un indígena le ruega que no regrese, pues los abusos y exigencias de los hacendados se incrementaban. Comenzó así un largo periodo de conversión de don Samuel, quien estuviera en el Concilio Vaticano II y trató de aplicar las enseñanzas del mismo en un ambiente de bloqueo y sabotaje de la mayoría de los obispos de la Conferencia del Episcopado Mexicano, quien en el mejor estilo de los corregidores coloniales, consideraban que dichos acuerdos “se acataban, pero no se cumplían”.

Sergio Padilla Moreno analiza al obispo de origen claretiano, Pedro Casaldáliga, quien logró que todos supiéramos que su humilde prelatura de San Félix de Araguaia, Brasil, existía. Sergio Padilla describe al titular de una lejana sede en el selvático estado de Mato Grosso, con admiración y

reconociendo su proyección profética. No es para menos, mientras muchos obispos verían a ese lejano e inhóspito destino como una simple plataforma para ascender en la escala episcopal, Casaldáliga se esforzó por ser “políticamente incorrecto”, respaldó la revolución sandinista en Nicaragua, enfrentó a los grandes terratenientes, defendió a los indígenas de los intereses voraces y genocidas de los grandes propietarios. Denunció los abusos de policías y militares, haciéndose “acreedor” de atentados contra su vida. Casaldáliga se dio tiempo para cuestionar el sistema de poder en el Vaticano, en una célebre carta enviada a Juan Pablo II, donde le sugería respetar la colegialidad de los obispos. Visto a distancia, podríamos decir que parecería que el papa Francisco lo leyó en su momento con mucha atención.

Por su parte, Julián Molina Zambrano, escribe sobre el dominico Marie-Dominique Chenu, uno de los fundadores de la *nouvelle théologie* (la nueva teología). En este trabajo se destaca su propuesta de renovación de la enseñanza católica, basada principalmente en la aplicación del método histórico, y se hace alusión a su reflexión teológica y algunos de sus compromisos pastorales y/o sociales inspirados en la idea de la Encarnación en el mundo moderno, y la necesidad de la lectura de los signos de los tiempos. También se hace mención de la sanción que hizo Roma del trabajo y los escritos del padre Chenu, y, finalmente, se verá el proceso de rehabilitación del dominico francés durante el Concilio Vaticano II.

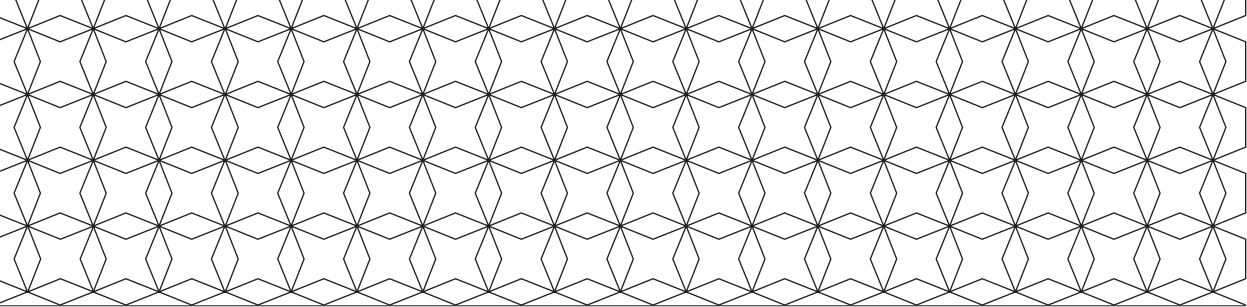
Juan José González Medina estudia a quien podríamos llamar “el padre de todas las batallas” de la teología de la liberación, en *Gustavo Gutiérrez. El teólogo del Dios liberador. Teología de la salvación en las condiciones concretas, históricas y políticas de hoy*. Analizar las posiciones de este sacerdote diocesano, luego incardinado dominico, ante los embates del cardenal José Luis Cipriani del Opus Dei, quien desplazara a los jesuitas de la Arquidiócesis de Lima, Perú, no es tarea sencilla, aunque nuestro autor lo hace con un criterio magistral. Recientemente reivindicado por Francisco, queda por ver qué pasa en esta nueva etapa de la Iglesia.

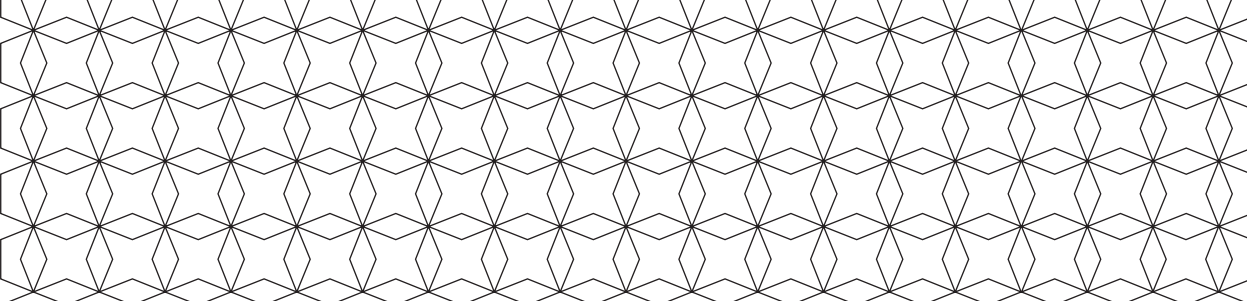
Siguiendo con los temas controvertidos, José Alejandro Fuerte en el *Sentido de las «experiencias dionisiacas» en el ámbito de las «comunidades sapienciales»*, entra en un tema que no ha sido resuelto en la antropología y menos en la teología. El empleo de alucinógenos entre los especialistas y el papel que pueden éstos jugar en la percepción y construcción de lo sagrado. El autor toma una de las sustancias menos complicadas, la ayahuasca,

un bejuco alucinógeno de la selva amazónica, que, por cierto, tiene varias iglesias que lo consumen en forma legal en Brasil, como la del santo Daime, para mencionar una de ellas. Debate en qué medida está en la construcción de una “realidad” o para decirlo de otra manera “una nueva realidad”.

Finalmente tenemos el ensayo de Brahiman Saganogo, *Análisis socio-teológico del wahabismo religioso-fundamentalista*. La lectura de este documento es importante y nos permite comprender las líneas fundamentales del comportamiento de Arabia Saudita, un país estratégico en el mundo musulmán. Comprender las alianzas que establece este país con los Estados Unidos y el fundamentalismo islámico sunni, cosas aparentemente contradictorias pero que tiene una lógica implacable desde la perspectiva wahabita.

Esta antología es una lectura imprescindible para quienes trabajamos la cuestión religiosa, al margen de nuestras propias preferencias, diferencias, concepciones y posicionamientos. Su lectura es necesaria para comprender los nuevos tiempos del campo religioso.





Orígenes, la novedad de lo antiguo: el retorno de la apocatástasis

JUAN FRANCISCO HERNÁNDEZ GALLEGOS

Introducción

¿Por qué Orígenes? ¿Por qué hablar de un teólogo egipcio de finales del siglo II? ¿Qué tiene que decir a la Latinoamérica de principios del siglo XXI? Se podrían aducir razones diversas, pero aquí se comparten sólo aquellas que se consideran más relevantes. En primer lugar está el planteamiento de la obra. Si hablamos de teólogos heterodoxos, de voces disidentes, una de las más importantes en la dilatada vida de la Iglesia ha sido la de Orígenes, como reconoce cualquier historiador del cristianismo o el fiel que ha explorado un poco de la historia de la Institución. Este mero detalle bastaría para incluir al teólogo alejandrino entre la lista de los escritores a estudiar. Pero si ahondamos en sus propuestas, se hacen patentes su originalidad y amplitud de miras, con lo que la elección se hace obvia.

Otra motivación es la de la difusión. Si bien el autor a tratar es uno de los grandes teólogos del cristianismo, sin embargo es poco conocido en el contexto de la sociedad mexicana actual. Latinoamérica, a diferencia de Europa, tiene poca referencia a los principios del cristianismo. En general, la historia de los primeros siglos de la Iglesia es poco conocida por la mayoría de los creyentes, o del público en general. Lo cual es una laguna imperdonable, séase creyente o no, al considerar que de lo que se habla es de

la formación de eso que hoy llamamos “civilización occidental” y a la cual, guste o no, se pertenece. Si se quieren comprender muchos de los procesos que dieron origen a nuestras sociedades actuales, convendría una mirada a esos primeros momentos formativos. De ahí la importancia de considerar a un teólogo como el que ocupa estas páginas. En el contexto de la común historia humana, el conocimiento del pensamiento de quienes nos antecederon contribuye al propio conocimiento.

Pero, ¿por qué este teólogo y no otro? Orígenes es un autor fascinante que conviene conocer y de quien en la actualidad se ha dado un renovado interés por su propuesta. En fechas recientes, Benedicto XVI le dedicó una mirada y se multiplican las acciones en torno a su estudio, un ejemplo es la inauguración de la cátedra sobre Orígenes en la Universidad Lateranense de Roma (2011) o los recientes descubrimientos sobre algunas de sus obras perdidas (2012) o los diversos congresos o simposios en torno a su figura (Ciner, 2013). Sin embargo, el motivo de la elección obedece a que algunas de sus propuestas encajan con el perfil de los autores de la presente obra. “Difícilmente podría hallarse otro hombre que haya tenido tantos amigos o tantos enemigos”, dice J. Quasten (1984). Efectivamente, es autor controvertido, en vida y después de muerto. La polémica siempre fue su compañera, aunque, curiosamente, él no lo pretendía. Pero así sucede con los pioneros, quien va abriendo camino estará siempre sujeto a controversia, como es el caso que ocupa estas líneas. Se amolda pues, a los autores de la presente obra.

Por otra parte, se ha querido hacer énfasis en su propuesta más controvertida porque parece adecuarse bien a planteamientos actuales. Un teólogo del s. II bien puede aportar algo a las controversias del siglo XXI. En concreto, su idea de la apocatástasis, que, como se verá en el cuerpo del presente artículo, se presenta con una llamativa actualidad.

Figura y personalidad

Entre los historiadores del cristianismo primitivo es una constante considerar a Orígenes como uno de los escritores eclesiásticos más importantes de los primeros siglos de la Iglesia. Para algunos, el más importante por la originalidad de su pensamiento, la amplitud de su producción literaria y la radical evolución con respecto a autores anteriores (Campenhausen, 1974).

Nace en Alejandría alrededor del 185 en el seno de una familia cristiana. Su vida se transforma cuando su padre Leónidas muere en la persecución de Séptimo Severo en 202. Se ve en la necesidad de comenzar a dar clases para mantener a su familia. Debido a su preclara inteligencia y erudición, Demetrio, obispo de Alejandría, lo pone al frente de la escuela de catecúmenos con tan sólo 18 años. Al crecer su fama, comienza a recibir alumnos no sólo cristianos sino también paganos. Al contacto con éstos, se da cuenta de la necesidad de estudiar filosofía para adentrarse en el pensamiento griego. Comienza así a tomar clases con el neoplatónico Amonio Saccas, maestro también de Plotino (aunque por las edades —hay una diferencia de 20 años entre Orígenes y Plotino— es poco probable que hayan sido condiscípulos).

No obstante que Orígenes parece no tener en alta estima la filosofía, la ve más bien como una herramienta útil para el desarrollo teológico, el pensamiento neoplatónico tiene una influencia mayor en él que la que llega a reconocer. Ésta se hace patente en diversas ideas origenistas como la preexistencia de las almas o su cosmogonía.

Orígenes es un personaje controvertido, tanto en su vida como en sus ideas. Se dice que nadie tuvo tantos amigos como enemigos. La primera confrontación la tiene en su juventud, cuando, en un arrebatado ascético toma a literalidad el pasaje de Mt 19, 12 y se castra; acción de la cual después se arrepiente y que tendrá consecuencias para su ejercicio ministerial. Como perteneciente a la Iglesia de Alejandría, sostiene una relación ambigua con su obispo Demetrio. Por un lado, es el prelado mismo quien lo convoca a dirigir la famosa escuela catequética de la ciudad, pero por otro, es él mismo quien en vida será uno de sus más acérrimos antagonistas.

Una primera confrontación se da cuando Orígenes es invitado por los obispos de Palestina a predicar para la comunidad. Demetrio monta en cólera y afirma que eso es inaudito, que un laico no puede predicarle a los ministros ordenados y lo llama a Alejandría. Es defendido por sus amigos obispos, sin embargo, la relación con su pastor queda rota. Una nueva confrontación sucede años después cuando los obispos de Jerusalén y Cesárea, en oportunidad de un viaje realizado por la región, lo ordenan presbítero. Demetrio no admite dicha consagración y convoca a un concilio local que desconoce su ministerio alegando que la ley canónica imperante impide que alguien castrado pueda acceder a las órdenes sagradas.

Finalmente, llamado por sus amigos, deja Alejandría y se traslada a Cesárea donde funda una escuela a la manera de la alejandrina. Sin embargo, la polémica no cesa. A la muerte de Demetrio, su sucesor Heraclas, mantiene las penas (Quasten, 1984). En el 249, el emperador Decio lanza una nueva persecución contra los cristianos. Orígenes es apresado y torturado para que reniegue de su fe, pero en honor a su fama, no se le da muerte. Finalmente es liberado pero sumamente afectado en su salud por las torturas, muere en el 253. Es tradición decir que se le enterró en Tiro (Campenhausen, 1974). La polémica lo acompañará hasta su muerte y después de ésta. Sus seguidores darán origen a una escuela de pensamiento con su nombre, pero que, al llevar al extremo las consecuencias de algunas de sus propuestas, entrarán en conflicto con la postura ortodoxa provocando la condena del así llamado Origenismo en el Concilio II de Constantinopla.

Sin embargo, la intensión de Orígenes nunca fue entrar en polémica con miembros de la jerarquía o con la Iglesia en sí. Por el contrario, se muestra siempre fiel a la misma y así lo quiere manifestar (*P Arch* pref 1-2). Al parecer, la polémica tiene que ver con su propia originalidad y fama, o al menos eso es lo que nos deja entrever uno de sus biógrafos principales, Eusebio: “Demetrio se dejó vencer por la fragilidad humana al ver cómo Orígenes iba de éxito en éxito, siendo considerado por todos como hombre de prestigio y célebre por su fama” (*Hist. Eccl.* 6, 8, 4).

Al parecer son los celos pastorales y una cierta envidia intelectual las que originan la polémica, y no por parte de Orígenes sino de sus detractores (Jedin, 1966). Habría que decir que en la mayoría de sus escritos, sobre todo en los de corte bíblico y espiritual, se muestra ortodoxo y alejado de la polémica. Esto es lo que recuerdan la mayoría de sus seguidores, quienes reconocen en él un maestro de la vida espiritual. Así lo recuerda uno de sus discípulos, el famoso Gregorio Taumaturgo, en la carta de despedida que le redacta y en la que reconoce más al maestro de vida que al teólogo erudito (Danielou, 1964). Nadie, ni aun sus detractores, reprocharon nunca en él alguna incoherencia existencial.

Orígenes es un autor prolífico, se han contabilizado más de 2,000 obras y algunos hablan de hasta 6,000. Pero la mayoría de ellas perdidas en sus originales griegos, sobre todo por las disputas origenistas de los siglos V y VII (Jedin, 1966). La mayor parte son de carácter bíblico, entre ellas diversos comentarios a los libros sagrados, pero sobre todo hay que destacar

sus *Héxaplas*, que es un compendio de diversas traducciones de la Biblia dispuestas en seis columnas, a fin de su fácil confrontación.

Hay además escritos de corte práctico, entre los que se cuenta un tratado (Sobre la oración). Pero son dos sus obras de corte dogmático doctrinal las que son de importancia capital para el presente estudio: su tratado *De principiis* (Sobre los principios),¹ primer tratado teológico sistemático y que es considerado como su obra principal. La otra es una obra que es considerada como ejemplar en el campo de la apología: *Contra Celsum* (Contra Celso). Es en estos escritos de corte doctrinal donde podemos encontrar el meollo de las así llamadas “controversias origenistas”. Como iniciador de la síntesis teológica, podemos encontrar en él intuiciones asombrosas, así como zonas pantanosas para la naciente ortodoxia. Será siglos después, en concreto durante el Concilio II de Constantinopla, donde se condenarán aquellas posturas que se consideran erróneas, a saber: la preexistencia de las almas, el subordinacionismo y la apocatástasis.

Se hablará brevemente de las dos primeras y más extensamente de la última al ser el tema central del presente trabajo; su centralidad será expuesta al abordarla en su momento.

El subordinacionismo

Un primer tema controvertido es el subordinacionismo del cual Orígenes aparece como unos de sus representantes. Sin embargo, y como en sus otras propuestas, la polémica comienza por especificar cuál es exactamente la postura origenista. Sus detractores lo acercan a la postura de autores como Tertuliano o Hipólito, en casos más extremos, al mismo Arrió. Pero habría que situarse en una postura más moderada ya que antes del Concilio de Nicea, varios de los Padres de la Iglesia sostenían un subordinacionismo moderado: Justino (*Apol* 2,6; *Dial* 61), Ireneo (*AdHer*, II, 28.8; V, 18, 2) o Clemente Alejandrino (*Quis d sal* VII, VIII). En general, estos autores sostenían, al hablar de la relación del Padre con el Hijo, de una relación de subordinación, es decir, que el Padre es mayor, de

¹ Esta obra será fundamental para el presente texto. Para citarla se seguirá la abreviatura propuesta por J. Quasten: *P Arch* (*Peri Archón*, Sobre los Principios). Al ser una traslación de caracteres griegos se puede encontrar también como *Peri Arjón*.

alguna manera y el Hijo es inferior, por ello le está subordinado.² Con respecto a Orígenes, él usa con frecuencia el término trinidad y con ello refuta a la postura modalista que rechaza la distinción de personas divinas. Sostiene que el Hijo procede del Padre así como la voluntad procede de la razón:

Así como el acto de la voluntad procede de la inteligencia, sin que por esto le quite ninguna parte ni se separe o divida de ella, hay que suponer que de manera análoga el Padre engendró al Hijo, su propia imagen; o sea, así como Él mismo es invisible por naturaleza, así también engendró una imagen que es invisible (*P Arch* 1, 2, 6).

Es decir, el Hijo procede del Padre no por una división o emanación, como es frecuente considerar en las posturas gnósticas, sino por acto espiritual. Este acto es eterno (*P Arch* 1, 2, 4) por lo que en el Hijo no hay principio, no hubo tiempo en que Él no fuera (*P Arch* 1, 2, 9). Con ello se aleja de la postura arriana que sostenía lo contrario: hubo un tiempo en que Él no era. Así mismo se aleja del adopcionismo al sostener, por esta eternidad, que la filiación divina es por naturaleza no por adopción (*P Arch* 1, 2, 4). Hay una unidad de substancia, dando origen al término que será luego ampliamente utilizado en las controversias cristológicas y en el concilio de Nicea, *Homoousios* (Quasten, 1984):

La Sabiduría por proceder de Dios, es engendrada también de la misma substancia divina. Bajo la figura de una emanación corporal, se le llama así: ‘Emanación pura de la gloria de Dios omnipotente’ (Sab 7, 25). Estas dos comparaciones manifiestan claramente la comunidad de substancias entre el Padre y el Hijo. En efecto, toda emanación parece ser, o sea, de una misma substancia con el cuerpo del cual emana o procede (*In Heb.* 24, 359).

Sin embargo, y aún con su radical defensa de la consubstancialidad, el alejandrino sostiene una distinción entre el Padre, a quien llama *αυτοθεος*, y el Hijo, quien es *δευτερος Θεος* (Contra Cels 5, 39; *P Arch* 1,2,13). Afirma

² Se presenta de manera general la propuesta subordinacionista ya que ésta conoció diversas formulaciones y matices dependiendo del autor que la exprese. No será hasta la condena del arrianismo, al cual se puede concebir como una forma extrema de subordinación, que se considera que dicha postura es una herejía. Aún en la actualidad hay autores que la presentan como una opinión teológica y otros como una herejía.

que: “desde el momento que proclamamos que el mundo visible está bajo el poder del Creador de todas las cosas, afirmamos que el Hijo no es más poderoso que el Padre, antes bien inferior a El” (*Contra Cels* 8, 15). En la concepción cosmogónica origenista, tanto el Hijo como el Espíritu aparecen como intermediarios entre el Padre y la creación:

Nosotros, que creemos al Salvador cuando dice: ‘El Padre que me ha enviado es mayor que yo’, y por esta misma razón no permite que se le aplique el apelativo de ‘bueno’ en su sentido pleno, verdadero y perfecto sino que lo atribuye al Padre dando gracias y condenando al que glorifica al Hijo en demasía, nosotros decimos que el Salvador y el Espíritu Santo están muy por encima de todas las cosas creadas, con una superioridad absoluta, sin comparación posible; pero decimos también que el Padre está por encima de ellos tanto o más de lo que ellos están por encima de las creaturas más perfectas (*In Ioh* 13, 25).

Es por textos como el precedente que se le ha mencionado como subordinacionista (cfr. Jedin, 1966; Quasten 1984; Trevijano 2001). Como se ha dicho anteriormente, es muy posterior que afirmaciones de este tipo fueron consideradas como heréticas. En su momento, Orígenes ataca los problemas con el desarrollo teológico y filosófico conceptual de su época, por lo que pedirle una matización que no se verá necesaria hasta unas décadas después es un anacronismo. Por otra parte, no puede negarse que su concepción subordinacionista está en consonancia con su influencia neoplatónica, sobre todo en su cosmogonía.

Preexistencia de las almas

Otro de los temas polémicos fue su tesis sobre la preexistencia de las almas. Esta postura fue explícitamente condenada por el Concilio II de Constantinopla del 553 (Dz 403). La doctrina fue formulada y expuesta por Orígenes, en la que para algunos es su principal obra dogmática, el *Peri Arjón (De principiis) Sobre los principios*. La obra está dividida en cuatro libros y ha llegado a nosotros a través de una traducción libre de Rufino al latín. Esto ha generado sospechas sobre si refleja exactamente el pensamiento origenista, ya que al parecer el traductor eliminó o transformó pasajes polémicos

para tratar de suavizar las afirmaciones de quien admiraba. Sin embargo y por referencias cruzadas, se tiene la certeza de ciertos pasajes (Quasten, 1984). Son los libros primero y segundo los que interesan para el propósito del presente texto. En el primero se habla de Dios, de la jerarquía de las divinas personas y cómo se relacionan con la creación. Así, el Padre actúa sobre todos los seres, el Hijo sobre los seres racionales y el Espíritu Santo sobre los racionales y santificados. Pasa a hablar del origen, esencia y caída de los ángeles

Una vez establecido el orden de un primer plano, pasa en el segundo libro a desarrollar el segundo plano, a saber, el del mundo material (Danielou, 1964). En él, el mundo aparece creado como necesidad. Los seres espirituales, por su libre albedrío, se “enfían en el amor” y se van alejando de Dios; los que quedan más cerca serán los ángeles, los que más se alejan son los demonios, y quien permanece en una situación intermedia son los hombres, que se ven en la necesidad de tomar cuerpo. Este cuerpo les permite luchar por alcanzar su salvación, el retorno al Padre, proceso en el que son ayudados u obstaculizados por ángeles o demonios, respectivamente (*P Arch* 3). Es clara la influencia neoplatónica al considerar al mundo material en un plano inferior al del mundo espiritual y consecuencia de una caída; empero, hay una concesión al cristianismo ortodoxo, el mundo es creación del Dios Bueno o Espiritual, y no una ordenación del Demiurgo o del Dios Material (Trevijano, 2001).

Como se ha visto, en el planteamiento origenista, las almas existen antes de la creación del mundo material y sólo posteriormente se unen a un cuerpo. Comentaristas contemporáneos afirmarán que “era la hipótesis favorita de Orígenes y al mismo tiempo la más extraña de su teología” (Crouzel, 1998). Sin embargo, algunos otros sostienen que lejos de ser extraña es una pieza fundamental para entender todo el edificio conceptual del alejandrino, sobre todo en su relación con la apocatástasis (Ciner, 2013). La afirmación es comprensible si se entiende que en el sistema origenista, al ser el alma creada desde un principio, existe en ella el deseo del retorno, de volver a su origen. Hay una especie de “código genético espiritual” que la impulsa a volver al seno del Padre (Ciner, 2013). En el pensamiento de Orígenes, la finalidad de la vida espiritual y mística, la liberación del pecado, no es su mera superación, sino la unión íntima con Dios. Como creaturas, el fin último es estar con Dios y ello porque, como creaturas espirituales, existimos

antes de estar en esta envoltura carnal. Lo que hacemos es retornar, ése es nuestro fin. Y si es así, la doctrina de la apocatástasis tiene plena lógica.

Si bien parece que la doctrina es positiva, fue duramente condenada por la Iglesia:

Can. 1. Si alguno dice o siente que las almas de los hombres preexisten, como que antes fueron inteligentes y santas potencias; que se hartaron de la divina contemplación y se volvieron en peor y que por ello se enfriaron en el amor de Dios, de donde les viene el nombre de (frías), y que por castigo fueron arrojadas a los cuerpos, sea anatema. (Dz 403)³

Su condena tendría que ver con dos ideas controvertidas y que se ven contrarias a la fe ortodoxa. Primero, las reminiscencias platónicas que supondrían mundos anteriores a éste en donde habitarían dichas almas, con lo que se podría hablar de una eternidad de lo creado, es decir, que dichas almas siempre han existido y con ellos se contradice, de alguna manera la creación *ex nihilo*. Por otra parte, siempre será sospechosa la separación alma-cuerpo, la cual puede derivar en el desprecio de lo material, como ordenación del Demiurgo, en los sistemas platónicos; o como creación del dios material (perverso) de los sistemas gnósticos.

Apocatástasis

La tercera idea controvertida en el sistema origenista, y quizá la más asociada a su nombre, es la de la apocatástasis, aunque no es el único que la ha formulado. Antes de él podemos mencionar a su maestro Clemente y después a otros escritores como los capadocios, Gregorio Nacianceno y Gregorio

³ Puede parecer extraña esta referencia, pero Orígenes hace derivar etimológicamente la palabra psique (alma) del verbo psiquethai (enfriarse). Esto es conforme a su doctrina de que los seres espirituales, que son originalmente nous (entendimiento) se enfriaron en la caridad "Tenemos que examinar, si por ventura, como ya dijimos que lo que indicaba el mismo nombre, se llama psique, es decir, alma por haberse enfriado en el ardor de la justicia y por haber cedido en la participación del fuego divino... De todo ello parece deducirse que el entendimiento (nous), habiendo caído de su primer rango y dignidad, vino a hacerse y llamarse alma; y que si se renueva y corrige, vuelve a ser entendimiento (nous)" *P Arch* 2, 9, 3-4 (Quasten, 1984).

de Niza (Sachs, 1993). ¿En qué consiste esta idea? Es la afirmación de que al final de los tiempos todo será restaurado en Cristo. Esto significa que al final todos serán salvados, aun Satanás y sus ángeles y, por tanto, el infierno no es eterno.

Esta es una tesis controvertida que mereció la condena de la Iglesia desde el siglo VI en el II Concilio de Constantinopla “Can. 9. Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema.” (Dz 411). Es claro el porqué de la condena, ya que la Iglesia católica sostiene la eternidad del castigo y con ello del infierno:

La enseñanza de la Iglesia afirma la existencia del infierno y su eternidad. Las almas de los que mueren en estado de pecado mortal descienden a los infiernos inmediatamente después de la muerte y allí sufren las penas del infierno, “el fuego eterno” (cf. DS 76; 409; 411; 801; 858; 1002; 1351; 1575; *Credo del Pueblo de Dios*, 12). La pena principal del infierno consiste en la separación eterna de Dios en quien únicamente puede tener el hombre la vida y la felicidad para las que ha sido creado y a las que aspira.” (CIC, 1035).

Pero esta proclama solemne y su aceptación como dogma de fe fue hecha 200 años después del planteamiento origenista. En su momento, Orígenes no propuso algo que fuera contrario a la fe ortodoxa; él se encuentra en un momento de configuración del repertorio del dogma cristiano y en el que se generan diversas propuestas que se irán decantando. Pero, ¿cuál era la propuesta del maestro alejandrino? Se partirá de un texto de su obra clave:

El fin del mundo y su consumación final será cuando cada cual reciba el castigo que merecen sus pecados; ese momento, en el que Dios dará a cada uno lo que se merece, sólo Él lo conoce. Nosotros, por cierto, creemos que la bondad de Dios, por medio de su Cristo, **llamará a todas sus creaturas a un solo fin**, aun **a sus mismos enemigos**, después de haberlas **conquistado y sometido** (*P Arch* 1, 6, 1)⁴

⁴ Las negritas son nuestras.

El texto marca la postura origenista y los principales puntos de controversia. Se puntualizan a continuación: La llamada a un solo fin, esto es, todo será uno en Cristo, toda las creaturas serán devueltas a su amistad y unión con Dios; este todos implica aun a sus enemigos, la muerte, Satanás, los demonios, los réprobos e impíos; y finalmente, esto es por un proceso de sometimiento.

Se comenzará por la segunda idea ya que es la que causa mayor controversia. La restauración de todos, aún de los enemigos. Este planteamiento da origen a dos vertientes. La primera, y que en un momento puede ser la más controvertida, la posibilidad de que Satanás se salve. Ésta es quizá una de las ideas que más fueron rebatidas, más polémica causa y mayor oscuridad presenta. ¿Efectivamente Orígenes planteó la posibilidad de la salvación del Demonio? No hay claridad en la propuesta. Ya en vida, Orígenes la desmintió en su *Carta a los amigos de Alejandría* asegurando que era un desatino y una calumnia de sus adversarios. En este tenor, defensores actuales de su propuesta consideran que está perfectamente aclarado y que no habría que insistir en el asunto (Ciner, 2013).

No obstante, los textos del autor dan pie a sostener la posibilidad. Por un lado, como lo ha estudiado uno de sus comentaristas más destacados (Crouzel, 1998), es frecuente la identificación que hace entre la muerte y Satanás, de tal manera que pareciera que al hacer mención del último enemigo a vencer, la muerte, siguiendo a 1 Cor 15, 26, la referencia sería a Satanás mismo (*P Arch* 3, 6, 4). Por otra parte, y a partir del concepto del libre albedrío, sin llegar a afirmarlo, al menos abre la posibilidad del arrepentimiento y la conversión final (*P Arch* 1, 6, 3).

Sin embargo, para autores contemporáneos como Sachs (1993), no es en este aspecto que hay que centrar la atención de la propuesta del teólogo alejandrino, sino en su vertiente antropológica que es donde adquiere su mayor realce. Es decir, en las consecuencias que tiene para la salvación humana, centro y fundamento de toda soteriología. Ésta es la segunda vertiente a considerar cuando se habla de que aún los enemigos serán salvados. Significaría que aún los que han muerto en pecado y habitan el infierno, serán finalmente rescatados y *restituidos* a la amistad con Dios. Es aquí donde aparece la controversia para la propuesta prevalente de la Iglesia, pero que se vuelve atractivo para el pensamiento y la sensibilidad actual. Orígenes, siguiendo a 1 Cor 15, 22-28, habla de una restauración final de todo en Cristo,

todos sus enemigos serán vencidos y Dios será todo en todos. Esto significa que finalmente el malvado se convertirá, será conquistado y sometido y, como consecuencia, el infierno desaparecerá al ya no ser necesario.

Aquí se unen las otras dos ideas propuestas: “llamará a todas sus creaturas a un solo fin” y “después de haberlas conquistado y sometido”. En el pensamiento de Orígenes es imposible hablar de la eternidad del infierno y esto por varias razones,⁵ pero que en este texto se hará mención a solo dos: ontológica y soteriológica. El argumento ontológico tendría dos aspectos. Cuando se dice que Dios llamará a todas sus creaturas a un solo fin, se descarta toda posibilidad de un castigo eterno ya que el fin último de todo lo creado es Dios mismo, todo ha existido por Dios y a Él debe retornar. Es aquí donde esta idea empata con su propuesta de la preexistencia de las almas. Estas creaturas espirituales que han devenido en almas que se incorporan a cuerpos materiales, han tenido su origen en Dios y a él deben volver, es el cumplimiento de su existencia, de su esencia misma, es lo que corresponde a su ser (*P Arch* 3, 6, 4).

Así, por el ser mismo de las creaturas, cuyo fin es Dios, no podría pensarse en una separación eterna, en algún momento tendrían que retornar a su Creador. La otra vertiente mencionada de este argumento tiene que ver con una realidad ontológica divina, sólo Él es eterno (*Com en Rom* 6, 5). Ni la muerte ni el castigo son eternos ya que esto le corresponde sólo a Dios, por tanto, es imposible hablar de que el infierno sea eterno.

Queda sólo un punto a tratar y tiene que ver con el libre albedrío y con la realidad del castigo: “Después de haberlos conquistado y sometido”. Orígenes no niega la realidad del castigo, llega a hablar de penas y tormentos (*P Arch* 1, 6, 1), pero considera que éstos no serán eternos. Para él, el castigo tiene una función pedagógica, ayuda a corregir (*Contra Cels* 5, 6) como a niños a los que hay que educar (Sachs, 1993). Otra función es la de purificar (*Com en Mth*, 208, 210), sobre todo para aquellos que han pecado después de ser bautizados y se ven en la necesidad de la misma (*Hom en Jer* 2, 3). Sin embargo, ya sea como enseñanza o como purificación, no pueden ser eternos ya que sería una contradicción con su función misma (Sachs, 1993).

⁵ Muller (1975) menciona seis: Especulativo-monista; Ontológico. Gnóstico; Pedagógico-platónico; Anti individualista-psicológico; Exegético-bíblico; Cristocéntrico.

El último aspecto a tratar, tendría que ver con el libre albedrío. Para el autor, el castigo está en relación con la libertad humana ya que aparece como consecuencia de la propia decisión. Es sobre todo en su defensa del cristianismo contra Marcionistas y Gnósticos, que reprochan la existencia de un Dios que crea para torturar a su creaturas, que Orígenes responde desde la perspectiva de la propia responsabilidad: el castigo es consecuencia del desorden introducido, no de la acción de Dios (*P Arch* 2, 10, 4-5). Sin embargo, aún en este sentido, el castigo no aparece como eterno al existir siempre la posibilidad de la conversión por esa misma libertad que ha llevado al hombre a alejarse de Dios. Apoyándose en 1 Cor 15, 23 ss sostiene que de alguna manera Dios conquistará y someterá a todos, pero no por opresión, sino por convencimiento (*Con Cels* 7, 72).

Para concluir, y a manera de resumen, de la propuesta de Orígenes en torno a la apocatástasis, una larga cita de Sachs (1993) que sintetiza de manera excelente los puntos esenciales de la misma:

En resumen, los textos que se han referido a presentar argumentos a favor de la salvación universal desde cinco perspectivas clave. (1) El poder creador y salvador de los Logos: al igual que todas las cosas tienen su origen y existencia continúa en Cristo, que se encuentra su destino final en él. (2) En estrecha relación con esto está la noción de sumisión definitiva de todos los enemigos de Cristo y el sometimiento definitivo de todos en Cristo a Dios, para que Dios será "todo en todos." (3) El carácter estrictamente teológico (cristológico) de la eternidad: sólo Dios es eterno; por lo tanto, sólo la vida con Cristo es eterno en el sentido estricto de la palabra. (4) La infinita bondad y el poder de persuasión del amor de Dios vis-a-vis la libertad humana. (5) El carácter pedagógico, medicinal del castigo divino: si el castigo es correctivo y no punitivo, ¿cómo puede ser eterna? Dios castiga para sanar y salvar, no para condenar y destruir.

Una propuesta como ésta resulta atractiva para el hombre posmoderno, tan refractario a los absolutos, así como proclive a las imágenes divinas emotivas y misericordiosas, de aquí el interés actual por el teólogo alejandrino.

Conclusiones

Unas líneas conclusivas en dos vertientes: con respecto a Orígenes en particular y con los teólogos disidentes en general. ¿Por qué hablar hoy de Orígenes y la apocatástasis? Como lo marcan algunos teólogos contemporáneos, una de las doctrinas más controvertidas para el pensamiento y la sensibilidad actual, es la que tiene que ver con los así llamados éscatas (o postrimerías), es decir, la doctrina sobre los últimos tiempos, sobre las realidades últimas (Sachs, 1995; Torres, 1996). Hoy como nunca, y a partir de los paradigmas modernos y posmodernos, las viejas imágenes en torno a las realidades últimas (Cielo, Infierno, Castigo y Gloria) se ven cuestionadas, sino que absolutamente rechazadas. Por un lado, la modernidad, con su insistencia en la razón, cuestionó fuertemente las imágenes sobre el Cielo y el Infierno consagradas en la Edad Media y el Renacimiento (piénsese en la concepción sobre estas realidades consagradas por Dante en *La Divina Comedia*) y las rechazó como mera superstición y pensamiento mágico. La misma reflexión teológica entra en un proceso de racionalidad que relega o cuestiona no sólo las imágenes sino la realidades mismas, baste citar a Bultman y su expresión “El no mundo no puede entrar en el Mundo”. Se ve sospechosa toda concepción que apele a una realidad sobrenatural y, por tanto, irracional y se le relega del edificio conceptual de la nueva configuración teológica. Desde este paradigma, la concepción del Infierno es, por lo menos, sospechosa.

Por otra parte, la posmodernidad, con su insistencia en lo emotivo y en relativo, no es un suelo propicio para concebir un castigo eterno. El dios de la posmodernidad es sensible, más propicio a la misericordia que al castigo. Un dios personal e íntimo que poco tiene que ver con esa imagen severa del dios juez, tan caro a sistemas anteriores. Igualmente, desde una perspectiva de relatividad, ¿cómo hablar de un dios que te castiga eternamente por algo transitorio? En estos tiempos en que los paradigmas éticos son tan diversos y se postulan desde una plataforma de su relatividad histórico-cultural, la afirmación de un Dios que castiga eternamente por la trasgresión de una norma que se vuelve relativa con el cambio de su trasfondo axiológico, se vuelve insostenible, o al menos incómoda.

Desde estos horizontes, una propuesta como la origenista, que rechaza el pensamiento de un castigo eterno en consonancia con un dios juez terrible, adquiere plena vigencia. Frente a un castigo eterno, la posibilidad de

una remisión; frente al rechazo absoluto, el abrazo del Dios que es amor y recupera al trasgresor.

Hasta aquí lo relativo a Orígenes en particular. ¿A qué conclusiones se puede llegar en la perspectiva del plan general de esta obra? Se marcan algunas líneas generales suscitadas por la investigación en torno al teólogo estudiado:

1. La Iglesia es una realidad no monolítica sino pluriforme, y esto desde siempre. Frente a una postura que considera que el pensamiento y la realidad eclesial son siempre uniformes, sorprende descubrir la siempre presente diversidad de pensamiento, posturas y vidas que se encuentran y conviven en su seno. Aun en un marco de ortodoxia hay una gran diversidad de matices que nos hablan de una realidad compleja que no puede reducirse a una sola propuesta o paradigma. Aun con todo el peso institucional de una historia dos veces milenaria, no deja de brotar una diversidad de propuestas conceptuales fruto de esa realidad compleja, que constituye el fenómeno que conocemos como Iglesia católica. Complejidad y diversidad que se ven ampliados cuando incluimos todo el gran marco de los movimientos llamados heterodoxos, pero que no pueden ser dejados de lado al constituir una parte importante de ese todo complejo que nos ocupa. Más allá de las descalificaciones que pueden ser enmarcadas en paradigmas histórico-culturales, la realidad de la Iglesia no puede entenderse a cabalidad sin esos epifenómenos que giran a su alrededor, y que la configuran al sostener con ella una relación dialéctica de mutua afectación.
2. Sin pretender generalizar, se puede concluir que muchos de estos teólogos, no pretenden atacar o confrontarse con la Iglesia, y esto en su doble realidad. ¿A qué se hace mención? A esa doble realidad que marca la Constitución *Lumen Gentium* en su numeral 8: la Iglesia como una realidad visible e invisible, espiritual y material. Estos pensadores son primeramente creyentes, no se puede ser teólogo sin serlo. Un teólogo reflexiona sobre la fe, entonces el insumo primero es esa fe, esa creencia que se profesa y sobre la cual se reflexiona. Desde esta perspectiva, el pensador se sabe inserto en una comunidad de fe y es desde y para quien reflexiona. Se sabe inscrito en dicha comunidad y es finalmente para ella que realiza su trabajo intelectual. En este sentido, está siempre referido a dicha comunidad y sin ella su trabajo pierde sentido, por ello sería inconcebible que reflexionara contra ella. Si lo hace es para contribuir con ella no para enfrentarse. Pero

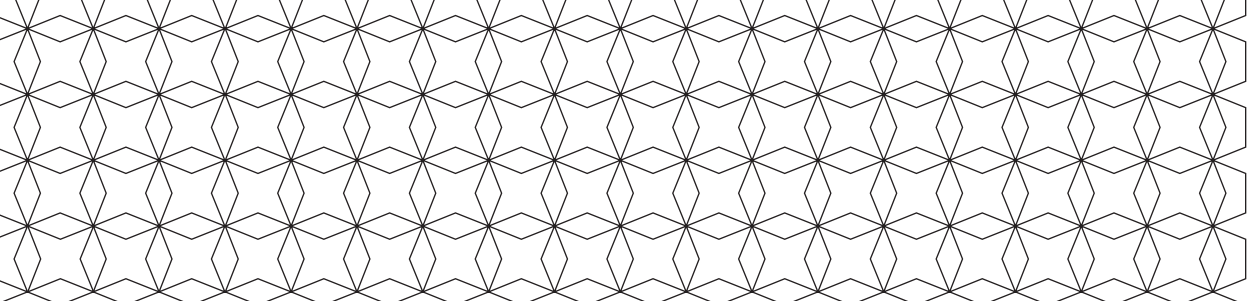
esta realidad espiritual es también material, se verifica en el mundo fáctico. La Iglesia, como mera realidad espiritual, aunque pretendida en no pocos movimientos creyentes (así en el Calvinismo), no deja de ser más una desiderata que una realidad y esto por una mera realidad antropológica: esto es el hombre, materialidad; y no puede haber una realidad humana que no se replique en la realidad material. Esto es, la Iglesia invisible-espiritual se concretiza en una estructura material-institucional que se le llama Iglesia. Su consecuencia es que la adscripción a una comunidad espiritual significa la pertenencia a una institución concreta material. Esto sucede para los teólogos, pertenecen a una comunidad espiritual que tiene su verificativo en una comunidad institucional concreta. Y la consecuencia es que la fe en aquélla es la fidelidad a ésta.

3. El teólogo, sabedor de su pertenencia a una comunidad de fe, cuando hace crítica de la institución, lo hace desde una perspectiva de renovación, restauración o construcción, no como destrucción de la comunidad institucional. Se saben pertenecientes a esta comunidad espiritual-institucional, y su labor crítica está en función de ella. Es el caso de Orígenes, que se manifiesta en todo momento como fiel a la Iglesia, comunidad-institución (*P Arch, Contra Cels*), y aún, sus doctrinas conflictivas están en perspectiva eclesial, no desea oponerse a ella, sino construirla. Y en este tenor podemos entender la labor de otros teólogos estudiados en el presente volumen. Si critican a la institución es para su crecimiento y renovación. Una recta interpretación de su propuesta no puede entenderse sin este presupuesto hermenéutico. En apoyo a lo dicho, es sintomático el caso de Miguel D' Escoto, reintegrado a la comunión con la institución, y que marca el proceso del teólogo-creyente que encuentra el sentido de su creencia religiosa en su pertenencia a una comunidad de fe.

Bibliografía

- CAMPENHAUSEN, H. V. (1974). *Los Padres de la Iglesia. I Los Padres griegos*. Madrid: Cristiandad.
- Crouzel, H. (1998). *Orígenes un teólogo controvertido*. Madrid: Prefacio.
- CINER, P. A. (2013). El legado de Orígenes a la teología cristiana contemporánea. *Jornadas Diálogos : Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu*,

- V (pp. 1-20). Buenos Aires: Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras.
- DANIELOU, J. (1964). *Nueva historia de la Iglesia*. Madrid: Cristiandad.
- JEDIN, H. (1966). *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- LLORCA, B. (1950). *Historia de la Iglesia católica*. Madrid: BAC.
- MULLER, G. (1975). Reflexiones en torno a la doctrina cristiana sobre el infierno y la apocatástasis. *Selecciones de Teología*.
- QUASTEN, J. (1984). *Patrología I*. Madrid: BAC.
- SACHS, J. R. (1993). Apocatastasis in patristic theology. *Theological Studies*, 617-640.
- _____. (1992). Escatología actual: la salvación universal y el problema del infierno. *Selecciones de teología*.
- TORRES QUEIRUGA, A. (1996). Cuando decimos "infierno", ¿qué queremos decir? *Selecciones de Teología*.
- TREVIJANO, R. (2001). *Patrología*. Madrid: BAC.



Pierre Teilhard de Chardin: el disidente de la fe cósmica

MIGUEL AGUSTÍN ROMERO MORETT

LUIS ENRIQUE CORDERO BRIONES

En Lyon he visto a mi padre provincial que se ha mostrado muy afectuoso y confiado en mí. No hay nada que hacer por el momento para recuperar mi cátedra. Pero ha desaparecido la tensión, e incluso he recibido una carta muy amable de Roma (¡por la que supe que empezaban a perder la esperanza en mí!) (Teilhard de Chardin, 2011: 52)

Introducción

El presente artículo constituye un acercamiento al pensamiento del filósofo francés Pierre Teilhard de Chardin, considerando específicamente algunas de sus ideas que pudieron representar motivo de sospecha ante la ortodoxia institucional de la jerarquía eclesiástica de Roma, cuyo pensamiento ha estado anclado en el aristotélico-tomismo. Esa unidad irrumpe con la visión del pensamiento tradicional al trastocar y quebrar la dualidad espíritu-materia, Dios-Mundo, alma-cuerpo, ser necesario y ser contingente, con lo cual fue ubicado en el riesgo de caer en el panteísmo, combatido por la tradición filosófica referida.

Entre sus ideas, objeto de cuidado, destaca la del evolucionismo que, partiendo de los datos de la experiencia cotidiana, como la solidez de la

pedra o del metal, asciende, por la fuerza, hacia la ley de complejidad conciencia y el cruce del pasaje del umbral de la hominización. Y, de ahí, seguir ascendiendo, de la biósfera a la noósfera, hasta la paulatina divinización del cosmos por la vía del Cristo Cósmico.

La filosofía de Teilhard de Chardin es un despliegue de espiritualidad que, para lograr un acercamiento a su pensamiento, es pertinente conducirse por su trayectoria intelectual y su historia como científico —paleontólogo en Asia y África— y contextualizar su quehacer científico y su vida, y, a la vez, problematizar sus ideas y conceptos centrales, incluso, frente al evolucionismo del darwinismo moderno y la visión ortodoxa de la Iglesia sobre el tema.

Para efectuar este acercamiento hemos trabajado una parte expositiva y otra más de carácter argumentativo, en la que los protagonistas son el evolucionismo y las implicaciones según el pensamiento tomista clásico. El inicio del artículo constituye una confesión del propio Teilhard sobre los tratos que le prodigó Roma.

Antecedentes

Si no existiera una visión amplia de la vida y la trayectoria de Pierre Teilhard de Chardin y sus constantes diferencias con Roma, pensaríamos que su carta del 16 de agosto de 1925 es una queja, pero apenas es el resumen de la actitud de los representantes de la ortodoxia doctrinal en relación al pensador jesuita. De hecho, a lo largo de las cartas que escribió a su amigo Édouard Le Roy, entre 1921 y 1946, frecuentemente le participa de sus teorías, de la marginación eclesial y de la Orden, y simpatiza con quien, desde el ángulo de la vida laical, también sufrió la sospecha proveniente de la capital del catolicismo.

En la misma serie de cartas, Teilhard de Chardin revela su interés por los siguientes aspectos: exponer por escrito su propia espiritualidad con la expectativa de que no sea cuestionada; escapar de la posición marginal donde Roma lo había relegado, a saber, como paleontólogo; y asumir la opción de la lealtad a Roma cancelando el posible escándalo de su eventual salida de la Iglesia. Como vía para lograrlo piensa en la redacción de su libro *El Medio Divino*.

Ahora trabajo los fósiles y al encontrarme casi “vacío” de trabajo, acabo de decidirme a redactar, en forma de libro, casi de piedad, el tipo de espiritualidad que usted conoce tan bien como yo e incluso mejor que yo. Lo he titulado *El Medio Divino*. Nada nuevo, pues, salvo el esfuerzo por expresar mis puntos de vista bajo la forma de una actitud práctica, accesible a todos, con un mínimo de visión sistemática. Me parece que conseguiré exponer alguna cosa que sea cristianamente indiscutible. —Estaré contento de poder divulgar un poco lo que creo verdadero y liberador—. Y después, si llegara a tener el *approbatur*, sería de alguna manera la aprobación oficial de mi esfuerzo, y un poco de mi vida.- Desde hace algún tiempo, pienso seriamente en la posibilidad que habría, a mi regreso, de hacerme (de alguna manera) comprender y reconocer, en Roma, por mi modo de evangelizar. No lo haré, está claro, sin haber pedido consejo. Pero me parece que debo intentar, tarde o temprano, salir de esta posición “marginal”, hacia la que me siento arrastrado cada vez más. Si este intento fracasa, podría decirme a mí mismo que hice lo posible para que no fuese así; y me consolaría al pensar que es seguramente una vocación, para algunos, estar toda la vida marginado (Teilhard de Chardin, 2011: 67).

Excomulgado o religioso. Su punto de vista sobre el universo para convencer a Roma

Las presiones fueron tan intensas que en otra de las cartas a Le Roy le confesó la superación de la disyuntiva en la que se vio arrinconado: mantener la lealtad a la Iglesia, aunque reconociendo que la actitud de los superiores no debería ser de aplastar, sino de impulsar. La primera de las citas elegidas resume la difuminación inadvertida de su vida, sus sentimientos, su aprehensión del significado del universo y su fe, como si fuese una calca de su propio pensamiento que nace de la paleontología, asciende por el camino de la evolución de la materia, la vida, la conciencia y encuentra en Cristo el punto Omega, el cual condensa la encarnación divina en el universo. Se anotan sus propias palabras:

...no veo para mí nada más que dos alternativas: ser un perfecto religioso o un excomulgado... o bien como usted me decía en mayo de 1925, hay que absolver

el mal en un exceso de fidelidad. Esto es lo que voy a tratar de hacer, más que nunca. En este momento es “mi Evangelio” el que está sometido a la prueba de la experiencia de mi vida. Empero, Dios mediante, llegar a probar que mi punto de vista sobre el universo y Cristo es bastante extenso y poderoso para poder absorber a los mismos romanos, de manera que, cuando haya hecho todo lo que ellos me piden legítimamente, me sienta más yo mismo que nunca” (Teilhard de Chardin, 2011: 71)

La lealtad a la Iglesia y el escándalo

Teilhard de Chardin recibió la prohibición de escribir teología, pero se le permitía continuar con sus estudios paleontológicos, los que le condujeron a lo largo de su vida por innumerables viajes y estancias de investigación entre París, África y China. Lo dijo en otra de sus cartas: “Los huesos viejos en los que me quieren confinar se metamorfosean en la energía que no se quiere que yo irradie”. (Teilhard de Chardin, 2011: 54). Junto a ello, mantenía su expectativa: “Espero llegar, si no a hacer comprender en principio, al menos a hacer admitir en la práctica que la autoridad (incluso en el orden de lo religioso) no consiste en doblegar o aplastar a los inferiores, sino en hacerlos útiles —y yo no puedo vivir ni actuar de manera distinta a como soy” (Teilhard de Chardin, 2011: 76). Con todo, el filósofo y teólogo francés, mantuvo la lealtad a la Iglesia: “...he podido medir la enormidad del escándalo y la pena que hubiera causado un acto de indisciplina por mi parte” (Teilhard de Chardin, 2011: 54).

El objetivo del ensayo

Bajo ese antecedente, el objetivo de esta colaboración consiste en recuperar algunas de las ideas centrales en específico y, a la vez, los trazos generales del pensamiento del padre Teilhard, teólogo y filósofo olvidado, cuyas obras hoy no son de fácil adquisición. El interés destaca en la medida que, como se anotó líneas arriba, ofreció una visión interdisciplinaria de la evolución como una dinámica conducida teleológicamente hacia Dios, pero con po-

sibilidad de que fuese la materia, término de llegada de la divinización. Este supuesto, entre otros, le hizo merecedor de sospecha doctrinal.

Es necesario destacar que, si en el ámbito de la filosofía el pensamiento de Teilhard está distante de un pensamiento duro, del tipo de los clásicos —Kant, Hegel— no por ello carece de fuerza argumentativa, sólo que su teología asumió a su filosofía y por ello es considerado más un hombre de fe con una perspectiva evolucionista que se distancia mucho de la historia de la salvación tradicional. Así, por citar un breve ejemplo, el objeto de su reflexión es la hominización, el universo y la encarnación de Cristo, no sólo en la humanidad, sino en el cosmos, con gran distancia de la perspectiva localista del pueblo hebreo y del pueblo cristiano como sujeto de la Alianza. Con Teilhard, más que una alianza, se genera una fusión entre Dios y el universo que toca la frontera del panteísmo —por lo demás, otro aspecto de distanciamiento con el pensamiento escolástico tradicional, que se empeña en salvaguardar la onticidad divina de carácter necesario, de la onticidad contingente del mundo.

Quiero aclarar que la secuencia reflexiva se centra en la misma lógica argumentativa del pensamiento eclesial, en un esfuerzo por recuperar y hacer evidente aquello por lo cual Pierre Teilhard de Chardin fue sujeto marginado. Como estructura de la reflexión se sitúan algunos supuestos que enfrentaron la perspectiva doctrinal del escolasticismo clásico:

Las diferencias con Roma:

Supuesto del panteísmo, el evolucionismo y la adoración a la materia

Uno de los aspectos que generaron sospecha ante la ortodoxia romana fue su roce de frontera con el panteísmo (no obstante que Teilhard aclara la independencia de Dios y el mundo), pero su adoración por la materia, en otra de sus cartas, lo acusa: “...tengo varias cosas que decir sobre la Revelación, la Liberación, la Sublimación de todas las cosas... ¿No cree usted que la Revelación es en cierto modo una “cara” de la Reflexión, Dios sumergiéndose en su creatura al mismo tiempo que ésta se repliega sobre sí misma?” (Teilhard de Chardin, 2011: 53). Junto a ello destaca su visión por encontrar a Dios en la fusión con el universo de su creación.

Por otra parte, la historia de Adán y Eva y el pecado original aún constituyen una pilastra fundamental en la historia de la salvación, de tal manera

que su interpretación, más textual que simbólica, no se corresponde con la serie de hechos que conforman la evolución. Aun así, en los círculos académicos del catolicismo —excepto los más reaccionarios— hoy admiten la evolución, ciertamente no a la manera de Teilhard de Chardin, sino bajo los cánones y conceptos del viejo aristotélico-tomismo, cuya premisa central radica en la presencia del acto puro, la causa eficiente, el propio Dios, en cada uno de los momentos en los que la materia trasciende los alcances de su propia suficiencia natural; es el caso de la materia que deviene en vida, o de la vida que deviene en conciencia.

A esta postura filosófica añadimos una gradación en los niveles de cognición de los seres, como los animales respecto del hombre y el hombre respecto de los ángeles. La potencia de la materia carece de posibilidades de autosuperación, a menos que el movimiento provenga de una fuerza activa externa; en los cambios breves, accidentales, las causas segundas poseen suficiente fuerza; pero en las transformaciones cualitativas, es necesario una fuerza exterior de la magnitud divina. Como se comprende, en esta óptica no puede concederse a la materia la fuerza intrínseca de su propia mutación, como en cambio, si lo considera el materialismo histórico y dialéctico, gracias a sus leyes clásicas de conversión de lo cuantitativo en cualitativo, de la negación de la negación y de la lucha de los contrarios. Bajo ese esquema, no sólo la materia, sino también la historia, poseen su dinámica intrínseca de superación.

En este orden de ideas, el evolucionismo de Charles Darwin muestra que los seres vivos evolucionan mediante las exigencias de adaptación al medio ambiente natural y de la lucha por la supervivencia de las especies. Retomemos la síntesis que propone Michael Ruse:

Charles Darwin, el padre de la teoría evolutiva moderna, publicó su obra fundamental, *Sobre el origen de las especies*, en 1859. En ella afirmaba que todos los organismos son a fin de cuentas producto de un largo y lento proceso natural de desarrollo o evolución. Además, propuso un mecanismo: la selección natural. Nacen más organismos de los que tienen posibilidades de sobrevivir y reproducirse. Esto da lugar a una «lucha por la vida». El éxito de quienes lo tienen —los “más adaptados”— tiende a estar en función de sus superiores características. Con el tiempo, este proceso natural de selección determina un cambio consumado, en el cual el rasgo distintivo de los organismos es su capacidad de adaptación. Y aunque Darwin rebajó algo esta noción en su obra

capital, siempre dejó bien claro que su teoría estaba pensada para ser aplicada, de manera absoluta y completa, a nuestra propia especie (Ruse, 1995: 667-668).

En este sentido, los organismos de la biosfera están en constante cambio y cuyo éxito de subsistencia obedece a una superación de algunos seres y ante sí mismos para la adaptabilidad a su entorno. Pero para Teilhard, la evolución de los organismos (y del cosmos) no sólo se rige mediante el criterio del cambio adaptativo.

No sólo un cambio adaptativo, sino una evolución, según la Ley de Complejidad-Conciencia

Las capacidades de adaptación del hombre han quedado demostradas abundantemente, en la medida que ha podido sobrevivir, lo mismo en las dunas del desierto que en las tundras del Ártico. Sin embargo, el pensamiento de Teilhard de Chardin va en otra dirección, la Ley de Complejidad-Conciencia, la cual “establece que en el curso de la evolución, un pequeño aumento en la complejidad de la estructura material, va acompañado, paso a paso, por un crecimiento de la conciencia (Donceel, 1969: 65). Según el pensador francés, se puede identificar el avance de los niveles de conciencia de los animales en el transcurso de su evolución, con tal de que podamos darles seguimiento a lo largo de millones de años de evolución. En una cita de Teilhard reproducida por Donceel se recupera la siguiente idea: “Trátese de insectos o vertebrados, es raro que un grupo viviente, sea cual fuere, con tal de que pueda ser seguido sobre un espacio de tiempo bastante largo, no manifieste un avance notable en dirección de lo que puede llamarse indistintamente cefalización, o bien cerebración” (Donceel, 1969: 79)

Resumen del proceso evolutivo en sus propias palabras

La ley de Complejidad-Conciencia constituye la expresión condensada de su evolucionismo teleológico plenamente deseado y sustentado en su profunda fe; sin embargo, su larga carrera en el terreno de la paleontología constituyó

un soporte que apuntaba en la misma dirección, pero revelada en el tránsito morfológico de las especies (la mayoría presa de sus garras, alas, patas o ferocidad), particularmente de la familia de los homínidos, asociados no sólo por la apariencia simiesca, sino por la capacidad cerebral, muy amplia, al considerar su proporcionalidad con la economía general de su corporeidad material.

(...) En el gran principio biofísico del ordenamiento de la materia me resulta evidente que una vez afirmada la vida en alguna parte del mundo, era preciso esperar verla no sólo expandirse sino intensificarse (por acción de la ultra complejificación) lo máximo posible sobre el astro. Así se explicaba al hilo de los tiempos geológicos, el incremento tenaz e irreversible de la celebración y la conciencia en la superficie de la tierra. Y así adquiriría pleno significado a mis ojos el fenómeno hominizador de la reflexión. La reflexión, punto crítico cósmico, inevitablemente encontrado y atravesado en un momento dado por toda materia que tienda a un cierto exceso de temperatura psíquica y organización. (Teilhard de Chardin, 2002: 38)

Como se comprende, la materia no sólo ha sido un principio de ordenación del universo, sino que, enaltecida, “La materia [es] matriz del espíritu. El espíritu [es] el estado superior de la materia” (Teilhard de Chardin, 2002: 38) lo que se contrapone a la versión tradicional de que la materia es el principio pasivo que recibe el orden, la perfección óntica y la verdadera significación, del acto puro, del motor inmóvil o de la causa eficiente, y donde materia y espíritu son irreductibles. Para Teilhard, “abandonado a sí mismo, el mundo cae en equilibrio hacia adelante con toda su inmensidad y todo su peso, no en dirección a la oscuridad, sino a la luz” (Teilhard de Chardin, 2002: 39).

Connotación moral de la selección natural en el contexto del pensamiento evolutivo:

Se afirma que el desarrollo es un proceso ascendente —de las moléculas a los hombres— y que para evitar la degeneración y el retroceso tenemos el deber moral de colaborar en, e imponer, los procesos de la evolución. Desgraciadamente, desde Darwin se ha constatado que todas estas esperanzas de progreso son ilusorias. La selección natural sólo se preocupa de los ganadores, y no de los mejores. Como dijo el gran defensor de Darwin, T. H. Huxley: “más aptos” tiene una connotación de “mejores”; y el calificativo de “mejores” tiene una

connotación moral. Sin embargo, en la naturaleza del cosmos lo que sea "más adaptado" depende de las condiciones (Huxley, 1947: 298). No puede evitarse la conclusión de que la evolución es un proceso lento, que no va a ninguna parte, y que por sí mismo no justifica nada (Ruse, 1995: 669).

En el caso de Teilhard, la dimensión moral no está referida al acto moralmente bueno, que se aplica a las personas, sino al significado axiológico, valoral y de valía ontológica del universo divinizado. Junto a ello, que el universo no vaya a ninguna parte es un aserto que Teilhard contradice, si bien, hay que decirlo de una vez, el tránsito que parece sugerir no solamente en el de la divinización de la materia, sino de una resignificación de la acción creadora de Dios y de la acción encarnada del Hijo en la persona de Cristo, es decir, como un camino dinámico, evolutivo en él mismo, donde el cosmos y Cristo serían bucles de la espiral de ascenso hacia Dios.

Como se entenderá, fuera de la fe no es fácil asumir la teleología de Teilhard impresa en la evolución del cosmos; el proceso del universo a lo largo del tiempo también se ha interpretado como un desenlace aleatorio, azaroso, que ha sido abordado como una cuestión medular. Anexamos una cita que opta por esta forma:

Los sistemas altamente ordenados son improbables

La ciencia afirma que la baja entropía, en otras palabras, los sistemas altamente ordenados son más improbables. Por si fuera poco, a medida que el cosmos evoluciona aumenta también la entropía o el desorden. El humo no regresa jamás al cigarrillo; la pasta de dientes nunca se vuelve a introducir en el tubo. Lo extraordinario es que hubiera alguna vez suficiente orden en el mundo como para que el humo se hallara aún en el cigarrillo o la pasta de dientes en el tubo. Se podría defender, pues, que es más fácil que exista un mundo moderadamente desordenado como el que conocemos hoy. (Blackburn, 2001: 64)

En la perspectiva de la filosofía clásica y de algunas ciencias, es difícil asumir al universo como caos o bien como un proceso azaroso, pues encontramos secuencias de acontecimientos naturales y acciones con fines de

conservación de la especie que parecen estar inteligentemente planeados, por ejemplo, que las hembras de las estepas africanas paren sus crías en el periodo de lluvias, cuando hay más alimento y las probabilidades de que lleguen a ser adultos, son mayores. Las secuencias de orden pueden estar avaladas por la realidad empírica, pero ¿no podría darse el caso de que fuese nuestra mente, por efecto de leyes mentales de asociación, como diría el empirista inglés Hume, la que topase con eslabonamientos causales?, ¿es la realidad cósmica la que nos obliga a reconocer un orden, o bien, es nuestra inclinación al orden lo que genera la percepción de causalidades y orden?

El mundo es responsable de nuestra mente y supervivencia. Blackburn, un filósofo de la corriente analítica, posee un punto de vista sobre el tema:

Podemos suponer que la evolución, presumiblemente responsable de los sentidos y las capacidades de razonamiento que poseemos, no los habría seleccionado (tal como los conocemos) si de hecho no funcionaran. Si la vista no nos informara, por ejemplo, de la presencia de depredadores, comida o posibles compañeros justo cuando estamos cerca de los depredadores, la comida o los posibles compañeros, no tendría la menor utilidad. De modo que está diseñada para hacer bien esa clase de cosas. La armonía entre nuestra mente y el mundo se debe al hecho de que el mundo es precisamente el responsable de nuestra mente. La función de ésta es representar el mundo de modo que podamos satisfacer nuestras necesidades; si estuviera diseñada de modo que no lo representara verazmente, no habríamos podido sobrevivir. (Blackburn, 2001: 60)

Siendo así, la supervivencia sería la animación de la evolución de las especies, lo que no necesariamente se opone al orden intencionado hacia la complejidad conciencia de Teilhard. Insistamos en que el problema que subyace es la ruptura o armonía de dos entidades distintas cuya correspondencia ha sido preocupación de filósofos y científicos. Recordemos el mecanicismo cartesiano y los problemas de razonamiento lógico que derivan de alteraciones en la fisiología del cerebro. Teilhard ha descubierto una unidad evolutiva entre esferas de la vida y el pensamiento, entre animalidad y conciencia. Ese tránsito es descrito en el cruce del pasaje del umbral. El jesuita Donceel, en su clásica *Antropología filosófica* (1969), lo resume de esta manera: “cruzar un umbral significa dos cosas: transición gradual mientras se va progresando, y cambio real en el lugar que se llega. Anatómicamente

sólo comprobamos el cambio gradual. ¿Dónde se da el cambio real? Teilhard responde: en el fenómeno de la reflexión”. (Donceel, 1969: 85).

Con la expectativa de condensar la visión general del filósofo y teólogo francés, se destacan algunos asertos relevantes de su pensamiento.

Aspectos y retos de su pensamiento

Los aspectos peculiares de su pensamiento son los siguientes: la visión extrema de la encarnación de Cristo, como una encarnación de Dios en la materia, con la cual la misma encarnación se resignifica al divinizar el universo; la exaltación de Cristo a niveles cósmicos, de tal manera que el localismo puramente hebraico quedaría difuminado ante la magnitud de la resignificación del universo, receptor del espíritu divino. De lo dicho derivaría el reto teológico de extender la historia de la salvación al universo entero y a todas las formas de vida y conciencia que se diesen. Otro de los aspectos medulares de su visión radica en su peculiar modo de acercamiento a lo divino: desde una experiencia psicológica directa, vivida y objetiva a la vez, que se expresa, por un lado en una convicción preliminar sobre Dios y la divinización de la materia y, por el otro, la búsqueda de la solidez en tanto principio de encuentro con el mundo; dicha solidez se fue expresando, desde la niñez de Teilhard, como él mismo lo confiesa, en el metal y la piedra —de ahí, acaso, su vocación por la paleontología y la geología—, hasta la necesidad de lo absoluto en lo espiritual, eso sí, siempre intrínsecamente asociado a lo material.

Es obligada la aclaración de que la divinización de la materia no debe entenderse como una forma de idolatría, sino como fusión de Dios en el universo, eso sí, no al grado de una reducción única de las dos substancias. Además, es imprescindible recuperar su iluminación paulatina de los tres componentes de su reflexión: lo cósmico, lo humano y lo crístico, descubriendo que se trata de una misma realidad de fondo, formas de un proceso evolutivo que apunta hacia la complejidad — conciencia, el cruce pasaje del umbral, la reflexión, la corrección, el cristocentrismo, en el punto Omega.

Junto a lo dicho, otro motivo de sospecha se refiere a la especificidad de su acercamiento a la existencia y al significado de Dios, en la medida que superó el dualismo clásico: idea ejemplar *versus* mundo sensible participado (de cuño platónico), materia y forma (de origen aristotélico), alma

y cuerpo (en santo Tomás), espíritu y materia (en la tradición eclesiástica). En este mismo apartado habremos de comparar el proceso epistemológico y ontológico de Teilhard de Chardin con los caminos de san Agustín y santo Tomás. Con base en estas reflexiones nos aproximaremos a la idea esencial de la unidad cósmica de Cristo con el mundo.

Transformismo o evolucionismo de Teilhard y el escolasticismo y otros evolucionismos

Líneas arriba señalábamos que los defensores de la ortodoxia filosófica y teológica cuidan con sumo detalle la diferencia ontológica entre Dios y el mundo; Teilhard, por su parte, ha creído encontrar una unidad cósmica profundamente articulada, sin que Dios pierda su carácter creador, ni Cristo su carácter de encarnación de Dios en el cosmos.

Desde esa perspectiva de unidad es irrelevante mantener el viejo dualismo, aunque en ello vaya el escolasticismo y el pensamiento de santo Tomás. Convendrá aclarar de una vez que haremos una comparación entre los caminos de acceso a Dios de Teilhard, san Agustín y santo Tomás. No es la idea sugerir que estén todos en la misma altura —lo que ello signifique— pues acaso, ni el obispo de Hipona —más orientado hacia la moral y el Dios interior que habita en cada hombre, ni el creador de la Suma Teológica— más orientado hacia la validación ontológica del dogma, pueden compararse. (Además, tampoco nadie se pregunta quién es mayor de los dos, o de los tres).

Sería conveniente iniciar la cavilación problematizando el hecho, o la posibilidad del evolucionismo considerando el transformismo de Teilhard y el supuesto central de que el ser en acto es superior al ser en potencia desde diversos órdenes.

En la cavilación en torno a la especificidad de la evolución caben diversas interrogantes ancladas en las semejanzas, diferencias y acaso oposiciones entre los evolucionismos actuales. ¿Está vigente la teleología de la evolución del universo? Por lo menos desde una postura cristiana, seguramente. ¿Es el caso de que, por otra parte, la evolución hubiese seguido caminos aleatorios, de ida y vuelta, de ascenso y descenso, destrucción y nacimiento de especies perdidas, que llegaron a su límite, que de ahí se extinguieran, como el tamaño en el caso de los dinosaurios, y de otras especies que ascendieron

orientadas en la línea de la cefalización, como los primates? La cerebración paulatina es una propuesta de Teilhard: caminos de ida y vuelta en el evolucionismo, por la vía de la complejidad-conciencia, donde no es el espíritu el único, sino que también la materia es término de llegada.

Contra la dualidad clásica, la visión de unidad entre Dios y su creación, el universo

Decíamos hace un momento que, en la óptica de Pierre Teilhard de Chardin, no hace falta el principio clásico de la metafísica escolástica que asume, que “el ser en acto es primero que el ser en potencia”, lo que explica que el acto, siendo un principio de acción, de perfección, de concesión de identidad y de génesis del movimiento, tiene prioridad sobre la materia, principio pasivo, receptor de los cambios y perfecciones. Dicha prioridad se expresa en el nivel de la génesis de los seres, de la dignidad e incluso del tiempo. Teilhard estuvo abrazando la idea de la unidad del universo, donde no tenían lugar las dualidades, ni siquiera la del creador y la creatura, no separados en su sustancia, sino fundidos de tal manera que la misma creación encarnada por Cristo aporta dignidad al hecho, no como una entidad puramente pasiva, sino obedeciendo a su propia dinámica. La metáfora que propongo es la del artista que se consagra a través de su obra. Así, Teilhard de Chardin descubre, no dos sustancias, sino dos estados de la misma trama cósmica. (Teilhard de Chardin, 2002: 28) Y añade:

Por mi educación y por mi religión, yo siempre había admitido dócilmente hasta entonces —sin reflexionar bien sobre ello, por lo demás— una heterogeneidad de fondo entre materia y espíritu. Cuerpo y alma, inconsciente y consciente: dos sustancias de naturaleza distinta, dos especies de ser incompresiblemente asociadas en el compuesto vivo respecto de las cuales era preciso mantener a cualquier precio, se me aseguraba, que la primera (mi divina materia) no era sino la humilde sierva (por no decir la adversaria) de la segunda, encontrándose ésta (es decir, el espíritu) desde entonces reducida a mis ojos por este mismo hecho a no ser más que una sombra... (Teilhard de Chardin, 2002: 28).

¿No es lo dicho una manera análoga de recordar la dualidad de las ideas prototípicas y de su reflejo sombrío en las cosas de la materia, del platonismo? Aristóteles no canceló la dualidad recién inaugurada por su maestro, pero por lo menos la atribuyó a cada sustancia, como caras de una misma moneda. Teilhard llevó la cancelación de la dualidad a límites extremos: hacia la divinización del cosmos.

La evolución del universo revela la unidad de Dios con su creación y el hecho de que el universo no se entiende por una dualidad

Ya lo dijo Teilhard de manera muy clara: "...por un universo evolutivo constataba que el dualismo en el que se me había mantenido hasta entonces se disipaba como la niebla ante el sol naciente. Materia y espíritu, no dos cosas, sino dos estados, dos rostros de una misma drama cósmica". (Teilhard de Chardin, 2002: 28). Así, diría él mismo, "superada la dualidad, se asumiría una corriente que va de lo menos a lo más consciente de la naturaleza. No se da una oscilación de un lado a otro indiferentemente, de tal manera que la materia se estabilizara de forma inmutable" (Teilhard de Chardin, 2002: 29). La materia no queda presa del estado de perfección que hubiese alcanzado en su evolución, pero seguramente tampoco el propio Cristo, encarnación y divinización del cosmos: ¿No se sugiere en ello que no es la estabilidad y la inmutabilidad un principio de perfección suprema, sino que lo es el proceso continuo de la marcha del universo? ¿Está ahí una oposición a la idea del ser inmutable, de la causa incausada, del motor inmóvil? Sin duda, la ortodoxia tendría motivos de sospecha.

Epistemología de su pensamiento en torno a la materia y camino personal

Su libro *El Corazón de la Materia* es una especie de desandar el camino de la evolución del universo, pero igualmente de su continua vivencia de conversión y de fusión entre su concepción intelectual y su proyecto de vida.

En esta obra describe lo que podríamos considerar la epistemología de su pensamiento: desde la necesidad psicológica innata de la solidez, el camino de la evolución, la solidez hallada en el espíritu, la divinización de la materia, hasta la cristificación del cosmos.

La intención originaria de Teilhard radica en comunicar una experiencia que parte de lo tangible: “relatar una experiencia psicológica directa lo bastante reflexionada como para poder ser inteligible y comunicable sin perder su valor objetivo e indiscutible de documento vivido” (Teilhard de Chardin, 2002: 15). Dicha experiencia radica en la constatación de la solidez de la materia y del metal, lo que se traduce en el “sentido de la plenitud, sentido de la consumación y de la compleción (...) a través de lo que llamaré sucesiva e indistintamente “sentido de la consistencia”, “sentido cósmico”, “sentido de la tierra”, “sentido humano” y “sentido crístico” (Teilhard de Chardin, 2002: 18), lo que se resume en un sentido de lo inalterable. Su seducción por la materia se mantuvo, e incluso cuando descubrió que aún las materias más densas se corrompen. Así lo condensa: “ese primado de lo inalterable, es decir, de lo irreversible, no ha dejado ni dejará de marcar irrevocablemente mis preferencias por lo necesario, lo general y lo natural, por oposición a lo contingente, lo particular y lo artificial” (Teilhard de Chardin, 2002: 20). Así marca su vía del descubrimiento divino: a través de la materia.

Una segunda intención consiste en “Simplemente mostrar cómo, a partir de un punto de ignición inicial —congénito—, el mundo, a lo largo de toda mi vida, durante toda mi vida, se ha ido poco a poco iluminando, inflamando a mis ojos, hasta volverse en torno a mí enteramente luminoso por dentro” (Teilhard de Chardin, 2002: 16). Esta iluminación posee tres componentes universales: lo cósmico, lo humano y lo crístico (...) lo divino resplandeciendo desde las profundidades de una materia en llamas”. (Teilhard de Chardin, 2002: 16).

Analogía del acceso a Dios: desde la exterioridad del mundo y desde la interioridad humana

Se ha dado el caso de dos caminos de acercamiento a la existencia y definición de Dios que han sido asumidos por el pensamiento eclesial: el que parte

de la constatación de la acción intencionada de los seres de la naturaleza, del orden natural, de la contingencia de los seres, y de la jerarquía que priva en la naturaleza humana. De estos supuestos, por vía analógica, se infiere al autor del orden, a la primacía ontológica o la inspiración de la teleología de los actos naturales. Es la vía del tomismo.

Un segundo camino transita a través de la interioridad del sentimiento y pensamiento humano, como si se tratara de una intuición de búsqueda a la que cada hombre está convocado y al que accede en la medida que vence las digresiones de sus pasiones; éste corresponde a la búsqueda vivida por san Agustín. Teilhard de Chardin propone otro camino, el que parte de la apropiación de la solidez de la materia, que recorre una evolución orientada hacia la conciencia y que concluye en la divinización de la materia.

A diferencia de cualquier camino místico que tiene el rechazo de todo lo mundano como condición para acceder a lo divino, Teilhard se enamora de lo material, en el sentido más amplio, cosmológico, para encontrar, justamente, en el corazón de la materia, al Cristo encarnado. “¿No es en las vastas realidades cósmicas donde la trama de las cosas se revela a nuestra experiencia?” Teilhard de Chardin se pregunta y recuerda que hacia los 28 años se fermentaba “sin lograr aún emitir una llama bien definida mi amor apasionado por el universo” (2002: 25).

Su parentesco con san Agustín se resume en su cita: “fue creciendo en mí, hasta invadir por entero mi cielo interior, la conciencia de una deriva profunda, ontológica y total del universo en torno a mí” (Teilhard de Chardin, 2002: 26). San Agustín encontraría, como relata en *Las Confesiones*, un Dios que ha estado a la espera de su conversión y cuyo encuentro siempre lamentó que hubiese sido tardío. Junto a ello asume el carácter de persona de Dios, supuesto tan valioso para el cristianismo, en la medida que se dirige y dialoga con el pueblo, pacta una alianza con él, lo reprende, lo castiga severamente (cuarenta años de vagar por el desierto) y, finalmente, se encarna en una Virgen: “... nunca, en ningún momento de mi vida, he tenido la menor dificultad en dirigirme a Dios como a un supremo alguien” (Teilhard de Chardin, 2002: 45). En esa encarnación destaca el “amor a lo invisible después de haber amado la tierra, [y donde es] el hombre una materialización del amor divino” (Teilhard de Chardin, 2002: 45).

Espiritualización progresiva de la materia

En el discurso eclesial, la creación y la Encarnación poseen una importancia indubitable, pero no se da el caso de que una asuma a la otra, ni se considera que la materia sea una expresión divinizada de la esencia divina; junto a ello, si el sacrificio de Cristo se extiende hacia otros seres inteligentes y reflexivos de otros universos, o bien, si se concreta y agota en la historia humana, es cuestión no tratada de manera contundente, sino en el mejor de los casos, tíbiamente. Teilhard describe claramente su postura:

Ya sea por una reacción de evidencia instintiva —evidencia que, no creo equivocarme, conferí al movimiento cósmico que acababa de manifestarse un máximo de valor creativo y de inalterabilidad (...) no me detuve seriamente ni un solo instante ante la idea que la espiritualización progresiva de la materia, a la que me hacía tan claramente asistir la paleontología, pudiera ser nada distinto ni inferior a un proceso irreversible. El universo en gravitación se encaminaba hacia el espíritu como su forma estable en perspectiva. Dicho de otro modo, la materia, prolongada, profundizada y penetrada hasta el fondo, siguiendo su verdadero sentido, en lugar de ultramaterializarse como en principio yo creía, se metamorfoseaba, por el contrario, irresistiblemente en psique (Teilhard de Chardin, 2002: 29).

Así, la materia se muda en pensamiento, pero con ello, la evolución sigue el camino de la consistencia: "...al saltar directamente del viejo dualismo estático, que me paralizaba, para emerger a un universo en estado no sólo de evolución, sino de evolución dirigida (es decir, de génesis), me veía llevado a operar un verdadero cambio radical de dirección en mi búsqueda fundamental de la consistencia..." (Teilhard de Chardin, 2002: 30).

Esta búsqueda se fue concretando por medio del establecimiento de la biósfera, etapa de la vida, y de la noósfera: unidad orgánica de operación de pensamiento de dominio planetario (Teilhard de Chardin, 2002: 35), mediante la complejización de la vida en expansión, celebración y conciencia, y el fenómeno hominizador de la reflexión (Teilhard de Chardin, 2002: 36). En suma, mediante la vida y la conciencia que constituyen momentos preliminares y orientados hacia el punto omega, la cristificación del universo.

La hominización

Como parte del presente acercamiento al pensamiento de Teilhard es necesario recuperar su concepción del hombre. Ya hemos mencionado que el hombre se sitúa como un espacio de la noósfera, como la fisiología de un organismo orientado hacia la amplitud planetaria (Teilhard de Chardin, 2002: 40), como una “concentración sobre sí del psiquismo terrestre y global [y en el que] se da la reflexión colectiva en rápido ascenso” (Teilhard de Chardin, 2002: 41), donde “... la fuerza ascensional cósmica de complejidad conciencia se combina con el flujo descendente (aspirante) de atracción personal y personalizante establecido entre el cielo y la tierra por efecto de la hominización” (Teilhard de Chardin, 2002: 44).

El pensador asume que la trayectoria cósmica del hombre aún está en estado embrionario (Teilhard de Chardin, 2002: 41), lo cual se reconoce en el hecho de que “la humanidad, por su estado de desorganización residual, traiciona la posibilidad y, por tanto, la inmanencia de un estado de unificación superior” (Teilhard de Chardin, 2002: 39). Gerardo Anaya Duarte, analista del pensamiento del padre francés, recupera la idea de Teilhard: “la persona es cuerpo biológico especializado y consciencia espiritual en una unidad indisoluble; lo es en un mismo acto, en una misma y única posibilidad” (Anaya 2005: 34), es decir, que el hombre es una unidad en la que se funde el acto y la potencia, la materia y la forma, el alma y el cuerpo, lo que no cuadra con la postura del hilemorfismo escolástico, como hemos mencionado en otras líneas. Merced a esta unidad, cada hombre está convocado a realizar con plenitud la unidad cósmica, y en ese cometido se concentra su identidad y vocación.

El punto omega y la cristificación

Muy lejos de la pretendida solidez del hierro y de la piedra, lo perdurable se encuentra en el punto omega, es decir, “en la unidad compleja en la que la suma organizada de los elementos reflexivos del mundo se irreversibilizan en el seno de un súper ego trascendente (...) al reconocer en un Dios encarnado el reflejo mismo en nuestra noósfera del núcleo último de totalización

y consolidación biosicológicamente exigido por evolución de una masa viva reflexiva” (Teilhard de Chardin, 2002: 43).

El punto Omega —incluyendo su sentido de letra terminal o de palabra final de un universo dialógico— es una “Primera aproximación a lo crístico más allá de Cristo” (Teilhard de Chardin, 2002: 47), acaso sea dicho, más allá del significado localizado en la geografía específica de Palestina, para resignificar la convergencia de lo divino en lo carnal y la universalización de Cristo por irradiación, a causa de que su corazón es “Un fuego capaz de penetrarlo todo y que, poco a poco, se expande por doquier” (Teilhard de Chardin, 2002: 51). Este fuego que irradia sería la conceptualización que sustenta, dentro de su fe, la veneración por el Sagrado Corazón de Jesús.

Conclusiones

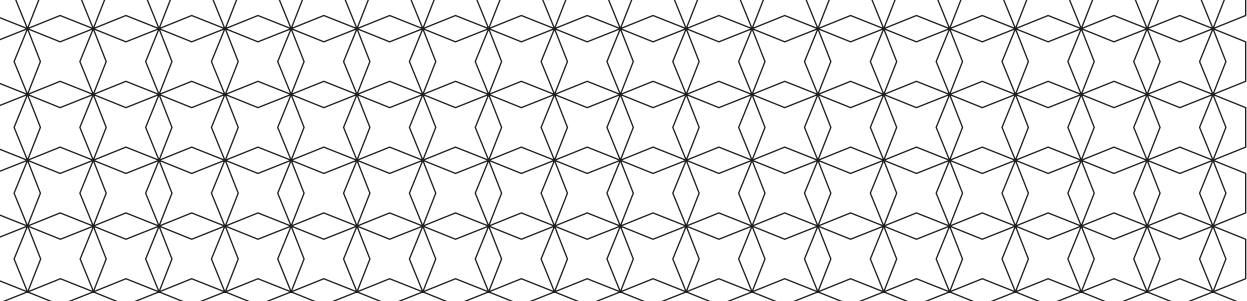
Hemos realizado un acercamiento al pensamiento de Teilhard de Chardin, considerando básicamente dos aspectos: su propuesta evolucionista y su pensamiento religioso. Particularmente hemos querido resaltar algunas ideas que pudieron parecer sospechas en la perspectiva de la ortodoxia vaticana. No hay en nuestro tratamiento ninguna expectativa de estudio exhaustivo, ni es el caso del presente artículo ni de este libro. Dado que la perspectiva que nos interesa es el de la disidencia, este francés ocupa un lugar especial por el hecho que su pensamiento ha sido una oxigenación para el desgastado y aún vigente, discurso religioso tradicional; en efecto, descubrir o reconocer y, además, tratar de explicar la dimensión cósmica de la encarnación como proceso de evolución que encuentra la plenitud de solidez en el punto Omega de la cristificación, merece reflexiones abundantes. Tan sólo en esta propuesta fecunda hay un merecimiento por retomar su lectura.

Junto a ello, la perspectiva radica en emparentar, por lo menos preliminarmente, el evolucionismo de Teilhard con el clásico de Darwin y con el que sería admitido por el tomismo, ángulos cuestionables desde la ortodoxia tradicional. Quedaría, entre otros muchos aspectos, la contrastación de los aspectos puramente científicos y paleontológicos, lo cual requeriría un fino decantado o cernido de su pensamiento. Por el momento, la exposición de ideas centrales de su pensamiento filosófico-teológico en torno a la evolución del hombre y de la materia, envuelve la presente reflexión.

Es necesario recordar que la lógica argumentativa con la que hemos efectuado la exposición es la propia de las corrientes puestas en común, como en una mesa común donde cada autor y corriente aporta lo que tiene, y cada lector toma lo que requiere. No ha sido, pues, un ensayo en el que se opta y menos garantiza una verdad, sino una puesta en relación entre hebras sueltas que se hilvanan para conferir congruencia a supuestos cognitivos aparentemente muy dispares. Finalmente asumimos con naturalidad que concentraron nuestra atención las obras clásicas de corte filosófico y teológico, pero que quedó para otro acercamiento, el material antropológico, paleontológico y científico. Mientras tanto quedan ahí horizontes para explorar con mayor detalle, en un diálogo abierto al tiempo.

Bibliografía

- ANAYA DUARTE, GERARDO (2005). *El pensamiento antropológico de Teilhard de CHARDIN*. MÉXICO: UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA.
- BLACKBURN, SIMÓN (2001). *Pensar. Una incitación filosófica*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- DONCEEL, S. (1969). *Antropología filosófica*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
- RUSE, MICHAEL (1995). La significación de la evolución. En Peter Singer (Ed), *Compendio de ética* (pp. 667-678). Madrid: Alianza Editorial.
- TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE (2002). *El corazón de la materia*. España: Editorial Sal Terrae.
- _____ (2008). *El medio divino: ensayo de vida interior*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____ (2011). *Cartas a Édoard Le Roy (1921-1946). La maduración de un pensamiento*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____ *EL FENÓMENO HUMANO* [HTTP://WWW.BIBLIOTECAESPIRITUAL.COM/PDF_OBRAS/EL%20Fenomeno%20Humano+.pdf](http://www.bibliotecaespiritual.com/pdf_OBRAS/EL%20Fenomeno%20Humano+.pdf). Recuperado: julio de 2014



Diálogo, pluralismo e interculturalidad: el aporte de Raimon Panikkar

ARTURO NAVARRO

*No soy un disidente ni un hereje, un anarquista o un rebelde, pero
defiendo la posibilidad de entablar un juego limpio de verdad, Panikkar*

Introducción

En medio de un pensamiento que por siglos ha buscado la homogeneidad en su vertiente de la religiosidad católica romana, Raimon Panikkar se convierte en un referente de reconocimiento del pluralismo y de valoración de la interculturalidad.

Nació en Barcelona el 3 de noviembre de 1918, tiene en su historia dos tradiciones incorporadas: padre hindú y madre católica; y dos culturas incorporadas que buscan el equilibrio: la tradición de la India y la de Catalunya. Esta doble perspectiva le convierte en una persona que aprende a transitar en distintas tradiciones. Realizó estudios de doctorado en filosofía, en ciencias y en teología. Se ordenó sacerdote en 1946 en la segunda generación de sacerdotes del Opus Dei. En 1962 fue expulsado por José María Escrivá de Balaguer, pero continuó ejerciendo el sacerdocio. Realizó su acción educativa y pastoral en Roma, India, Estados Unidos y España, particularmente en el área de las religiones comparadas, y en el estudio de

las tradiciones religiosas, así como en la traducción de textos espirituales orientales. Murió en 2010, el 26 de agosto.

La estancia en el Opus Dei le permitió conocer la cara del integrismo, del control férreo, del conservadurismo y de la acción política que se presenta —sin matices— como acción religiosa. Esto contrasta con la experiencia de vida familiar, abierta al pluralismo y a la interculturalidad. Esta experiencia se concretiza en la opción de Panikkar por elaborar, una serie de conceptualizaciones que favorecen la construcción de una teología del pluralismo religioso. Al respecto, Teixeira identifica en este grupo a los siguientes teólogos: “De entre los autores más representativos de esta nueva perspectiva pueden ser elencados: Jacques Dupuis, Christian Duquoc, Claude Geffré, Edward Schillebeeckx, Andrés Torres Queiruga, Joseph A. Di Noia, John B. Cobb, David Tracy, Michael von Bruck, Michael Amaladoss, Raimundo Panikkar, Aloysius Pieris, Félix Wilfred (entre los indios)” (Teixeira, 2003: 128).

La preocupación por el *diálogo dialogal*

El diálogo, forma parte del proceso de conocimiento que se configura en una especie de dialéctica donde cada parte, presenta una propuesta. Panikkar lo ha entendido de tal forma en las preocupaciones que le ocupan, que lo expresa de la siguiente forma: “sin diálogo, el ser humano se asfixia y las religiones se anquilosan” (Panikkar, 1993: 1148). La necesidad del diálogo se convierte en un imperativo para el ser humano y sus producciones culturales, entre ellas, las religiones. Una de las primeras consecuencias de la apertura al diálogo en Panikkar es la necesidad de hablar de y con las religiones —en plural—, y no de la religión, que siempre tiene un tratamiento en singular, pues se trata de un artificio para teorizar una serie de fenómenos culturales que si bien guardan cierta similitud, en el fondo se trata de experiencias específicas que no se pueden aglutinar en un concepto cerrado.

La propuesta de Panikkar se encuentra alineada a lo que José María Vigil (2005) llama *teología del pluralismo religioso*, y que toma distancia del enfoque exclusivista e inclusivista, bajo los cuales se ha desarrollado la teología católica. El enfoque inclusivista sostiene que “fuera de la Iglesia no hay salvación”, es decir, que la diversidad religiosa se contrapone a la

Revelación de Dios en la historia del pueblo judío y del cristianismo. El paradigma inclusivista —que surge en el Concilio Vaticano II— señala que en las distintas religiones hay “semillas del Verbo”, es decir, puntos de contacto con el catolicismo que permiten la salvación de los creyentes de esas tradiciones espirituales. En contraposición, la perspectiva del pluralismo religioso reconoce la validez de todas las experiencias y tradiciones espirituales para acercarse a la trascendencia y al Trascendente.

El diálogo desde una perspectiva que acepte el pluralismo religioso, se convierte en un desafío para los interlocutores, pues requiere, como lo señala Habermas, del reconocimiento del otro como interlocutor válido y de la aprobación de su argumentación. Para Panikar, “no se puede captar la riqueza de la experiencia humana minusvalorando o negando la realidad de la diversidad” (Teixeira, 2003: 129). En este sentido, el diálogo tiene una dimensión conflictiva en términos epistemológicos, pues es sinónimo de confrontación con el propio esquema de pensamiento, para situarlo en la perspectiva de un cierto relativismo que deja paso a las ideas de los otros. Sin embargo, el conflicto epistemológico que genera el diálogo —como lo plantea Panikkar— favorece el reconocimiento de la pluralidad de formas de ser humano, a las que se les valora como caminos para construir la historia. La fuerza de la argumentación de Panikkar estriba en que fundamenta sus planteamientos en “la realidad de la diversidad” de la que nadie puede sustraerse.

El diálogo, tal como lo reconoce Panikkar, implica la superación de las dicotomías, sin que esto signifique el desconocimiento de las diferencias, pues señala que “superar no significa anular las diferencias, sino más bien trascender el pensar analítico, no con una síntesis que reúna los resultados del análisis, sino con un pensamiento holístico, que podría haber llamado católico o incluso contemplativo. Mi aspiración, en efecto, es que un día las palabras “católico” y “contemplación” recuperen su sentido original” (Panikkar, 2006: 12).

En la cita anterior, Panikkar alude al término católico no en la perspectiva exclusivista —ya señalada anteriormente—, sino desde la referencia a la universalidad. Se trata del uso de un adjetivo del diálogo que recupera su sentido de aprecio por una actitud de apertura contemplativa a la diversidad. Esta apertura parte del reconocimiento de las diferencias, a las que valora como elementos centrales que expresan la condición humana.

A diferencia de la homogeneidad que está detrás de la tendencia globalizadora, Panikkar no desea reducir las diferencias, sino que busca ponerlas como elementos que posibilitan el diálogo. Se trata en sus expresiones, de un diálogo intracultural e intercultural. El diálogo intracultural es propio del filósofo que profundiza en la propia cultura para conocerla; éste es el primer enfoque del diálogo: lo propio con su complejidad interna. El segundo enfoque es intercultural. Se trata del esfuerzo del filósofo por conversar con el otro, “un otro que, en cierto sentido, representa otro mundo o al menos otro punto de vista. El cálculo no necesita del diálogo mientras que, a no ser que se la reduzca a mera álgebra, la filosofía no puede ser un monólogo” (Panikkar, 2006: 25).

Así, lo propio y lo otro se encuentran en una especie de dialéctica pacífica, que no reduce el argumento del otro a la nada, sino que lo contempla para comprenderlo, e integrarlo en su horizonte de comprensión, permaneciendo en su fe con elementos provenientes de otras tradiciones que le permiten entenderse y entender, no sólo como movimiento de la razón sino de la pasión. *Logos* y *pathos* se enlazan en el planteamiento dialógico de Panikkar. Se trata de dos dinamismos que requieren integrarse para valorar el pluralismo y la interculturalidad. Respecto al término diálogo, Panikkar asume una perspectiva que no desconoce la dialéctica, pero a la que le da un giro:

El *diálogo dialéctico* presupone la racionalidad de una lógica aceptada recíprocamente como juez del diálogo, un juez por encima de las partes implicadas. Pero la dialéctica puede ser entendida de otra manera: no como la confrontación de dos *logoi* (personas) en un duelo caballeresco ante el tribunal inapelable de la diosa Razón, sino más bien como un *legein* (encuentro) de dos “dialogantes” que se escuchan recíprocamente y se escuchan para intentar comprender lo que la otra persona está diciendo y, más aún, lo que quiere decir. A esta segunda forma dialéctica la denomino *diálogo dialogal* (Panikkar, 2006: 30).

Este matiz del *diálogo dialogal* enfatiza el encuentro como categoría que permite reconstruir las relaciones cotidianas, para hacerlas no sólo racionales sino *cor-diales* (derivadas de la pasión, del corazón). Las relaciones interculturales se explican como el esfuerzo por operar el diálogo en términos de la propia condición humana o persona, a los que Panikkar llama relaciones *verticales*; para superar la confrontación de las culturas en

el nivel horizontal, pues “cuando el diálogo intercultural excluye *a priori* la frontera vertical de cada cultura, cae en el gran peligro de convertirse en un duelo horizontal, es decir, no deja otra salida que la derrota del otro. Esto sucede cuando las religiones se convierten en meras ideologías” (Panikkar, 2006: 31).

Entendido el diálogo de esta forma, permite a Panikkar alejarse de la tentación univocista de la apologética, para incursionar en dos temáticas que caracterizan al movimiento pluralista: la teología fundamental y las propuestas espirituales de otras tradiciones religiosas. Este esfuerzo se puede observar en su obra. En la línea de la comprensión intracultural que se relaciona con la teología fundamental se pueden señalar —entre otros— los textos *Humanismo y cruz* (1963), *Misterio y revelación* (1971), *Culto y secularización: apuntes para una antropología litúrgica* (1979), *La Trinidad: una experiencia humana primordial* (1998). Se trata de textos que le permiten expresar su comprensión de lo propio católico que hay en él mismo.

Los textos que le permiten una comprensión intercultural de otras experiencias religiosas, son múltiples. Se señalan, entre ellos, los siguientes: *Espiritualidad hindú: sanatana dharma* (2005), *El silencio del Buddha: una introducción al ateísmo religioso* (2005), *La experiencia filosófica de la India* (2002), *Dhammapada: la esencia de la sabiduría budhista* (2001). Los últimos textos que prepara Panikkar, parecen expresar su síntesis teológica en términos interculturales: *El diálogo indispensable: paz entre las religiones* (2003), *De la mística, experiencia plena de vida* (2005), *Paz e interculturalidad: una reflexión filosófica* (2006) y *Mito, fe y hermenéutica* (2007).

La espiritualidad desde el *diálogo dialogal*

Raimon Panikar concibe a la espiritualidad en términos vitales, para ello utiliza la palabra *mística* de la que señala que “la experiencia de la vida podría ser la definición más breve de la mística” (Panikkar, 2005: 17). Esta definición está en línea con la comprensión —ya señalada— del *diálogo dialogal* que se sitúa —sin desconocer la razón— en el encuentro cordial. Se trata de situarse más allá de la interpretación, para recuperar la experiencia misma. Esto permite que la mística sea una experiencia humana y no religiosa en el sentido cultural, que se localiza en la historia acumulada en cada persona:

El gran obstáculo para que surja espontáneamente en nosotros la experiencia de la Vida es nuestra preocupación por el hacer a expensas del ser, del vivir. De ahí que la mística requiera una cierta madurez que es más fácil al acercarse al crepúsculo de la vida, cuando la acción, lo que se ha hecho ya, queda en cierta manera atrás. O, dicho más académicamente, la experiencia mística es fruto del ser antes que del hacer, es la consciencia del ser como acto más que de los resultados de la acción —que es el gran consejo místico del Bhagavad Gita y del Evangelio: la primacía del amor (Panikkar, 2005: 26).

A esta experiencia de la vida, Panikkar le llama experiencia humana integral, distanciándose del término holística, por sus connotaciones eclécticas; y del término católico por el reduccionismo que identifica lo católico con la Iglesia romana. Por experiencia humana integral, alude a una superación de la abstracción conceptual del término hombre, cuando se le entiende como animal racional, así como a las concepciones filosóficas cerradas. Y al mismo tiempo, la experiencia humana integral hace énfasis en la entera realidad humana que comprende lo divino, lo material y lo humano (Panikkar, 2005: 33). Con ello concluye que la mística es una dimensión de la condición humana.

Una condición de la mística, es entonces la historicidad, que está mediada por el lenguaje, y que se diversifica en idiomas según los objetos a que hace referencia. Panikkar distingue el idioma científico, el filosófico —al que hay que añadir el idioma religioso— que si bien ayudan a comprender y dominar una parte de la realidad, no expresan la experiencia de la vida. Cuando se tiene esta necesidad —de expresar la experiencia humana integral—, surge el idioma místico afín al idioma artístico y poético que viene a cubrir el hueco que los otros lenguajes dejan al hablar de su parcela de saber. El lenguaje místico es un lenguaje abierto al *diálogo dialogal*, que integra los polos opuestos opuestos —razón y emoción, logos y pathos:

El idioma místico pretende cubrir este hueco y no se da por satisfecho viéndose reducido a usar sólo el lenguaje racional. El místico es de algún modo consciente de que la realidad desborda la esfera del lenguaje racional. Esto explica la afinidad entre la mística y el idioma artístico, y en especial el poético. Ambos son lenguajes simbólicos. Sin embargo, la auténtica mística no renuncia a la racionalidad aunque pretende trascenderla (Panikkar, 2005: 48).

El gran aporte de Panikkar en términos de la reflexión teológica, es la recuperación de la experiencia vital y existencial de la persona, con su historia y sus interpretaciones, al mismo tiempo que con sus encuentros con la pluralidad de creencias. Se trata de un cambio de enfoque para pensar y vivir en medio de las tradiciones religiosas o incluso sin ellas.

La crítica a la Iglesia católica

Las observaciones de Panikkar a la fe católica se pueden ubicar en cuatro ejes: la reformulación del concepto catolicidad, la forma de comunicación más allá de la cultura occidental, la construcción de un nuevo lenguaje y la configuración de un nuevo *ecumenismo ecuménico*.

Estas observaciones fueron incómodas para algunos miembros de la Iglesia, particularmente para el grupo del Opus Dei que terminó expulsándolo en 1962. Sin embargo, y a pesar de la incomodidad que generaba en los círculos conservadores, Pannikar no fue juzgado públicamente por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Sin embargo, sus planteos respecto a la fe católica aluden a algunas de las problemáticas que enfrenta la Iglesia en el siglo XXI, así expresa:

Hoy en día el verdadero desafío de la fe cristiana viene de dentro, es decir desde una dinámica interna hacia la universalidad, dada su propia reivindicación de “catolicidad”. Y ahora que el horizonte de la universalidad ha rebasado los confines de la civilización occidental y de sus colonias aquello que en una época era considerado “católico” se convierte en “provinciano”. Hoy en día todo mensaje dirigido a toda la humanidad que confunda una parte con el todo o ignore la variedad de los pueblos, de las culturas, de las religiones está destinado a ser mirado con sospecha desde el principio. La fe cristiana debe aceptar este desafío o declarar su fidelidad a una cultura concreta y renunciar por tanto a la pretensión de poseer un mensaje universalmente aceptable (Panikkar, 2007: 338).

En el fondo, la crisis de la fe cristiana tiene que ver, por un lado, con la incapacidad de adaptarse a las transformaciones de la sociedad, al mundo globalizado y a los nuevos lenguajes; por otra parte, *ad intra*, con la incapacidad de formular sus proposiciones en un nuevo lenguaje que surja del

encuentro intercultural. Pannikar deja de lado asuntos que preocupan a una parte de los creyentes —como la moral sexual y el papel de las mujeres en la iglesia— debido a que su mirada está puesta en el diálogo intercultural e interreligioso. Sin embargo, no deja de señalar que los problemas del lenguaje religioso se convierten en el siglo XXI en un elemento que incide en la creación de barreras en lugar de buscar el encuentro:

Si la teología fundamental quiere tener cierta relevancia en nuestro tiempo, marcado por la comunicación universal, debe dirigirse a una problemática radicalmente intercultural. Debe esforzarse en formular proposiciones que sean inteligibles a aquellos que son extraños a la cultura occidental (como también a aquellos que en Occidente ya no piensan, imaginan o actúan de acuerdo con los esquemas que todavía guían a la teología fundamental tradicional) (Panikkar, 2007: 338).

Con su propuesta de *ecumenismo ecuménico* —al igual que con la de *diálogo dialogal*—, adjetiva su planteamiento buscando la cercanía en el diálogo más que la uniformidad en las posturas teóricas que, por la fuerza de la razón, han de reconocerse como emparentadas, pero en ocasiones como distantes. Esto no implica que el reconocimiento de las distancias teóricas se traduzca en distancias entre las personas.

¿Es Panikkar una voz contra la ortodoxia?

En sentido estricto, la obra de Panikkar no pasa por el juicio de la Iglesia. Su teología, al inscribirse dentro del enfoque de la teología fundamental, le permite transitar por el lenguaje filosófico y sociológico. Esto le otorga una triple ventaja frente a otros teólogos: en principio, sus textos no expresan estrictamente una teología en los cánones tradicionales, ni trata los temas conflictivos que giran alrededor de la moral sexual, que pareciera la máxima preocupación de un sector de la Iglesia católica; por tanto, no parece peligroso. Lo anterior no significa que no trate temáticas complicadas, y que sus propuestas no tengan un potencial transformador.

En segundo lugar, Panikkar recurre a un lenguaje multidisciplinario, práctica poco usual en la formulación de la teología. En sus textos se encuen-

tran elementos científicos, alusiones a la filosofía, replanteamientos de los enfoques teológicos, consideraciones de orden sociológico y antropológico. Esta mirada múltiple en torno a un solo problema, le permite a Panikkar dar distintas salidas a los elementos que podrían representar un problema a los teólogos más conservadores.

En tercer lugar, el pensamiento de Panikkar tiene como trasfondo una antropología que da pie a una ética del cuidado, que busca el equilibrio entre *logos* y *pathos*, para alcanzar una razón apasionada y una pasión razonada, que se expresa en la formulación de una epistemología del *diálogo dialogal*, y no como una epistemología del cazador.

Conclusiones

Panikkar puede ser considerado —en sentido estricto— una voz contra la ortodoxia, en tanto que se opone a un enfoque cerrado de la experiencia humana integral, y a un reduccionismo de las religiones. El aprecio a lo otro, a lo diferente, a la diversidad cultural, permite situar a Panikkar en el lado de las voces contra al ortodoxia.

Seguramente cada vez más, en tiempos de resistencias a los cambios, y de esfuerzos por imponer un modo de vida uniforme, que se expresa como éxito en la globalización, Panikkar puede aportar ideas para desarticular los mitos que dividen a los seres humanos por sus creencias. Se trata de optar por una hermenéutica de la comprensión comprensiva de las creencias y cultura de los otros. Aquí Panikkar tiene mucho que enseñar a occidentales y orientales, a creyentes y no creyentes, a cristianos, budistas, hinduistas, judíos... en fin a todos los que nos encontramos frente a la diversidad cultural.

Bibliografía

PANIKKAR, R. (2005). *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder.

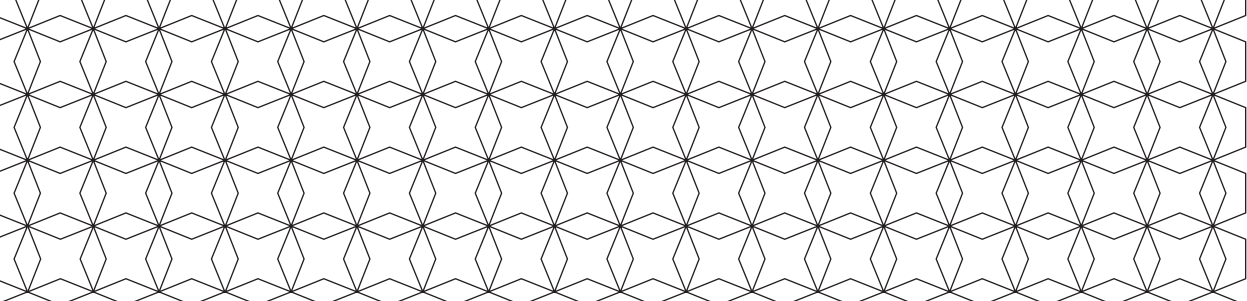
_____. (1993). Diálogo interreligioso. En C. Floristán & J. Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta.

_____. (2007). *Mito, fe y hermenéutica*. Barcelona: Herder.

_____ (2006). *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*. Barcelona: Herder.

TEIXEIRA, F. (2003). El desafío del pluralismo religioso a la teología. En ASETT, *Por los muchos caminos de Dios. Desafíos del pluralismo religioso a la teología de la liberación*. (pp.. 112-136). Quito, Ecuador: ASETT.

VIGIL, J. (2005). *Teología del pluralismo religioso*. Córdoba: El Almendro.



Entre la ortodoxia y la herejía: la idea metafísica de Dios del maestro Eckhart

FABIÁN ACOSTA RICO

Introducción

El dominico alemán del siglo XII que en vida fue conocido como Eckhart de Hochheim, califica como figura polémica al interior de la Iglesia por sus ideas, tratos y sermones en los que expone un concepto en apariencia contradictorio y herético de Dios que hace escala en el teísmo y el panteísmo, para finalmente desembocar en una concepción pura y absoluta de lo divino, en la que los atributos dados por la teología y la filosofía a la idea de Dios pierden valor y pertinencia. Sus hermanos de congregación y el Santo Oficio apilaron en vano los penitenciarios leños. La bula expedida por Juan XXII, que señaló al maestro y a sus escritos de heréticos, llegó tarde para sus detractores. El maestro ya había muerto al mundo.

Otros le tomaron la estafeta. Nicolas de Cusa reconoció la influencia que ejerció Eckhart en su quehacer teológico. Durante el Romanticismo alemán, la mística renana (que suma también como exponentes a Taulero y Suso) influyó a filósofos de la talla de G. W. F. Hegel y Johann G. Fichte. En tiempos más recientes, el propio Martín Heidegger reconoció que la obra del místico alemán le inspiró en su propia reflexión filosófica.

En la escuela conocida como la Tradición, pensadores como Ananda Coomaraswamy y Frithjof Schuon, se preocuparon por tender puentes entre

Oriente y Occidente; y por demostrar que la metafísica, que fluye de la suprazón (o intuición intelectual) y que cristaliza en una noción trascendente de lo divino, no se extinguió del todo en los pueblos que dieron nacimiento a la modernidad. En este afán, ambos autores abundan en citas del monje dominico para evidenciar las similitudes y proximidades entre la corriente mística presidida por el maestro Eckhart y los principios metafísicos del Tao, el Vedanta, y Sufismo. Los paralelismos son claros y sorprenden. Imposible resulta atribuirlos a una influencia o transmisión directa. Por tanto se antoja aventurar otras explicaciones centradas en la fenomenología de las religiones.

Las exploraciones, introspectivas o extrospectivas, dirigidas a un objeto único y diáfano, deben arrojar explicaciones y descripciones no muy disímiles en lo sustancial; cualquier distanciamiento o aparente contrapunto se situará en los terrenos de lo formal (terminología, discurso y representaciones semánticas o semióticas en general). Los exploradores y testigos de la realidad omniabarcate y radical, definida como *Supra Ser*, de todas las épocas y culturas, han llegado a descubrimientos y vivencias similares, o en esencia idénticas; como ocurre, por ejemplo: entre Buda y su vía al *Nirvana* y el maestro Eckhart y sus enseñanzas acerca del *desasimiento*.

Las ideas de Eckhart resultaron novedosas y hasta escandalosas por su contexto y época. Para la tradición china e hindú, el monje dominico habría sido uno entre muchos sabios o buscadores de la iluminación. No así para el cristianismo medieval que primero condenó y desacreditó sus enseñanzas y luego las desterró del discurso teológico oficial. Ambas condenas fracasaron.

Predicación herética

Para la ortodoxia teísta vigente, en tiempos del maestro Eckhart, eran inadmisibles y perniciosas sus ideas sobre la divinización que el hombre alcanzaba en la fase unitiva, o apoteótica, con lo divino. La apoteosis final (o disolución del ego en la luz de Dios), en el pensamiento de Eckhart rompería con la dualidad creador-criatura. No menos escandalosa y herética resultó su predicación a favor de una representación impersonal e inefable de Dios que eclipsaba al Dios de la redención y las Sagradas Escrituras.

En religiones no teístas, como el budismo, al menos como lo explica Julius Evola en su libro *la Doctrina del despertar*, se advierte sobre el peligro de

entregarse a los ritos y sacrificios; hacerlo priva a la persona de la posibilidad de trascender y alcanzar la liberación definitiva. Buda superó la tentación de Mara (el maligno) quien lo inducía a seguir una vida de buenas obras, ritos y sacrificios. Aquel que estaba destinado a la Iluminación evidenció la verdad que le saco de aquel engaño: Mara y Brahama (el Dios creador) eran los dos aspectos de una misma condena; ésa que mantiene a los seres atados *karmicamente* (por las buenas o las malas obras) a esta realidad ficticia (*Maya*) y a ley que gobierna (*Dhamma*) su constante devenir y cambio (*Samsara*). (Evola, 1998: 122).

Dentro de una tradición como el budismo, las acciones, y sobre todo la intención que las engendran y encausan, abonan por igual a mantener a las personas soterradas a este plano inferior de la realidad. En cambio, en el cristianismo-católico se lleva una contabilidad de las acciones buenas y se intenta mantener para el creyente un saldo a favor a través del sacramento de la confesión o perdón de los pecados.

Amén de ser reiterativo, la postura del maestro Eckhart, cercana a la visión del budismo, estaba totalmente fuera del contexto religioso sostenido por el dogma religioso vigente en su lugar y época. Es decir, la visión moral religiosa del místico alemán no tenía cabida en un *mundo religioso* gestado por una revelación teísta centrada en una promesa de redención, continuidad y vida eterna para el alma humana. Un alma que debía ser meritoria (en su fe y actuar) para alcanzar, por la misericordia de Dios y por sus buenas acciones, la vida eterna.

En la dinámica de la salvación crística, el retorno al Creador está supeditado a la renuncia al mundo, al ascetismo (o mínimo a cierto grado de continencia) y al abandono total y amoroso a la voluntad divina.

Como lo explica Tomás de Aquino, en *Opúsculo sobre el gobierno de los príncipes* en el plan providencial de salvación, la necesidad de una Iglesia o religión instituida en mancuerna complementaria con un Estado obedece a la exigencia de darle forma y orden a los requerimientos y exigencias de la vía redentora. El ser humano, en solitario y abandonado a su ingenio sobrellevará una vida miserable de sobresaltos y apuraciones disonante con las virtudes morales e intelectuales. (Aquino, 1998: 110)

La comunidad religiosa allana el camino de las aspiraciones espirituales cifradas, únicamente, en la redención. En uno de sus textos más esotéricos, *Los siete sermones a los muertos*, Carls Gustav Jung sostiene que los dioses,

repartidos en su antitética dualidad cósmica (Mara y Brahama; Ormuz y Ahriman: Osiris y Set) nos obligan a formar comunidades (o iglesias) y reconoce la necesidad como una exigencia de los inmortales. Y advierte cómo: *La comunidad nos da calor, en tanto que la soledad nos da la luz* (Hoeller, 2005, *Primer Sermón*: 105).

En las explicaciones del budismo y de Jung late la posibilidad del desentendimiento a todo mandato religioso. No es la desobediencia luciferina o el reto titánico, sino el desapartarse de la fiscalización clerical que demanda obediencia y respeto. A pesar de que en las enseñanzas y predicaciones de Eckhart no hay ninguna insinuación directa al desacato y renuncia a los preceptos y obediencia religiosa (él mismo jamás renunció a su vida monástica); sin duda, sus detractores palparon el riesgo que conllevaba el llevar las enseñanzas del místico alemán a las últimas consecuencias (como veremos a continuación); seguido a la letra, Eckhart invita a una emancipación de toda formalidad y formulismo religioso; y por tanto, a un prescindir interior de la Iglesia.

En Eckhart no hay una desvaloración tácita por el ascetismo cristiano, y de su forma de entender a las mortificaciones y sufrimientos como peldaños redentores que conforman una vía dolorosa que culmina en el perfecto y amoroso encuentro con Dios. Para el penitente y renunciante, el ascenso al Cielo le otorgará la *gracia*, la perfecta felicidad y la dicha eterna. En este entendido, el sacrificio temporal bien vale la recompensa eterna.

Esta facturación de la redención opera bajo un pacto de fidelidad al Creador, que obliga a una existencia de continencias y disciplinas temporales a cambio de los cuales el creyente espera recibir los ulteriores bienes de la vida eterna. Para un ser que alcanzó la luz divina, la trascendencia, el estado de unidad e identificación con el Dios que escapa a la comprensión humana, resultan absurdos o carentes de sentido y finalidad los aspectos formales de la religión; no siente necesidad de seguir los decálogos, pero tampoco la tentación de violarlos o desacatarlos. Evola, libre de toda mordaza monástica, como las que condicionaban al místico alemán, lo explica así:

Hay una renuncia de carácter inferior que se han desarrollado en Occidente a partir del ocaso del mundo clásico. Esta renuncia significa mortificación, significa desprendimiento doloroso de cosas y placeres que de todos modos se aprecian y desean: es una especie de auto sadismo, de gusto por el sufrimiento,

no separado de un mal resentimiento contra todo lo que es salud, fuerza, sabiduría y virilidad... En otro caso, el impulso hacia la renuncia es de carácter religioso: el amor a Dios induce a la renuncia, al desprendimiento de los goces de este mundo, desprendimiento que incluso aquí mantiene en gran medida carácter doloroso y casi de violencia (Evola, 1998: 109)

Para los devotos y celosos seguidores de la ley, las afirmaciones y actitudes de hombres como Eckhart resultan chocantes, soberbias y amorales por su desinterés hacia las formas más externas o epidérmicas de las religiones; en este desinterés hay una apuesta por una vía gnóstica y a la vez vivencial que abre las posibilidades a una espiritualidad sostenida y declarada (por estos disidentes de la ortodoxia) como más elevada y auténtica. Autores como Frithjof Schuon saben darle un giro exegetico a los mandamientos del cristiano; más cercano al pensamiento de Eckhart: “en el campo de la gnosis, el primer mandamiento —el amor total a Dios— implica la toma de conciencia del Sí, mientras que el segundo —al amor al prójimo— se refiere a la visión del Sí en el no yo” (Schuon, 2002: 135).

Giros exegeticos

El místico alemán jamás se desaparta de las Sagradas Escrituras y constantemente apela a padres de la Iglesia como san Agustín. Sin embargo, realiza giros exegeticos como Schuon en su interpretación de las enseñanzas y revelaciones del cristianismo, animadas por una curiosidad cuyos horizontes rebasan las fronteras de la teología, para abismarse en profundidades del alma que intimida a místicos cristianos como Teresa de Ávila. Las audacias del pensamiento metafísico de Eckhart reactivaron, al interior de la teología católica, un gnosticismo cristiano abandonado (desde hacía muchos siglos) que, al menos en su intención, no pretendió ser un llamado abierto a la herejía ni al desacato de la cristiana obediencia. Es este sentido, Eckhart no parece haber abrazado ninguna mala o insurrecta intención en sus enseñanzas (aunque pudieran dar pie a todo tipo de desvíos teológicos en mentes más audaces o en voluntades menos disciplinadas). En uno de los sermones, a la letra previene como:

La gente que busca la paz en las cosas exteriores, sea en lugares o en modos o en personas o en obras, o en el extranjero o en la pobreza o en la humillación, por grandes que sean o lo que sean, todo esto no es nada, sin embargo, y no da la paz. Quienes buscan así, lo hacen en forma completamente equivocada: cuanto más lejos vayan, tanto menos encontrarán lo que buscan. (Eckhart, 1977: 66)

El peligro inmediato contra la ortodoxia y la institucionalidad residiría en no saber direccionar estas enseñanzas hacia la realización espiritual y valerse de estas revolucionarias ideas (cifradas en una espiritualidad más plena) para criticar la superficialidad de ciertas prácticas religiosas. ¿Pero quién tiene derecho a criticar? ¿El que critica lo hace porque sabe y realiza lo correcto? ¿Qué implica hacer lo correcto? La respuesta no está en la imitación o en el seguimiento ciego de una regla. La clave reside en depositar nuestro ánimo en Dios y todo lo que hagamos será obra de su inspiración. Puede entonces la persona obrar con toda licencia y libre de todo temor a equivocarse (o de ofender a Dios): “Pues a Él, nuestras obras no le importan mucho sino exclusivamente nuestra disposición de ánimo en todas nuestras obras y el que lo amemos tan sólo a Él en todas las cosas...” (Eckhart, 1977: 82)

La verdadera santidad reside en no actuar, pensar o sentir en nuestro provecho, interés o beneficio; hay que conducirnos despersonalizadamente sin otra intención que encontrar a Dios; buscarlo y presenciarlo en cada persona y en todo lugar (Eckhart, 1977: 67). En estricto sentido, ninguna acción humana goza de verdadero mérito o grandeza ante Dios. Nada de lo que hagamos abona para que Él determine quitarnos o darnos algo. Quien tras sacrificar a la víctima inmolatoria, mira al cielo esperando su recompensa, pierde el tiempo; pues Dios tiene a bien despojarnos de todo, incluso de nuestra santidad para dejarnos en claro que sólo Él debe ser nuestro sostén y fortaleza (Eckhart 1986: 1977). La lógica del premio y el castigo divino ya no está supeditada a la economía del pecado. La enseñanza dicta aceptar el bien y el mal: con buen ánimo, pues nuestra verdadera felicidad, dada por centrar toda intención en Dios, no estará supeditada a nada exterior o ajeno a nosotros.

De tal suerte que sin cargo moral podremos aceptar honores o comodidades o, en su defecto, tendremos buen ánimo y fortaleza para sobrellevar calamidades y deshonras: “Y por ello pueden comer con pleno derecho quienes estarían igualmente dispuestos a ayunar (Eckhart, 1977: 85). En el

hinduismo y el budismo se diría que rompe con el *karma* aquél que actúa sin intención o despersonalizadamente, es decir, sin esperar el fruto de su acción y sin otra finalidad que ser consonante con su verdadera naturaleza (en términos de Eckhart esa verdadera naturaleza es la presencia de Dios en el ser humano); por tanto:

... todos los hombres son igualmente nobles en su naturaleza. Pero, en verdad yo digo que todo el bien que los santos han poseído, y María, la Madre de Dios, y Cristo por su humanidad, me pertenece en esa naturaleza... La bienaventuranza que nos ha traído (Cristo) era nuestra... (Eckhart, 2008: 48)

Más importante que la Iglesia es Dios, y sí aquella pudiera convertirse en obstáculo para llegar a Él: no se debe dudar en desapartarla para provecho del único propósito en verdad importante: alcanzar la perfecta comunión con lo divino. El maestro Eckhart no recomienda, como Jung, la soledad, aunque ésta puede ayudar para no distraer nuestras fuerzas e intenciones en nuestra búsqueda de Dios. Una vez alcanzada esta meta, ante la luz divina, irradiada por el corazón humano, verdadero tabernáculo, la realidad, por profana u oscura que sea, muta por obra de Dios; su eterna presencia lo llena todo. De tal suerte que nada puede perturbar ni desagradar; a quién es capaz de remitir la creación al principio absoluto fuente y origen de toda identidad. Discrimina y rechaza, hace distinciones, quien encarna y se asume también como distinto a dicho principio (Un monje de Occidente, 2008: 28.)

En su yoidad o ego, el ser humano amalgama las imposturas que de su existir en el mundo asume como suyas y verdaderas. En este sentido, la personalidad psicofísica del individuo (asociadas a su cuerpo y alma) corresponde a la parte mutable y mortal de su ser; la otra, su ser-transpersonal es correlativo al espíritu, o reflejo de Dios, su verdadero y divino ser: “De ellos el cuerpo y alma (o mente), por una parte, es mutable y mortal, y el espíritu, por otra, es inmutable e inmortal... nuestro ego no es en realidad nada sino un nombre para una secuencia de comportamiento observados...” (Coomaraswamy, 2001: 39).

La doctrina de los dos hombres: el exterior (o mortal) y el interior (o divino) nos sirve como punto de partida para desentrañar la polisemia del concepto Dios en Eckhart. Las acusaciones de herejía contra él no repararon tanto en su particular forma de relativizar la importancia del rito y la

ética cristiana. Lo que resulta difícil de entender y justificar, a la luz de la ortodoxia cristiana, son los distintos sentidos que le da en sus sermones a la palabra *Dios*, cada uno de ellos puede ser dilucidado partiendo de las dimensiones ontológico-existenciales del ser humano entendido como un ser dicotómico: cuerpo y alma.

Profanación y distorsión de la idea de Dios ejecutado por el prisma de los deseos del hombre exterior

En su obra *El sentimiento trágico de la vida*, el filósofo Miguel de Unamuno sondea el corazón humano para exponer en su desnudez los sentimientos básicos que alimentan la fe en Dios de los individuos ordinarios; es decir, al margen de los argumentos y especulaciones de teólogos o filósofos, todos los seres humanos, tarde o temprano, igual que el héroe de la epopeya sumeria, Gilgamesh, advierten la fragilidad de la vida y mantienen la esperanza de ser rescatados del naufragio de la existencia. El vencedor de grandes terrores: del toro celeste y del gigante Kuwawa sucumbe ante el gran miedo, la posibilidad de perecer. Busca la inmortalidad en un sobreviviente del diluvio y después en una planta sepultada en el océano (*Gilgamesh*, 2005).

El héroe sumerio llora la muerte de un amigo, desespera en su ansia de existir por siempre, quiere ser como los dioses. Unamuno, el filósofo, le da letras más reflexivas al miedo de Gilgamesh, al terror universal o común a todo mortal; y se cuestiona si realmente creemos y amamos a Dios por las afirmaciones teológicas que lo describen como trascendente, todo poderoso, perfecto, eterno, etc. Con deliberada y trágica ironía, Unamuno formula una pregunta lapidaria: ¿si Dios se nos revelara personalmente; si pudiéramos dialogar con Él sólo para escuchar de sus labios que no tiene contemplada la inmortalidad para las almas humanas; que jamás deseo ni contemplo para nosotros la inmortalidad? ¿Quien acogería con gusto el mensaje y luego con buen ánimo se prosternaría ante el altar para rezar, necia o delirantemente, a un Dios indispuesto a redimir o salvar de la mortalidad a sus más preciadas creaciones, simplemente porque no lo desea? ¿Qué valor tendría el haber constatado y superado todo escepticismo? (Unamuno, 1986).

Se necesitaría la plenitud espiritual de un místico para, con sobrado amor teológico, afirmar que: “No me mueve mi Dios para quererte/ el cielo que me tienes prometido, /ni me mueve el infierno tan temido/para dejar de ofenderte”. Y para sellar estos versos con desinterés y desapego a los dones del cielo, libre de miedo a los castigos ulteriores, el místico autor concluye: “No me tienes que dar porque te quiera, /porque aunque cuanto espero no esperara/ lo mismo que te quiero te quisiera”.

Más allá de los arrobamientos místicos, que destilan amor diáfano y angelical, Eckhart, igual que Unamuno, denuncia cómo prevalece un mercantilismo espiritual en la relación Creador-criatura. El Hombre exterior no quiere a Dios, lo necesita; y Él se complace en su creación; porque ésta es su naturaleza.

Es entendible que por el repentino y ocasional salvador, la atribulada víctima de un peligro experimente una espontánea simpatía o quizás amor proporcionales al sobresalto y a la emoción de verse librado de un mal. A diferencia del Noe sumerio, Utnapishtim, que le niega toda posibilidad de inmortalidad a Gilgamesh, el esperanzado creyente se encuentra, en sus piadosos desvelos, con un Dios más solícito; dispuesto a escuchar sus plegarias y, sobre todo, a rescatarle de la muerte. Absurdo, innatural e ingrato sería no amarlo. Sin embargo, esta imagen de un salvador universal es un desacierto que conduce a una idea falsa y distorsionada de Dios; una que pasa por el prisma de los deseos y expectativa del hombre exterior. Ese Dios sólo existe en la mente del ser humano; sin embargo, es el más adorado. Tal desprecio siente Eckhart por esa impostura, creada a la medida de los deseos y miedos humanos, que compara el amor que se le profesa con el que se puede experimentar por una vaca:

Pero alguna gente quiere ver a Dios con los mismos ojos con los que ven a una vaca y quieren amar a Dios como aman a una vaca, a la que quieres por su leche, su queso y los beneficios que obtienes. Así hacen todos aquellos que aman a Dios por las riquezas exteriores o por el consuelo interior: pero éstos no aman a Dios rectamente, más bien aman su interés personal... (Eckhart, 2008: 64).

Este Dios es una mera proyección de la subjetividad humana, sofisma devocional o falsa creencia sin más substancia que las intenciones o deseos

del creyente. Por eso, Eckhart advierte de la irrealidad de ese proyectivo ser: “no debe tener un Dios pensado ni contentarse con Él, pues cuando se desvanece el pensamiento, también desvanece ese Dios. Uno debe tener un Dios esencial que se halla muy por encima de los pensamientos... (Eckhart, 1977: 69). En el pensamiento quedan bosquejados y toman forma inteligible las emociones y sentimientos; de este psíquico material están hechos los dioses de nuestras plegarias y sacrificios.

En la esfera más emocional del alma humana, yace el crisol donde fraguamos al becerro de oro, el falso Dios o ídolo que oculta o eclipsa al verdadero. Por eso, el maestro dominico advierte que la bondad y la justicia (que de Él se esperan) son vestidos que lo cubren y de los cuales debemos desnudarlo para contemplarlo en su limpia y pura sustancia (Eckhart, 2008: 67). Es decir, quien desee ver a Dios como es en realidad y no como lo imagina o piensa, necesita olvidarse de todo lo que han dicho o insinuado acerca del infierno y el cielo; evitará aceptar a Dios por su bondad o justicia, y se esmerará en comprenderlo en la sustancia pura y limpia en la que Él se comprende a sí mismo.

Eckhart recomienda apartar de Dios todo cuanto lo reviste y tomarlo puro en el vestidor en donde está descubierto y desnudo en sí mismo... Como si se tratase de un ejercicio fenomenológico, de una *apoge*, para desvestir la sustancia divina, necesita el ser humano “desarroparse” también de las cualificaciones y determinaciones constitutivas del hombre exterior; necesita desechar su condicionado ser psicofísico para contemplar con objetividad al divino ser.

En este redescubrimiento, el encuentro con Dios aún no es perfecto. Libre del prisma de su subjetividad, el individuo se adentra a la sacralidad del mundo: es capaz de comprender el misterio del origen de todo ser. La creación se le manifiesta como la obra de un artífice trascendente a él. Todavía, las alturas y los abismos de lo divino se le escapan, en esta etapa al buscador de Dios, pero al fin ha afinado su criterio y discernimiento y sabe dónde indagar. Aun no ha superado del todo al hombre exterior, pero, dueño de un discernimiento espiritual, deja de ser el guiñol” de sus miedos y deseos, ha cortado los hilos que lo ataban a los supra y a los infra mundos (cielo e infierno) inventados por su mente.

Dios en su concreción objetiva externa como creador del mundo (conocimiento *a posteriori* de lo sagrado)

Sin salirse de los márgenes de una teología natural alimentada por certezas *a posteriori*, Eckhart deduce que Dios es Dios porque crea, su voluntad y ley lo determinan como un ser creador y dador de vida. Él es amor y su mejor y más acabada forma de manifestarlo es otorgando la existencia sin tener, en su autosuficiencia, ninguna necesidad de hacerlo. La necesidad surge de su manifestarse en el mundo, en sus criaturas, como lo que es, su autor. Más que los milagros, es la sacralidad del mundo, como emanación del Creador, lo que ayuda al hombre a palpar la existencia de Dios. El amor universal y divino, origen de todo, al ser constatado por el hombre le revela a Dios:

...esto le da tanta seguridad que lo ama en todas las criaturas sin distinción. Y aun cuando todas las criaturas se le opusieran y lo abandonaran bajo juramento e incluso si Dios mismo se le opusiera, él no desconfiaría, porque el amor no puede desconfiar, lleno de confianza no espera sino cosas buenas... (Eckhart, 1977: 81).

Este Dios, reducido al plano de lo sagrado, es la fuente de la existencia y en esencia está atrapado en su ser creador. O como dice Evola, su esencia está supeditada a su existencia: “El Dios personal, el hebreo ‘Yo soy el que soy’, el Dios del ser, aquel cuya esencia es su existencia, como tal no puede no ser; es decir, está ligado al ser; es pasivo respecto al ser”. (Evola, 1998: 123). Reducir la esencia de Dios a su existencia conduce al panteísmo, en el que, por cierto, no cae Eckhart pues entiende que la esencia pura de Dios no reside en ninguna criatura salvo en el hombre interno.

Si no son definidas con claridad las diferencias entre hombre interno y externo, es fácil caer, como lo advierte el monje de Occidente, en el vértigo luciferino que conlleva el divinizar el ego temporal atribuyéndole las mismas prerrogativas y cualidades del Ser transpersonal del individuo (2008: 43). Eckhart deja clara la distinción entre ambos, al afirmar que por el primero somos hijos de un padre terrenal cuya paternidad es parcial; es decir, por él tenemos una existencia corpórea; sin embargo, él puede estar muerto y nosotros vivos

(Eckhart, 2008: 54). El falso Dios, el creado por la mente, es una sublimación del padre carnal: al que se le imagina severo y complaciente; que sabe premiar la obediencia y castigar las faltas; que está allí para complacer los caprichos, pero que también es una amenaza, un fiscal y juez de nuestras acciones.

Ocurre con el Padre celeste o Dios que sin Él no existiríamos en cuerpo ni en alma. El ser humano en su unidad esencial y existencial, supeditada a la condición de ser hijo unigénito de Dios. El Dios creador, dador y sostén de la existencia, es, como dice Ananda Coomaraswamy, el espectador que al otear sobre la nada hace emerger de su mirada el universo. Al participarle su luz a lo no manifestado lo obliga a manifestarse, es decir, a irrumpir en la existencia. Como lo explica Coomaraswamy, para la teología el acto de Dios de abrir los ojos (o el Ojo) se denomina creación; para la metafísica, manifestación (Coomaraswamy, 2001: 23).

El hijo que no entiende la necesidad de concretar su individualidad desapegándose de la madre, ni logra formarse una personalidad, trascendiendo la influencia del padre, al verse desposeído de sus progenitores estará en la más mortal indefensión. De igual forma, si el hombre interno no supera su condición de criatura, perecerá, perderá su ser, cuando los ojos de la manifestación y la luz de la creación se cierran. El desnudarnos del hombre exterior fue un paso, el siguiente será pasar del ámbito de la creación, como manifestación de Dios, superando la visión panteísta del universo.

Lo siguiente es constatar como el Ser divino, el que está más allá de la existencia, reside en el corazón del hombre. Para esto hay que resistir las últimas insinuaciones del ego (de la serpiente del paraíso) que hacen gravitar al ser humano rumbo a la tentación de asumir como divina su naturaleza mortal, su hombre exterior.

Salvada la última tentación, es que puede lograrse la identidad con Dios, en su esencia pura, desde el hombre interior. La divina esencia, en esta fase de unión, aún no pierde su asociación con el mundo. Sin embargo, el Dios de la mente y el Dios padre han quedado atrás, sin ser este último descartado todavía del todo; de allí que el hombre interior, situado en la intercepción o punto de frontera entre la existencia (sacralizada al ser remitida a su Creador) y la esencia divina (aún no abstraída del todo del plano de la manifestación) puede afirmar: “En mi nacimiento (eterno) nacieron todas las cosas; pero si yo no hubiera sido, tampoco habría sido Dios: que Dios sea Dios, de eso soy yo una causa; si yo no fuera, Dios no sería.” (Eckhart, 2008: 80).

No está de más aclarar, que si la anterior afirmación proviniera del alma mortal del hombre, de su ser relativo y subjetivo, la voz que exclamaría sería la del ángel caído, Satanás (es decir, la del ego humano que ha renunciado a la paternidad de Dios, no reconoce otro padre que su cuerpo y alma mortal). La Identidad entre el alma-ego y Satanás es correlativa y análoga a la perfilada entre el sí o espíritu del hombre y Dios. Coomaraswamy explica que la primera de estas correlativas identidades (alma-Satanás) son únicamente reales en el plano de la existencia y de la acción; más allá de la manifestación, ambas deben ser entendidas (a nivel micro y macro cósmico) como ausencias, vacíos, oscuridad o privación de luz (Coomaraswamy, 2001: 40).

Cuando el ego del ser humano, el hombre exterior, en un acto de humildad y desprendimiento de sí (en términos de la historia de la salvación equivaldrían al calvario y resurrección de Cristo, vencedor del demonio), reconoce el amor de Dios y le sabe agradecer su misericordia creadora, se asume y reconoce entonces como el Hijo de Dios, y recibe a sí la salvación en Cristo. Ya no vive él, sino Cristo; a partir de su renacer como hombre nuevo centrará su mirada en Dios, concentrando en Él todo sus pensamientos:

...todas las cosas se le convierten en puro Dios. Semejante hombre lleva consigo a Dios en todas sus obras y en todos los lugares, y todas las obras de este hombre las opera sólo Dios; pues la obra pertenece más propia y verdaderamente a quien es causa de ella que a quien la ejecuta. Si concentramos, pues, nuestra vista pura y exclusivamente en Dios, Él, en verdad, habrá de hacer nuestras obras y nadie, ni la muchedumbre ni el lugar, son capaces de detenerlo en sus obras (Eckhart, 1977: 68).

Una vez que su visión de Dios ha desbordado la creación llenándola por completo, el hombre exterior puede sondear los abismos de su alma buscando una representación más perfecta de lo divino. Desde su condición aún creatural, experimenta dentro de sí a Dios en un reclamo existencial cuyo significado y razón de ser ahora comprende: sabe ahora el porqué de su apego a la vida; pues ésta emana directamente del Creador:

Tan apreciada es la vida en sí misma que la deseamos por sí misma. Incluso los que están en el infierno, en la pena eterna, no querrían perder su vida, ni tan siquiera el demonio y las almas, pues su vida es tan noble que fluye

directamente de Dios en el alma. Quieren vivir, porque fluye directamente de Dios. ¿Qué es la vida? El ser de Dios es mi vida. Si por tanto mi vida es el ser de Dios, entonces el ser Dios tiene que ser mi ser y el ser esencial de Dios mi ser esencial, ni más ni menos (Eckhart, 2008: 53).

El hombre en su condición creatural le debe todo su ser a Dios, el despojarse de Él significa su condenación, el quedarse abandonado en la nada (entendida como ausencia de Dios y del Ser). Por eso, el maestro dominico afirma que es esa ausencia la que arde en el infierno; la nada, el ser despojado de Dios, se le puede entender como el gravitar a la oscuridad, la caída, la segunda y definitiva muerte. Este inconmensurable y desolador abismo, la nada (entendida en su sentido más existencial y fatal): atormenta a las almas soterradas en el infierno, por eso, la advertencia de Eckhart es sentencial: “más que la voluntad propia o cualquier juego... mientras la nada (o la carencia) esté apegada a ti, eres imperfecto. Si quieres ser perfecto, debes liberarte de la nada” (Eckhart, 2008: 48).

De allí que el hombre debe llenarse de Dios: “El ser de Dios tiene que ser mi ser” para que esto sea, es necesario que el hombre exterior experimente cierto tipo de muerte, no la del cuerpo o la carne, sino una más radical que implica el aniquilamiento del ego, entendido como una renuncia al ser temporal, un despreciar a la yoidad que, ante la inminencia de verse algún día descarnada, suplica al Dios creacional que la preserve y aloje en su Reino, que le guarde un lugar en el cielo (o de menos en el infierno).

Esta renuncia será el impulso que marcará el nacimiento del hombre interior, del hombre verdadero; él surgirá de la luz al retornarla y encontrar en su corazón la fuente. En este cerrarse sobre sí mismo obtendrá el más preciado de los tesoros: la trascendencia, la perfecta o definitiva unidad con el espíritu, con Dios en su abstracción más pura, inmóvil y, sobre todo, esencial.

Dios manifestando su objetividad en la revelación y en la teología: el misterio trinitario

En los sermones y tratados de Eckhart abundan las referencias bíblicas: la expulsión de los mercaderes del templo, la caída de san Pablo del caballo, Marta y María atendiendo a Jesús... en todos estos pasajes, el monje domi-

nico ensaya una exégesis cuyas profundidades hermenéuticas superan los niveles de la interpretación histórica, moral y teológica.

Las explicaciones de los pasajes de la Biblia y de los evangelios del maestro dominico desafían toda cautela doctrinal, pues aunque siempre aparecen bajo un arropamiento de formalidad ortodoxa y entreveradas en una trama discursivo-teológica, que de primera vista no acusa sospechas, sin mucho preámbulos, la pluma y pensamiento del maestro relaja la autocensura, y como si tomara dictado e inspiración de una autoridad superior, dirige sus reflexiones hacia realidades más indeterminadas que desembocan en aseveraciones metafísicas de gran quilataje que opacan las audacias y desafíos de la literatura mística de la época.

Las ideas metafísicas de Eckhart entreabren la puerta para la irrupción de un esoterismo cristiano que marcha por la senda trazada por la teología negativa (Dios no es nada de lo que piensas o crees: ni aquello ni lo otro, como dice el Vedanta).

Sin embargo, el sentenciado por herejía, por Juan XXII, es un predicador y formador entre sus hermanos de congregación, y aunque sus inquietudes intelectuales lo conducían hacia una divina e inefable realidad, insondable para la humana razón, supo, hasta donde le fue posible, refrenarse y apelar a una mal lograda cautela. Antes o después de sus planteamientos más metafísicos relucen frases como: “aún no están preparados para estas verdades”; “presten atención a lo que digo por que es verdad”... sabía el maestro Eckhart que no le habla a un público a modo y que una mala interpretación de sus predicaciones podría plantar las semillas de futuras herejías.

No negó ni desestimó lo dicho por los Padres de la Iglesia; y menos refutó los dogmas de su religión. Pero, como lo hemos visto, no se conformó con la idea de Dios de la teología romana. En sus indagaciones teológicas y metafísicas palpaba un más allá de lo sagrado, con modestia y monástica discreción predicaba acerca de un horizonte divino, supra-formal y lumínico, donde los perfiles o personas de la Trinidad quedaban fundidas en la nada.

Fue gradual, discreto y tímido el ascenso del pensamiento de Eckhart que conllevó el tránsito de una definición de Dios acorde con la teología a una en la que Dios es perfilado como algo más, en términos de una metafísica cristiana aún en construcción. El maestro dominico no rechazó las verdades reveladas de la fe, por el contrario, sobre ellas instaló y construyó una metafísica cristiana que guarda cercanías y distancias con el misticismo.

En su *Sermón xxxix* habla cómo el Padre engendra al Hijo en el alma desnuda de todas las imágenes y formas de la fe. No invita abjurar del cristianismo y de sus representaciones de lo sagrado y lo divino. La invitación de Eckhart de lograr una experiencia (interior o mística) más perfecta y elevada de Dios no es para el creyente promedio, que no logra liberar las potencias de su alma impedido por el lastre de su ego y sus apegos a una religiosidad cautiva en las expresiones de una espiritualidad descendente o centrada en la inmediatez humana.

El receptor del mensaje de Eckhart es el hombre de fe que aspira a lograr la certeza, que sueña con no dudar más tras lograr la perfecta comunión con Dios. En el itinerario trazado por el monje dominico, hacia esa comunión, hay una escala en el misterio trinitario. De no haberla, nada lo salvaría de la apostasía (o del franco abjurar o renunciar a su fe cristiana). Una vez que el Padre ha concretado el milagro del nacimiento del Hijo en el alma humana, entonces, aparece el Espíritu para completar la presencia de la Trinidad: “Cuando el Padre engendra en nosotros a su Hijo, conocemos al Padre junto con el Hijo, y en los dos, al Espíritu Santo y el espejo de la Santa Trinidad y en él todas las cosas, como son pura nada en Dios...”. (Eckhart, 1977: 317).

Los pasos para alcanzar la comunión perfecta y definitiva con Dios están delineados y marcados por la persona de la Trinidad. Cristo muere en la cruz, de forma análoga, el hombre exterior debe mortificarse y finalmente sacrificarse y morir: “Es preciso morir hasta el fondo, para que ni el amor ni el sufrimiento nos afecten” (Eckhart, 2008: 59). El hombre interior, el renacido o resucitado en Cristo, está vacío de sí, sólo refleja la palabra eterna y el bien. Germina el Hijo en su alma purificada y reformada por la justicia, él es el Hijo mismo; no necesita más imitar a Cristo, es decir, volver a inmolarsse, pues se ha convertido en Él. El hombre interior o verdadero se identifica perfectamente con Cristo, no con el crucificado sino con el resucitado.

Decir que el creyente debe aspirar a convertirse en aquello en lo que cree es una afirmación herética en cualquier religión fundada sobre los principios de la dualidad creador-criatura y la trascendencia de lo divino. Como fue una constante en sus escritos y sermones, Eckhart intentó sortear las acusaciones de herejía y blasfemia (a las que daban pie sus ideas). Al recurrir a las escrituras dice: “Nadie conoce al Padre sino el Hijo” (Mt 11, 27), y por eso: si queréis conocer a Dios, no sólo debéis ser semejante al Hijo, sino que debéis ser el Hijo mismo (Eckhart, 2008: 64).

El último paso en el ascenso y fusión definitiva con Dios lo marca la aparición del Espíritu Santo. Él irrumpe y se revela en el hombre interior o crístico como una luz a la que no hay que confundir con Cristo. Esa luz resulta incandescente y su función es quemar y fundir el alma redimida del hombre con el Espíritu, quedando así transformada en amor: “Quien vive así en el amor, siendo todo amor, éste se imagina que Dios no ama a nadie fuera de él; y no sabe de nadie que ame o [sea amado] por nadie, fuera de Él”. (Eckhart, 1977: 317)

La transformación del hombre comienza con el Padre que, en términos de Schuon, corresponde al Ser, continúa con Cristo, la conciencia del Ser a través de la cual se llega a conocer a Dios y, finalmente, cierra en el Espíritu o el amor entre la primera y segunda persona de la Trinidad. El amor que sacó a Dios de su perfecta e imperturbable unidad, que lo despertó y le hizo abrir los ojos para proyectar su mirada creadora: “Decir que el Espíritu es beatitud y manifestación... significa que es a la vez la Vida interna y la proyección creadora de la divinidad...”. (Schuon, 2002: 130). Cristo cumple el papel de conducir al hombre con su creador, el Espíritu, como amor divino, culmina el matrimonio entre el alma y Dios.

El Dios con el que se encuentra el hombre en esta última escala de su ascenso no es ya el falso Dios de sus complicidades carnales y mundanas, confabulado por su mente; ni el Ser creador que dio la existencia al mundo. Es el Dios con el que se encuentra Dante después de remontar todas las siete esferas celestes y ante el cual exclama: “¡Oh luz, que vives en ti sola, que sola tú te comprendes, y que al ser comprendida por ti y comprenderte (Cristo, el verbo de Dios) te amas (el Espíritu Santo) y te complaces a ti misma.¡”. (Alighieri, 1961: 189). El monje de Occidente, al que ya hemos citado, más cuidadoso que Eckhart en sus reflexiones teológico-metafísicas, sostiene que la esencia divina (o Dios como esencia pura, no manifestada) discurre hacia la manifestación presentándose como las tres personas de la Trinidad. (Un monje de Occidente, 2008: 39) Dante lo describe así:

En lo profundo cuanto clara esencia de aquella divina luz (Dios) parecióme que había tres círculos de tres colores distintos (la Trinidad), más una sola circunferencia, que el uno era reflejo del otro (Cristo como imagen del Padre, la Verdad que se revela), como de su igual lo es el arco iris, y que el tercero exhalaba fuego que de los otros recibía (el fuego como epifanía celeste del

amor que se profesan el Padre y el Hijo que el Espíritu cristaliza y personifica)” (Alighieri, 1961: 189).

Para el monje de Occidente, Dios como esencia y unidad no está dividida en las tres personas de la Trinidad, sino repartida por igual en todas formando una totalidad indivisible: “precisando más, puesto que cada persona divina, aun siendo realmente distinta de cada una de las otras dos, no es realmente distinta de la divinidad, cada una es la divinidad” (Un monje de Occidente, 2008: 39).

La visión de Dios de Eckhart es parecida y su idea de la reunificación más osada al hacerla correlativa al hombre. Es decir, así como la Trinidad logra su unificación en lo divino (unidad que en el plano metafísico sería absurdo o contradictorio afirmar que pudo llegarse a perder); de manera análoga (como ya lo describimos líneas atrás), el alma descubre en lo profundo de su corazón esa potencia divina, una y simple, en la que Dios se encuentra: “floreciendo y reverdeciendo con toda su deidad, y el espíritu (floreciendo) en Dios, en esa misma potencia el Padre engendra a su Hijo unigénito...” (Eckhart, 2008: 45).

Al final todo queda revertido en esa potencia, en el principio el hombre se difumina felizmente, deja de ser criatura, o fruto del amor de Dios, y reflejo, o hijo de Él. Como dice Eckhart: “Allí donde la criatura termina, allí empieza Dios a ser. Ahora Dios no pide otra cosa de ti, sino que salgas de tu modo de ser creatural y que dejes a Dios ser Dios en ti”. (Eckhart, 2008: 49).

El maestro dominico invita en su vía trinitaria a la feliz fusión del hombre con Dios y la describe con ejemplo y comparaciones que resultan por demás claras, pues las extrae de las vivencias y deseos del hombre exterior:

...si Dios le permitiera por una sola vez cómo él (Dios) estar en esa potencia, sería tan grande su alegría que todo el sufrimiento y su pobreza habría sido todavía demasiado poco. Ah, incluso si después de todo Dios jamás le concediera el reino de los cielos, la recompensa por todo el sufrimiento habría sido muy grande; pues Dios se haya en esa potencia como en el ahora eterno (Eckhart, 2008: 43)

Misión del alma humana: argumentación antropológica que refuerza el descubrimiento introspectivo de Dios

Como en otras tradiciones, con mayor apertura a la metafísica: el hinduismo, el budismo y el taoísmo, el maestro Eckhart le reconoce al hombre una misión trascendente y equivalente en el macro-cosmos y en el micro-cosmos. El acto de creación o manifestación implicó la aparente dispersión y diversificación de la esencia divina, o del Absoluto. El hombre interior viene a cumplir la tarea de regresar la creación a su origen a través de una toma de conciencia (luz-Cristo) que conlleva una reunificación operada por el amor divino (fuego-Espíritu Santo).

La beatitud liberadora del retorno es operada por el hombre mediante una toma de conciencia que implica una reunificación. El alma se dispersa como una consecuencia del operar espontáneo y natural de los sentidos. No puede negársele al ojo o al oído dejarse invadir de los datos sensibles del mundo. Las percepciones seducen al hombre exterior lo marcan y le imprimen una personalidad que gravita en torno a sus deseos y posesiones. Esta dispersión conlleva un olvido, o un perder toda noción de la esencia y el origen.

El estiramiento existencial de la creación debe llegar a un punto de ruptura, que obligará al operar de una acción centrípeta que tendrá como punto de retorno el corazón del hombre, entendiéndolo como el trono de la presencia divina, del espíritu o intelecto. Schuon lo explica así: “el círculo de Maya se cierra en el corazón del hombre deificado... la culminación de la proyección cosmogónica es el hombre, o precisemos: el intelecto que percibe el Absoluto, y luego la voluntad que extrae las consecuencias de esta percepción” (Schuon, 2003: 33).

El maestro Eckhart entiende y da su explicación de esta mecánica o dinámica interactiva entre el macrocosmo (o la creación) y el microcosmos (el hombre interior y verdadero), pero lo hace, obviamente, en los términos de una antropología teológica apegada a los principios de la revelación cristiana. Sostiene la idea de una caída o venida a menos del alma. Ésta pre-existía en el espíritu como una potencia proclive a manifestarse; el agente que hizo posible el tránsito a la existencia de esa potencia fue Dios. La esencia pura,

el espíritu tomado más allá de obligada subjetivación resulta, entonces, superior a Dios dado que es origen de Él.

El hombre que logra reconocerse o identificarse con el espíritu requirió vaciarse de la creación y de su agente o precursor: el Dios de la cosmogonía. En un sentido más metafísico, el vaciarse de toda manifestación y de su detonador: debe entenderse como un retorno a la esencia que conllevaría un desprenderse o desarroparse de la manifestación. En este acto, el hombre se reencuentra consigo con su ser eterno (el que siempre ha sido o jamás ha dejado de ser); es aquí donde las explicaciones del maestro parecen caer en la herejía:

...mi ser esencial está por encima de Dios, en la medida que comprendemos a Dios como origen de las criaturas. En aquel ser de Dios en donde Dios está por encima del ser y de toda diferencia, allí era yo mismo, allí me quise a mí mismo y me conocí a mí mismo en la voluntad de crear este hombre (que soy yo). Por eso yo soy la causa de mí mismo según mí ser, que es eterno, no según mi devenir, que es temporal (Eckhart, 2003: 80).

El hombre interior en su plenitud (ya entendido como universal) ha trascendido el olvido cósmico de su origen; ya no es presa o víctima de la ignorancia: en su recordar, él y todo lo manifestado se reincorporan a la esencia divina o a Dios como esencia. El nacer, el asumir un alma, fue decisión tomada por el hombre interior (eterno y deífico): “según el modo de no haber nacido he sido eterno y lo soy ahora y lo seré siempre. Lo que soy según mi nacimiento debe morir y aniquilarse, pues es mortal, por eso debe desaparecer con el tiempo” (Eckhart, 2003: 80).

La caída fue detonada por una decisión. El hombre interior eligió pasar por el drama cósmico de la manifestación asumiendo un alma y la condición de criatura, ante un Dios marcado por la distinción y lejano o trascendente a toda identidad. La afirmación de la identidad se convirtió en la peor de las blasfemias. Eckhart pierde toda cautela y rompe con la ortodoxia reconociendo el papel redentor cósmico del hombre que ha recobrado su dignidad crística y su lugar central en la creación. La caída o venida a menos del espíritu, que implicó el concretarse en un alma y encarnar en un cuerpo, obedeció a una necesidad:

El alma es purificada en el cuerpo, con el fin de que reúna todo lo que está esparcido y disperso en el exterior. Cuando lo que los cinco sentidos dispersan regresa (de nuevo) al alma, entonces actúa una potencia en la que todo se hace uno (Eckhart, 2008: 60)

En este retrotraer la creación a su principio; el viaje de retorno despeja las tinieblas de la secularización, el manto de la realidad profana es quitado y la sacralidad del mundo aflora, todo cobra sentido y razón de ser en Dios, el mundo en su totalidad se redescubre, en el hombre interior, como teofanía o manifestación de Dios: “Ahora entiende al fruto que el hombre lleva dentro. Consiste en que, cuando es uno con Dios, engendra a todas las criaturas con Dios y, en la medida en que es uno con Dios, aporta a todas las criaturas bondad” (Eckhart, 2003: 69).

El método místico unitivo de Eckhart: el desasimiento

Alcanzar la perfecta unión e identidad con Dios es la mayor de las proezas, el único destino deseable, la realización plena y final... Eckhart no especifica las reglas para lograr trascender la condición humana, es entendible que deificar al ser humano no es un asunto para delinarse en un manual de iniciaciones eficaces y expeditas. Pero sí describe el monje dominico la forma. Este conocimiento no le llega por inspiración divina, no es por tanto del todo una vía mística como tal. Refiere que le descubre a través del estudio de las sagrada y profanas escrituras: de las enseñanzas de los profetas, pero también de los maestros paganos. El método es el *desasimiento*.

El *desasimiento* no es un encuentro afortunado y feliz con Dios o con algunas de la epifanías celestes marianas, crísticas, angelicales... conlleva cierto rigor religioso y monástico, pero las trasciendes en la medida que la disciplina conventual aspira al Dios de la creación. Schuon en su interpretación de los símbolos del cristianismo nos explica las claves espirituales de la formula *Oratio et jejunium*: “el ayuno es en primer lugar la abstención del mal y luego el vacío por Dios —*vacare Deo*—, ese vacío en el que se sitúa la oración, el recuerdo de Dios, y que es llenado por la victoria ya obtenida por el Redentor” (Schuon, 2002: 135).

El desasimiento es la radicalización de las claves del *Oratio et jejunium*. En su forma tiene cierta semejanza con la *apoge*; pero guarda una insalvable distancia respecto a ella en su pretensión y resultado. Mientras la primera es un proceder filosófico cuya epistemológica finalidad es desterrar de la conciencia toda falsa certeza, todo conocimiento dubitable. En cambio, el *desasimiento* está fuera del alcance de todo hombre de fe, quien la efectúa no trabaja únicamente con su mente, sino también con su ser; es un actuar ontológico que limpia a la persona de todo elemento identitario profano o mundano. Es la despersonalización del individuo, implica realizar la nada y por tanto dejar de estar afectado y determinado por las contingencias y sus leyes, por las criaturas y su autor.

Dios, antes de manifestarse como artífice de la creación, es decir, entendido como el Absoluto, en su eternidad e imperturbable quietud es también la Nada. Mediante el desasimiento el todo y la parte, el sujeto (el rostro) y el objeto se tocan, en este ontológico acercamiento ambos trascienden la dualidad establecida en su cosmogónico pacto: dejan de ser creador y criatura.

El ideal de los héroes paganos de vencer y superar a los dioses es logrado por el caballero monástico mediante una apoteosis no épica sino contemplativa. Este caballero es más monje que soldado; y al final no es ninguno. Él es quien venciendo a sí mismo (con la espada del Espíritu), al matar al dragón (al hombre exterior o el ego encarecido en su soberbia) recupera la divina copa (o el corazón entendido no como el continente de nuestros sentimientos y emociones, sino como el tabernáculo de Dios en el hombre). La copa contiene una oscuridad infranqueable para la luz, la oscuridad de la nada.

En palabras de Eckhart, que de nuevo suenan a disonancias blasfemas en los coros de la ortodoxia, con el *desasimiento* puede el hombre interior obligar a Dios a venir a él: “Ahora bien, es mucho más noble que yo lo obligue a Dios [a venir] hacia mí en lugar de que me obligue a mí [a ir] hacia Dios...” (Eckhart, 1977: 143).

El *desasimiento* es un desistir en el que hombre externo se obliga a renunciar a todos sus tesoros, pero también a sus pobreza, a sus conquistas y derrotas, a su gloria y deshonra. Estas afirmaciones tienen mucha cercanía con las gnósticas letras de Jung. En su obra ya citada, *Siete sermones a los muertos*, el discípulo disidente de Freud se refiere a la nada metafísica aludida por Eckhart, utilizando un viejo concepto gnóstico *Pleroma*:

Nos esforzamos por conseguir lo bueno y lo hermoso pero, al mismo tiempo, también obtenemos lo malo y lo feo, porque en el Pleroma ambos son idénticos a lo bueno y lo hermoso. No obstante, si permanecemos fieles a nuestra naturaleza, que es diferenciación, entonces nos diferenciamos de lo bueno y lo hermoso y, de este modo, de inmediato nos habremos diferenciado de lo malo y lo feo. Solamente de esta forma nos fundiremos con el Pleroma, esto es, con la nada y la disolución. Estas divisiones las extrae el hombre de su propio ser. Y ésta es, pues, la razón por la cual el hombre habla de las cualidades del Pleroma, que no existen. (Hoeller, 2005, *Primer Sermón*: 93).

Mediante la *diferenciación*, el hombre exterior sentencia su individualidad, afirma no soy esto ni aquello para cerrar diciendo soy esto, marcando así su finitud ontológica dentro del plano de la existencia y de la manifestación. Si el hombre exterior apunta la diferenciación hacia su yoidad (emulando al Samurái que se suicida con su propio *sable*) despartará de él toda dualidad; abrirá el cosmos y escapará de Él. La diferencia con el *desasimiento* de Eckhart es que ésta funde al hombre con Dios; la *diferenciación* de Jung, más que al *Pleroma*, eleva al hombre a la estrella más distante, quieta y terrible de nombre Abraxas. También nombrado por Jung como Dios Helios, Abraxas es representado como un quimérico ser con cuerpo de hombre, cabeza de gallo y pies de serpiente; está por encima de Dios y del diablo; ambos son seres creados, disímbolos y antitéticos que no logran anularse, según explica Jung:

Dios y el diablo se distinguen por lo pleno y lo vacío, la generación. La actividad es común a ambos. La actividad los une. Por esta razón, la actividad está por encima de ellos, siendo Dios por encima de Dios, ya que mediante su trabajo uno lo pleno y lo vacío. Existe un Dios del que no sabéis nada, porque los hombres lo han olvidado. Lo llamamos por su nombre: Abraxas. Es menos determinado que Dios o que el diablo. Con el propósito de diferenciarlo de Dios llamamos Dios Helios, o Sol (Hoeller, 2005, *Primer Sermón*: 95).

Abraxas es el Dios de los gnósticos. De Él no habla la teología ni la metafísica de Eckhart, por tanto, el maestro no era un gnóstico en estricto sentido. De quien sí habla es del *Pleroma*, incluso sin la prudencia y el recato que lo mantendrían a salvo de los tribunales inquisitoriales. Lo localiza

en *La ciudadela del alma*, ella es distinta a la potencia divina, al trono o tabernáculo de Dios en el hombre, y advierte que en esta Nada se rompen las diferencias, pues no reconoce atributos. Sin embargo, los posee todos, ninguna forma le es ajena pero ninguna es capaz de contenerla, contiene al Ser y al No ser en perfecta comunión y mutuo anonadamiento:

Dios mismo, en tanto que es según el modo y la propiedad de sus personas, no se asoma allí ni por un solo instante, ni jamás ha mirado en su interior. Esto es fácil de observar, pues ese único uno es sin modo y sin propiedades. Por eso, si Dios quiere alguna vez asomarse en su interior, le costará necesariamente todos sus nombres divinos y sus atributos personales; si quiere echar una mirada en su interior, es necesario que lo deje absolutamente todo fuera. En la medida en que es uno simple, sin modo ni propiedad, allí no es ni Padre, ni Hijo, ni Espíritu Santo; y, sin embargo es un algo, que no es ni esto ni lo otro (Eckhart, 2008: 46)

Conclusiones

Es difícil que sentencias como las anteriores figuren en un tratado de teología dogmática, sin embargo, las escribió un monje dominico de Turingia, nacido en 1260. Este monje supo conducir el misticismo cristiano más allá de sus posibilidades teístas, apostándole a una espiritualidad cercana al vedanta, al taoísmo, al budismo... Como lo he venido subrayando, el mérito del autor del *Fruto de la Nada* es haber empleado los símbolos sagrados de su propia tradición, los principios e ideas de su religión, la cristiana católica, para hablar de mefítica.

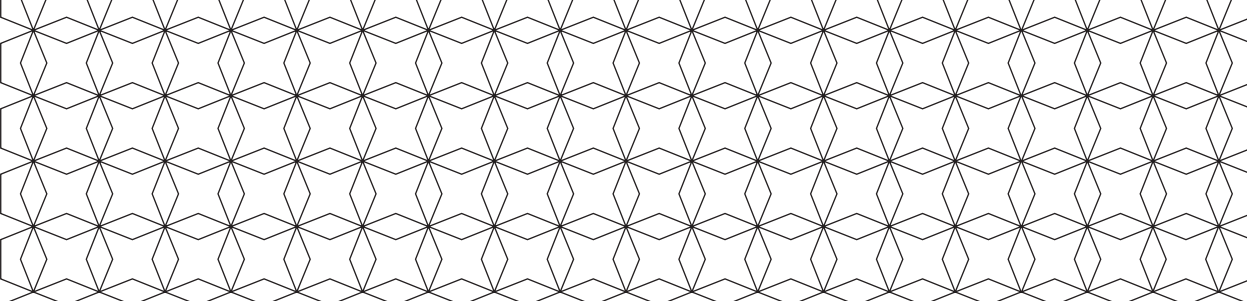
Una tradición como la católica que parecía ya no quererse ocupar de los asuntos metafísicos y que marcaba sus alcances teológico-reflexivos etiquetando como misterio a toda verdad inefable o lejos del alcance de la humana razón. Como decían los antiguos caballeros españoles, Eckhart obedeció, pero no cumplió esta regla; quiso y se atrevió aventurarse sobre los secretos de la Nada y de ello escribió y predicó.

A final, el tiempo parece haberlo redimido para los adentros de su Iglesia. En 1992, el futuro papa Benedicto XVI, para entonces prefecto de la

Congregación de la Doctrina de la Fe, contestó a la petición del Capítulo General de los Dominicos para rehabilitar al maestro Eckhart, que no había realmente ninguna necesidad de rehabilitar al maestro y a su obra, pues nunca había sido condenado por su nombre, sólo por algunas proposiciones que se suponía haber tenido, por lo que Eckhart podía ser calificado por los dominicos como un buen teólogo ortodoxo, su doctrina tomada como perfectamente consonante con la doctrina católica.

Bibliografía

- ALIGHIERI, DANTE (1961). *La Divina Comedia*. México: UTEHA.
- COOMARASWAMY, ANANDA K (2001). *El Vedanta y la tradición Occidental*. España: Siruela.
- DE BRUGGER, ILGE M. (1977). *Maestro Eckhart. Obras alemanas. Tratados y Sermones*. <http://hesiquia.files.wordpress.com/2010/02/muntzer-thomas-el-maestro-eckhart-tratados-y-sermones.pdf>
- EVOLA, JULIUS (1998). *La Doctrina del Despertar*. México: Grijalbo.
- ECKHART, MAESTRO (2008). *El fruto de la nada y otros escritos*. España: Siruela.
- GILGAMESH (2005). Tecnos: España.
- SCHUON, FRITHJOF (2003). *El Juego de las máscaras*. Olañeta: España.
- _____. (2002). *Sendero de Gnosis*. España: Olañeta..
- STEPHAN A. HOELLER (2005). *Jung gnóstico. Y los siete sermones a los Muertos*. España: Sirio.
- UN MONJE DE OCCIDENTE (2008). *Doctrina de la no-dualidad y cristianismo*. España: Olañeta.
- UNAMUNO, MIGUEL (1986). *Del sentimiento trágico de la vida*. México: Espasa-Calpe. Colección Austral.



Teresa Forcades i Vila: "sor rebelde"

JUAN GABRIEL MORALES PADILLA

Introducción

Teresa Forcades es monja benedictina, nació en 1966 en Barcelona, España. Es doctora en medicina y teología, se distingue por su personalidad revolucionaria y profética. Ha destacado por ser crítica de la estructura social dominante, que se caracteriza por excluir a los más desprotegidos, dejándolos en el abandono. Su discurso religioso (bajo la luz del evangelio) se pinta de libertad, igualdad y solidaridad. Denuncia el clericalismo y la misoginia institucional, de una iglesia marcada por su rigidez y sólida ortodoxia. Sus aportaciones son muchas y fructíferas, realiza una dura y fuerte crítica al modelo capitalista, simpatizante del fallecido Hugo Chávez, apoya la igualdad de derechos y oportunidades entre mujeres y hombres.

En el área de la salud ha realizado fuertes críticas, particularmente en la gestión de las vacunas de la gripe A, la vacuna VPA (virus del papiloma humano), ha alzado la voz para denunciar el crimen de las industrias farmacéuticas, las cuales han dejado a un lado su compromiso social: la salud pública. Al respecto, ha dicho que no les interesa sanar, más bien hacer de la enfermedad un negocio. Es por ello que Teresa Forcades las califica como criminales, las acusa de jugar y atentar contra la salud e integridad humana a favor de sus intereses económicos.

Esta religiosa ha generado una polémica por su postura frente al aborto y la homosexualidad. Sus aportaciones en el campo teológico son en la línea de una teología feminista y trinitaria. Otro de sus elementos distintivos es su participación en el proceso de independencia de Cataluña. Pues bien, en las siguientes líneas damos cuenta de esta interesante personalidad del campo religioso católico.

Un breve recorrido de su vida

Teresa Forcades se graduó en Medicina en 1990 por la Universidad de Barcelona. En 1995 logró la especialidad en medicina interna en la Universidad Estatal de Nueva York. Para 1997 terminó un máster en teología protestante en la Universidad de Harvard. En este mismo año, en septiembre ingresó al monasterio benedictino de Montserrat. Durante el 2004 obtuvo su doctorado en medicina en la Universidad de Barcelona con una tesis sobre medicina alternativa. En 2005 inició la licenciatura en Teología Fundamental en la Facultad de Teología de Cataluña. Para 2009, obtiene el doctorado en teología cuya tesis fue sobre el concepto de persona en la teología trinitaria clásica en relación a la noción moderna de libertad como autodeterminación. En este mismo año realizó su postdoctorado en la Universidad de Humboldt en Berlín, Alemania, con la intención de adentrarse en el diálogo entre la noción teológica de persona y la de subjetivación, que tomó como referencia de algunos trabajos antropológicos de Lacan, Boyar y Zizek, entre otros.

Forcades es una mujer muy productiva, autora de varios libros, artículos, conferencias, talleres. Publicó videos en internet, uno de los más destacados fue “Campaña por la gripe A”, denunciando una serie de irregularidades en el manejo de la pandemia. Es de esperar que para más de alguno le resulte extraño que una monja contemplativa tenga una vida de poco claustro. Como lo menciona la periodista Eulalia Tort (2013) autora del libro *Conversas amb Teresa Forcades*: “la clausura no es encerrarte, sino orar por el mundo y creo que nadie en la tierra puede decir que Forcades no lo haga”.

Habita en el monasterio de Montserrat, en Cataluña, donde prepara un libro acerca de la medicalización, que junto con la privatización y la protocolización han sido los pilares de la degeneración y desmantelamiento

del sistema de salud, trayendo como consecuencia una disminución en el nivel de la calidad de vida de la población que requiere atención médica.

Junto con el economista Arcadi Oliveres creó un movimiento "Pro-cés constituent" que pretende crear una coalición de izquierdas, obtener la mayoría en las elecciones del 2016, disolver el parlamento y convocar una asamblea constituyente catalana. El 5 de mayo del 2014 presentaron una propuesta para las elecciones. Se trata de una candidatura unitaria entre distintos movimientos sociales y partidos políticos. Pertenece a la Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica (ESWTR, por sus siglas en inglés) que promueve la teología feminista. En dicha asociación ha ocupado cargos de tesorera (2011-2013) y de vicepresidenta (2009-2011). Esto deja en claro su actual activismo social-teológico.

Salud y convivencia

Teresa Forcades, experta en salud, manifiesta su compromiso cristiano de amor al próximo y solidaridad, al denunciar las atrocidades del sistema de salud español y mundial. Su libro *Los crímenes de las grandes compañías farmacéuticas*, ha sido su principal carta de presentación en temas de salud y mercados globales. La obra fue publicada en julio de 2006 por la Fundación Cristianisme i Justícia.

En ese trabajo de investigación se pone al descubierto el proceder de las grandes compañías farmacéuticas, las cuales han cometido una serie de crímenes que atentan contra la salud y el bienestar público. Así lo señalan los tribunales de Estados Unidos, que del año 2000 a 2003 procesaron y condenaron a grandes compañías farmacéuticas. Su libro pone de manifiesto el perfil profético de Forcades, al delatar y denunciar las injusticias y atrocidades cometidas por estos grandes monstruos comerciales.

En su publicación narra cómo los criterios médicos son manipulados en beneficio de los intereses comerciales. Un ejemplo es el caso de la "disfunción sexual femenina", una "nueva enfermedad" que pretendía crear un cuadro patológico y posteriormente el suministro de medicamento que tratara la disfunción sexual femenina. Esto es un ejemplo que pone de manifiesto esa constante de estar catalogando a los individuos como "anormales" a quienes hay que someter a un tratamiento.

En su obra señala la existencia de una imposición de patentes encabezada por la Organización Mundial de Comercio, obligando principalmente a países subdesarrollados a retirar o restringir los medicamentos genéricos; esto afecta directamente a los más desprotegidos, al restringirles el acceso a medicamentos de bajo precio. Por ejemplo, los enfermos de SIDA en África. De esta forma se genera una relación directa y vergonzosa entre una patente y la mortalidad de la población. No sólo los países pobres o de tercer mundo son afectados por el sistema de explotación de patentes, también los países ricos sufren, pues resulta muy costoso a un paciente seguir un tratamiento prescrito.

La industria farmacéutica cuenta con el favor de los gobiernos, prueba de ello es la recaudación fiscal, muy inferior a la media de otras empresas, pero, cosa curiosa, el precio de sus productos (medicamentos de receta) presenta un incremento anual por encima del nivel de la inflación. Forcades narra en su escrito que las estrategias utilizadas para obtener estas ganancias extravagantes son:

“1) comercializar y efectuar una extraordinaria presión propagandística de los medicamentos que fabrica, aunque no sean útiles y puedan ser nocivos e incluso mortales; 2) explotar al máximo los medicamentos (incluidos los esenciales) en forma de monopolio y en condiciones abusivas que no tienen en cuenta las necesidades objetivas de los enfermos ni su capacidad adquisitiva; 3) reducir a la mínima expresión o eliminar totalmente, en algunos casos, la investigación de las enfermedades que afectan principalmente a los pobres, porque no resultan rentables, y concentrarse en los problemas de las poblaciones con un alto poder adquisitivo, aun cuando no se trate de enfermedades (como la proliferación de “medicamentos” antienvjecimiento), y 4) forzar las legislaciones nacionales e internacionales a que favorezcan sus intereses, aunque sea a costa de la vida de millones de personas.”

Es en el mismo gobierno donde se observa un gran desequilibrio al momento de destinar los recursos a la investigación científica, pues protege a la población de menos ingresos. Un ejemplo es el mal de Chagas, que afecta a millones de personas en Latinoamérica.

Otro asunto fuerte es el señalamiento de que algunos medicamentos resultan inútiles, nocivos e incluso mortales. Señala, por ejemplo, la relación

existente en el suministro de gabapentina (Neurontin) del laboratorio Pfizer para tratar la epilepsia y el suicidio. En el mercado es común la comercialización de nuevos medicamentos con la intención de sustituir a otros cuya patente es próxima a terminar, pero las propiedades terapéuticas del "nuevo" medicamento son en esencia las mismas que el anterior.

En sus reflexiones sociales, el tema de las vacunas adquiere un peso muy valioso. Es aquí donde nuevamente pone al descubierto las serias y penosas realidades del actual sistema capitalista.

La vacuna de la gripe A

En enero del 2009, la compañía farmacéutica Baxtex destina a la República Checa, Alemania y Eslovenia más de 72 kilos de material con la finalidad de elaborar vacunas experimentales para la gripe. Por fortuna se logra descubrir que dicho material contenía virus vivos de la gripe aviar (virusa/H5N1) combinados con virus vivos de la gripe estacional (virus A/H3N2). Esta combinación produce un virus de alta virulencia que, de haber existido contacto humano, hubiese desatado una pandemia. Ante este descubrimiento, la empresa farmacéutica afirma que se trató de un accidente.

Teresa Forcades se pregunta cómo es posible dicho accidente (72 kilos), dados los altos niveles de seguridad en los laboratorios, qué estudios experimentales respaldan la justificación del material, cuál era la verdadera intención de dicho material.

Más que dar respuesta, Forcades da información que descubre la complicidad económica de los gobiernos y la misma Organización Mundial de la Salud (OMS). Por ejemplo, la declaración de la OMS del 11 de junio del 2009 de nivel de alerta pandémica 6, obtuvo enormes beneficios, particularmente a industrias con patentes en vacunas gripales. Este fenómeno es entendible si vemos que dichas empresas llegan a financiar hasta el 50% del capital de la OMS. Otras consecuencias fueron: una distorsión en las prioridades en salud pública, dinero público invertido en vacunas y antivirales que no han demostrado eficacia, propagar angustia y miedo, exponer innecesariamente a la población a riesgos sanitarios graves o muerte a causa de la vacuna.

Virus del Papiloma Humano (VPH)

En una reflexión y una propuesta en relación a la vacuna del virus del papiloma humano, Teresa Forcades realiza una crítica a la mencionada vacuna. En un primer momento realiza una explicación de los tipos de virus, formas de transmisión y estadísticas de mortalidad de la enfermedad. En segundo lugar, narra la eficacia y seguridad de la vacuna. A partir de aquí comienza a poner el dedo en la llaga cuando menciona que el cáncer de útero producido por el VPH tarda de 20 a 40 años para desarrollarse, por lo tanto, en estos momentos es imposible saber la eficacia de la vacuna, indica la religiosa.

Sin embargo, se ha demostrado que aplicar la vacuna en casos con infección previa, ésta incrementa la formación anormal de las células del útero e incluso cáncer. Posteriormente, menciona la existencia de irregularidades en los estudios sobre los contenidos de la vacuna, como, por ejemplo, los adyuvantes de aluminio que pueden tener efectos neurotóxicos, inmunogénicos, incluso mortales. Otra irregularidad es el discurso de las autoridades sanitarias al mencionar la eficacia de la vacuna y considerarla de por vida, ya que algunas son obsoletas en cinco años. En la misma sintonía se menciona la existencia de efectos secundarios, inclusive la muerte.

Teresa Forcades hace una reflexión a partir de una niña que muere al suministrarle la segunda dosis. Dicha reflexión subraya el peligro de la vacuna y la complicidad de las autoridades sanitarias al incluir la vacuna en el calendario público infantil de vacunación. Forcades propone que se retire la vacuna y se pida responsabilidad a las autoridades sanitarias, compañías y médicos.

Píldora y aborto

Es el tema en el cual Forcades ha sumado más detractores y oposición dentro de la Iglesia católica, a tal punto que la jerarquía ponen en duda su fidelidad a la Iglesia y su magisterio. Las acusaciones surgieron a raíz de una entrevista realizada en un programa de televisión catalán (“Singulares” de TV3) el 16 de mayo de 1999, en la que se le pide su opinión como médica y teóloga sobre la píldora del día después y sobre el aborto. Sus posturas fueron de tal impacto que al poco tiempo la abadesa de Montserrat recibió una carta del cardenal Rodé, prefecto de la Congregación para los religiosos, quien

solicita a Forcades una declaración pública que manifieste su adhesión a los principios doctrinales de la Iglesia

Sobre la pastilla narra su experiencia en Estados Unidos cuando trabajaba en los hospitales, al ver que se suministraba a mujeres víctimas de una violación, como protocolo de atención de emergencia. Nuestra religiosa considera que esta práctica se basa en criterios humanitarios y de justifica, pero piensa que es una pastilla que no puede promocionarse como anticonceptiva y no se puede tomar alegremente, en particular por los efectos secundarios. Sin embargo, expresa su interés de que fuera conocida por todas las mujeres y que estuviera a su alcance. En relación al aborto, expresó lo siguiente:

“considero que no debe ser un derecho (porque no lo tiene que ser, y no tiene entidad para serlo), ni que sea tampoco algo deseable, ni mucho menos intrascendente. Partiendo de la relación única que se establece entre la madre y el feto, dado que la vida del feto depende exclusivamente de la vida de la madre, de tal manera se puede entender que Dios ha colocado en la voluntad de la madre la continuidad de la vida del feto. Por lo tanto, nosotros no somos nadie para quitársela”.

En posteriores declaraciones, Forcades trata de ser más explícita en su planteamiento. En primer lugar aclara que está plenamente de acuerdo con el principio de la defensa de la vida como don de Dios. Su duda radica en si puede ser lícito, de acuerdo con la moral católica, violar el derecho de autodeterminación de la madre para salvar la vida del hijo, aludiendo “a que el derecho de autodeterminación es fundamental, dado que protege la dignidad de la persona, prohibiendo bajo cualquier situación de forma radical que esa persona pueda ser utilizada como objeto, como medio. El derecho a la autodeterminación es sustancial y absoluto como el derecho a la vida, más aun la autodeterminación es derecho espiritual por darnos el reconocimiento de que la vida es algo más que mera biología. Lo que se presenta a fin de cuentas es un conflicto entre el derecho de autodeterminación de la madre y derecho a la vida por parte del hijo”.

Autodeterminación para Teresa Forcades es la condición de posibilidad de decir sí a Dios sin que este sí sea vacío de contenido. La libertad humana no se puede identificar con el derecho de autodeterminación porque sólo somos libres en la medida que decimos sí a Dios y a su proyecto de amor. Con la finalidad de ilustrar el conflicto entre el derecho a la vida y el derecho

a la autodeterminación, pone de ejemplo el caso del trasplante de riñón. Miles de personas pueden ser salvadas, gracias al trasplante renal. Además es bien sabido que no se ve afectada la esperanza de vida del donante; por lo tanto, si Dios ha dado un riñón compatible que puede salvar la vida, entonces ¿en qué principio se basa la moral católica para considerar lícito la negativa de salvar la vida por parte del donante? Bien, pues en este sentido se pregunta Teresa: ¿por qué no es aplicable este principio en el caso de la mujer embarazada que corre peligro o ha sido fruto de una violación? Ante estas situaciones, el magisterio católico tiene que tener en consideración el valor fundamental a la libertad o autodeterminación personal, señala Forcades.

Homosexualidad

Partiendo de que en Iglesia católica no puede darse el matrimonio homosexual, porque le falta la complementariedad masculino-femenino, sostiene que una relación del mismo sexo no se puede dar por la carencia de complemento.

Por otro lado, considerando que el sacramento es un signo que hace presente el amor de Dios en la comunidad, esa transparencia o presencia de Dios no se puede basar en la complementariedad, dado que en el evangelio de Juan 17, Jesús dice cuatro veces: “Padre, que ellos (ellas —dado que en Dios se hace presente varón y hembra) sean uno, como nosotros somos uno”. En este sentido no se puede entender el amor que se tienen el Padre, el Hijo y Espíritu, como un amor de complementariedad, dado que esos tres no se complementan para nada. “El Padre no le dice al Hijo “eres lo que me hace falta”. Esto no va así en la trinidad: el Padre le ama libre y gratuitamente —no porque le falte nada— y esto es lo esencial de este amor. Lo esencial de ese amor sacramental de pareja es reconocer en el otro a un tú irreductible y de tratarlo con respeto, para ser libertad humana, con que se tratan Padre, Hijo y Espíritu Santo”.

Estructura social

Todo lo anterior apunta a que su pensamiento social, político y económico tiene una fuerte crítica al sistema capitalista, lo culpa de llevarnos al colapso social. Es un sistema carente de ética, en el que se rinde culto a la avaricia.

Para entender la imagen del actual capitalismo, Teresa Forcades toma de la Biblia dos pasajes, la Torre de Babel (Génesis vi) representando al sistema, por buscar la lengua, la cultura y el pensamiento único. El otro es el becerro de oro (Éxodo 32) al idolatrar un sistema con pies de barro. Estos dos elementos simbólicos fueron derribados. Nos invita a ser responsables y participativos para poder cambiar las reglas del juego.

Es importante aclarar que Teresa Forcades ve con buenos ojos la iniciativa privada, ya que en ella se refleja la capacidad que tiene el ser humano de trabajar. Tampoco se busca que un comité central de un partido ordene las funciones y actividades laborales de las personas, se trata de abogar por la libertad y la superación humana en su hacer laboral. Su crítica se enfoca en la ética del capitalismo, resaltando los siguientes puntos.

1. La libertad y el libre mercado han sido unas de las grandes mentiras del capitalismo. No se puede hablar de libre mercado, cuando el capitalismo históricamente siempre ha ido de la mano del poder político. El sistema nos lleva a vernos como rivales, al decir que yo tengo más que tú, se ha limitado la capacidad humana de cooperación.
2. En el capitalismo existe una máxima que se refiere al beneficio económico. Consiste en organizar la productividad y el trabajo para que se logre el máximo beneficio económico. Pues bien, este lineamiento ha provocado las grandes acumulaciones de la riqueza, la avaricia, como consecuencia tenemos una desatención en los derechos y el bienestar de la mayoría.
3. El trabajo como mercancía, partiendo de la crítica marxista sobre la explotación y la plusvalía. El problema radica en colocar la capacidad de trabajo como objeto o mercancía, poniendo en juego la dignidad de la persona. Debe verse el trabajo como colaboración.

Considera que la democracia no funciona, dada la complicidad existente entre las clases políticas y económicas: las leyes se aprueban a favor de una minoría que es dueña del capital. Propone que está en nuestras manos (título de su último libro, junio 2014, "És a les nostresmans" encontrar una cura al capitalismo depredador, no se puede continuar dejando en las manos de las élites gobernantes los grandes beneficios, está en la mayoría la solución.

Teología e Iglesia

Forcades dice que en la Iglesia católica se palpan el clericalismo institucionalizado y la misoginia estructural. Como teóloga liberal y revolucionaria, sus reflexiones están marcadas por una fuerte crítica que ha nacido de la contradicción de su experiencia de vida en contraposición a los textos sagrados y la tradición religiosa. Al igual que lo social, Teresa Forcades propone una teología desde abajo que reclama una interpretación y ejemplo de vida acorde a las vivencias actuales de la comunidad de creyentes.

Indica que existe una serie de infidelidades de lo que dice el evangelio y la realidad actual de la Iglesia, un ejemplo es la desigualdad entre los derechos de mujeres y varones, principalmente en la toma de decisiones, la cual está ligada a la ordenación que es exclusiva a varones. Al respecto, Forcades hace referencia que entre 1975-1976 el papa Pablo VI solicitó a la Comisión Bíblica Pontificia realizar un estudio sobre la condición femenina en la Biblia y su papel en la sociedad según las Escrituras. En relación a la ordenación de la mujer, no hay razón bíblica que lo impida. Al conocer las conclusiones de la comisión, el Papa publicó *motu proprio* en el que consideraba que no debían ordenarse a mujeres en la Iglesia católica. Esta situación más tarde fue reforzada por Juan Pablo II.

La única reflexión teológica que imposibilita el acceso de las mujeres al sacerdocio, según los religiosos, es el tema de la persona de Cristo, el poder actuar como persona de Cristo ante la congregación, dado que Cristo se encarnó en varón, y según esta postura la mujer no puede representar en plenitud esa encarnación, pero al final de cuentas Forcades afirma: “El evangelio nos propone como referencia a un Dios que está más allá del sexo y del género”.

La teología feminista en la historia

En este título de una de sus publicaciones, busca hacer presente la historia de mujeres y hombres que se han opuesto a la estructura patriarcal de la sociedad, estructura que considera de menor rango a la mujer, limitando su participación social, particularmente en la toma de decisiones. Esta postura de oposición es lo que Teresa llama teología crítica, también denominada de la liberación o teología feminista. Dicha oposición busca ofrecer alternativas

de interpretación en pro de la pluralidad, diversidad, igualdad y justicia. Para que esta teología crítica se pueda llevar acabo requiere de tres momentos:

1. El pensamiento crítico comienza con una experiencia de contradicción ante la tradición.
2. Posteriormente es la toma de postura, es reafirmar que dicha situación representa una contradicción en mi experiencia de vida. Por lo tanto, reivindico mi postura frente a la tradición.
3. Que la postura de las autoridades eclesiales se muestre opuesta a la propuesta crítica.

Con lo anterior Teresa busca hacer presente que la mujer está llamada a vivir en plenitud en igual al varón.

Misterio de la trinidad

Teresa Forcades encuentra en el tema trinitario una invitación a la unidad en la diversidad de la comunidad católica cristiana, basándose en la cita bíblica de Juan 17, en la que Jesús por cuatro veces dice: "Padre, que ellos sean uno como nosotros somos uno". Al hacerse presente la diversidad en la Trinidad, Forcades, apoyándose en Zizioulas, encuentra fundamento para la sexualidad "Trino no es concebible como un Ser solitario, de hecho, la noción misma de Ser se modifica de forma radical cuando se la considera desde la perspectiva trinitaria: si tomamos seriamente a la trinidad, ya no podemos concebir el Ser como sustancia inerte, sino sólo como comunión dinámica, como relación libre y amorosa". Son planteamientos sociales en búsqueda de relaciones igualitarias y fundamento de la libertad personal, dada por el espíritu que nos libera de la cadena causal de la biología.

Conclusiones

Teresa Forcades clama por la igualdad, la justicia y la libertad, es una sanadora de cuerpo y alma y una luchadora incansable que busca abrir espacios críticos en la sociedad y la iglesia. Sin duda, estos calificativos, fruto de sus

acciones, dan fe de una vida verdaderamente cristiana. En Teresa se encarna esa parte del evangelio que proclama la compasión ante la enfermedad y la pobreza. En esta sintonía, el amor y la realización humana encuentran sentido bajo la unidad-diversidad de la Trinidad.

Su testimonio de vida genera incomodidad en los frentes tradicionales y ortodoxos, es calificada como una monja rebelde, rebeldía que le ha generado muchos detractores que aseguran que sus planteamientos se escapan de la doctrina o que simplemente están fuera de lugar. Muchos aseguran que es una especie de falso mártir o líder mediático que aprovecha su investidura de religiosa para generar cierta inmunidad y publicidad.

El hecho de ser médica y vivir en un monasterio le proporciona la libertad de criticar las atrocidades del sistema de salud, porque sencillamente no tiene el temor de ser despedida de un hospital y quedar desempleada. En la parte religiosa ve la necesidad y compromiso de hacer presente una teología viva y crítica, acorde a la altura de los tiempos, dado que “la teología que no tiene voluntad crítica tiene el peligro de la falta de significado, de ser irrelevante, desencarnada”. Y bien, ¿acaso Jesús no fue considerado como conflictivo y peligroso por las autoridades religiosas y visto recelosamente por el poder romano?

Para terminar, coincido con Forcades, al considerar que el deseo y voluntad de un auténtico cambio proviene de la base. Es desde abajo donde se vive con mayor intensidad la experiencia de contradicción y es precisamente en este espacio donde se construyen trincheras y frentes críticos, que luchan por generar pequeñas o grandes grietas en la estructura, con la esperanza de que un día se geste un temblor y la estructura se vea obligada a una reestructuración. Los escándalos en el Vaticano y la visión del papa Francisco me hacen pensar que se aproxima una buena sacudida.

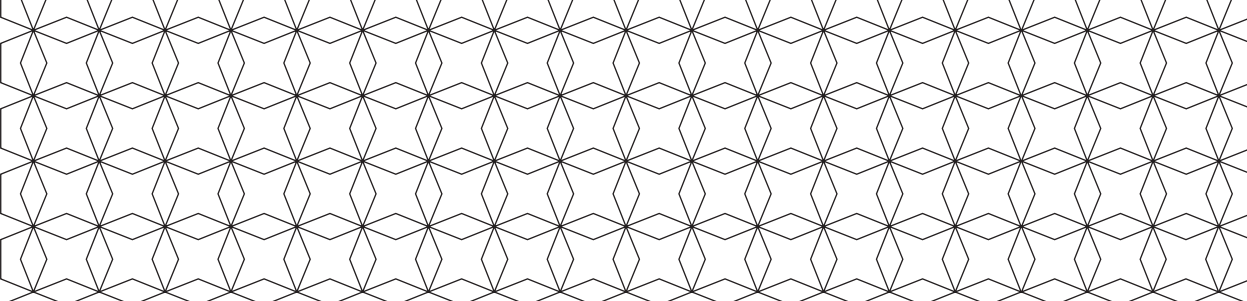
Bibliografía

- BASTANTE, J. (18 de abril de 2013). La religiosa presenta la edición en castellano de sus "Conversaciones" (DAU), escrito por Eulàlia Tort. *Periodismo digital*, pág. 12. Recuperado en marzo de 2014, de <http://www.periodistadigital.com/religion/libros/2013/04/18/teresa-forcades-en-la-iglesia-se-palpan-el-clericalismo-institucionalizado-y-la-misoginia-estructural-religion-iglesia-libros-dau.shtml>

- BELLVER, C. (06 de septiembre de 2011). Teresa Forcades y la teología que bendice el matrimonio homosexual. Recuperado de <http://blogs.periodistadigital.com/dialogosinfronteras.php/2011/09/03/teresa-forcades-y-la-teologia-que-bendic>
- CRISMHOM (11 de agosto de 2013). *Youtube*. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=vEntk7JRIqI>
- ESWTR (S.F.). ASOCIACIÓN EUROPEA DE MUJERES PARA LA INVESTIGACIÓN TEOLÓGICA. RECUPERADO EN FEBRERO DE 2014 de <http://www.eswtr.org/es/>
- FORCADES I VILA, T. (2006). *Los crímenes de las grandes compañías farmacéuticas*. Barcelona: Cristianisme i Justícia.
- _____ (2009). Hacia una sociedad de iguales. *Iglesia viva*, 239. Recuperado el 20 de abril de 2014 de <http://www.liderazgofemenino.com/pdf/IglesiaViva.pdf>
- _____ (16 de octubre de 2009). *redescristianas*. Recuperado de <http://www.redescristianas.net/2009/10/16/una-aclaracion-sobre-el-abortoteresa-forcades/>
- _____ (2010). Pandemia 2009-2010 por gripe A: la importancia de evitar que las alarmas sanitarias sean rentables. *Salud Colectiva*, 6(3), 245-249. Recuperado en el 2014 de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=73115348001>
- _____ (2012). La medicalización de los problemas sociales. *Revista Cubana de Salud Pública*, 38(5), 803-809. Recuperado en febrero de 2014, de http://scielo.sld.cu/scielo.php?pid=So864-34662012000500013&script=sci_arttext
- _____ (2014). *Benedictinescat*. Recuperado de <http://www.benedictinescat.com/montserrat/teresacas.html>
- _____ (30 de abril de 2014). *celarg*. Recuperado de <http://av.celarg.org.ve/Recomendaciones/TeresaForcadesLalibertadfeminista.pdf>
- _____ (2014). *Teresa Forcades i Vila* Página web oficial. Recuperado de <http://teresafortcades.com/>
- GUERRA, C. (13 de octubre de 2013). Procés Constituent reúne en Montjuïc a 4.000 personas. *El País*. Recuperado de http://ccaa.elpais.com/ccaa/2013/10/13/catalunya/1381686686_893645.html
- ILlich, I. (1975). *Némesis médica. La expropiación de la salud*. Seix Barral.
- INFOCATH (12 de abril de 2013). *Periodismocatolico*. Recuperado de <http://periodismocatolico.com/2013/04/12/sobre-el-caso-de-sor-teresa-forcades-y-jose-maria-soler-abad-de-montserrat-cataluna-espana/>
- NINOU, A. (06 de junio de 2013). Teresa Forcades: Campanas por la gripe A (H1N1) ¿Eugenesia? *El Centinela*. Recuperado en febrero de 2014, de <https://centinela66.wordpress.com/tag/teresa-forcades/>

ROMANA, C. (S.F.). *VATICAN*. (P. C. BÍBLICA, PRODUCTOR). RECUPERADO EL 12 de mayo de 2004 de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_pro_14071997_pcbible_sp.html

TORT, E. (2013). *Edicionsdau*. (DAU, Editor). Recuperado de <http://www.edicionsdau.com/files/3270496>



La banalidad del mal detrás del Vaticano en su diálogo con las religiosas estadounidenses (LCWR)

ANA SILVIA SOLORIO ROJAS

Introducción

La sociedad actual está atravesando por un proceso de transformación que expresa claramente un cambio de época, en el que ocupan un espacio las nociones de ruptura, discontinuidad, pérdida de sentido, relativismo, fragmentación, entre otras. Este panorama lo solemos denominar bajo el nombre de “sociedad contemporánea”, la cual se distingue por una ética individualista y por la racionalidad económica que nos ha conducido hacia un progreso tecnológico y científico que parece avanzar a una velocidad tempestuosa. Dichos avances tecnológicos han logrado niveles apabullantes para la comprensión y asimilación humana, ya que somos bombardeados con demasiada información e innovaciones todo el tiempo, lo que trae como resultado cambios radicales en las actividades y visiones de los sujetos.

Es innegable que las transformaciones tecnológicas de nuestro tiempo han venido a reposicionar al individuo en sus formas de interacción y sus prácticas en todas las esferas de la vida, han ensanchado su visión del mundo, ampliado las fronteras del conocimiento, y, como consecuencia, los ha llevado a una revaloración de su mundo y sus creencias. Justamente en este último concepto es donde cabe el propósito de este texto. El posmodernismo y los cambios que de él derivan han puesto en crisis el campo religioso, y

nos ha situado en un contexto de mayor diversidad espiritual y de pluralidad religiosa, donde las creencias y las prácticas religiosas de los sujetos van cambiando con la época. Ante tal situación, la pregunta obligada es: Si las creencias de los sujetos se modifican al paso del tiempo, ¿no debieran avanzar y renovarse a la par sus instituciones religiosas?

El presente artículo tiene como propósito traer a la mesa una reflexión sobre la airada controversia que surge de la amonestación que hiciera el Vaticano a la agrupación de religiosas más grande de Estados Unidos. Este tema está ya bastante documentado, y pone en evidencia las tensiones internas que enfrenta la Iglesia católica. Me refiero al conflicto entre el Vaticano y La Conferencia de Liderazgo de Mujeres Religiosas de Estados Unidos (Leadership Conference of Women Religious (LCWR, por sus siglas en inglés).

¿Qué es la LCWR?

La LCWR es una organización fundada en 1956 por petición del propio Vaticano, con el fin de unificar las posturas doctrinales de todas las religiosas estadounidenses en su labor de apostolado. Actualmente, esta agrupación representa a cerca del 80 por ciento de las congregaciones femeninas religiosas en Estado Unidos, es decir, a unas 57 mil religiosas en el país. La labor que estas mujeres han desempeñado se caracteriza por la atención y el compromiso que profesan hacia el sector más marginado de la población, con aquellos a quienes les aqueja la pobreza, la enfermedad, o cualquier otra forma de injusticia social.

Mucho se ha escrito en blogs, comentarios y artículos, en torno al choque entre la congregación de religiosas de Estados Unidos LCWR y el Vaticano, mas entre las notas y sus comentaristas, hay algunos que señalan muy asertivamente la mejora que esta comunidad de religiosas ha dado a la imagen de la Iglesia católica en Estados Unidos gracias a su visión progresista, pues, como se sabe, la Iglesia católica se ha desprestigiado bastante en ese país, debido a los escándalos de abuso sexual a menores por parte de sacerdotes, hechos que han sido develados en los últimos decenios.

Además de la labor que realizan en las calles las religiosas, cabe mencionar el trabajo que realizan desde otro frente, que es el del liderazgo. Las religiosas de Estados Unidos LCWR han demostrado ser una asociación femenina que se ha ido construyendo a lo largo de cincuenta años, con una visión de liderazgo

incluyente, solidaria y comprometida con sus principios y estatutos. La manera en que ellas han trabajado desde su formación hasta el día de hoy, da fe de su compromiso con la sociedad contemporánea. Estas mujeres se han colocado en la mira del Vaticano en su esfuerzo por comprender las problemáticas que atañen a la sociedad actual. El Concilio Vaticano II fue el detonante que vino a revolucionar el pensamiento de esta asociación de mujeres religiosas, fue el que las llevó a desarrollar su fe católica, a adaptar la doctrina a las necesidades y prácticas de nuestro tiempo, intentando una renovación de la moral cristiana que procure estar más en sintonía con sus fieles.

Una relación de conflicto con el Vaticano

La controversia entre el Vaticano y la Conferencia de Liderazgo de Mujeres Religiosas de los Estados Unidos se inició en 2008 a raíz de la manifiesta preocupación que mostró la Congregación de Institutos de la Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, cuyo prefecto, el cardenal Franc Rodé, solicitó al Vaticano una revisión de las actividades de las hermanas norteamericanas, lo que se conoce como una visita apostólica. Esto fue con el propósito de evaluar la “calidad de vida” de los miembros de estas comunidades religiosas, y determinar la razón del por qué ha disminuido en las últimas décadas el número de mujeres religiosas. El estudio realizado a la LCWR se llevó a cabo bajo la dirección de la madre Mary Clare Millea, nombrada por Rodé como la superiora general de los Apóstoles del Sagrado Corazón de Jesús, la cual envió su informe al Vaticano, del cual, hasta el momento no se han revelado sus conclusiones.

La revisión de la Visitación Apostólica a las Congregaciones femeninas de Estados Unidos tuvo fuertes reacciones entre sus miembros, quienes optaron por responder en términos muy generales ante ese proceso de revisión, esto con el objeto de no adentrarse en razones que aludieran demasiado a su privacidad, ya que la investigación fue percibida por las hermanas como un acto invasivo.

Una segunda investigación realizada a esta organización fue iniciada en el 2009 por la petición que hiciera la Congregación para la Doctrina de Fe (antigua inquisición). Esta nueva revisión se justificó bajo el argumento de haber encontrado en el contenido de su informe anual una clara visión desligada de los dogmas y las enseñanzas de la Iglesia católica.

El Vaticano informó, a través de una carta a la LCWR, que las líderes religiosas de esta agrupación estaban incurriendo en infracciones a la doctrina católica, toda vez que cuestionan tres documentos oficiales de la Iglesia, por lo cual se solicitó someterlas a una nueva investigación doctrinal. En la carta, el cardenal Levada, quien fuera nombrado en 2005 prefecto de la Congregación para la Doctrina de Fe por el papa Benedicto XVI, anunció la decisión de realizar una “valoración doctrinal” a las iniciativas y actividades de la LCWR. Los tres ámbitos que problematizan las religiosas, y que causaron la preocupación doctrinal del Vaticano, fueron los relacionados con los siguientes documentos: La carta apostólica *Ordinatio sacerdotalis*, la declaración *Dominus Jesus* y la Declaración sobre la homosexualidad⁶.

La carta *Ordinatio sacerdotalis*, del latín, que significa “ordenación sacerdotal”, se refiere a la ordenación de sacerdotes católicos, donde la Iglesia sostiene que dicha ordenación debe seguir siendo exclusivamente para hombres, y que la Iglesia carece de autoridad para conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres. La declaración *Dominus Jesus* es una declaración en la que la Iglesia insiste en que las comunidades cristianas no católicas sufren “defectos” por no formar parte de la comunidad católica. Para el dogma oficial no hay salvación fuera de la Iglesia católica. Esto fue visto por algunos teólogos y líderes de otras religiones cristianas como un revés dentro del diálogo interreligioso. El tema de la homosexualidad, que fue la tercera cuestión en la que no coincide la LCWR, está expuesto en una carta de Joseph Ratzinger escrita en 1986 y dirigida a los obispos del mundo. En ella se puntualiza que:

La particular inclinación de la persona homosexual, aunque en sí no sea pecado, constituye, sin embargo, una tendencia, más o menos fuerte, hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral. Por este motivo, la inclinación misma debe ser considerada objetivamente desordenada. Quienes se encuentran en esta condición deben, por tanto, ser objeto de una particular solicitud pastoral, para que no lleguen a creer que la realización concreta de tal tendencia en las relaciones homosexuales es una opción moralmente aceptable.¹⁶

⁶ (n.d). Vatican. *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*. Recuperado de: http://www.vatican.va/roman-curia/congregations/cfaith/documents/re_con_cfaith_doc_19861001_homosexual_persons_sp.html

La LCWR se ha enfrentado a esta revisión vaticana con cierta confianza, pues se sienten seguras de que se han mantenido fiel a su misión de servir y representar a las líderes de las congregaciones de mujeres religiosas en su intento por, como ella mismas dicen, “promover la misión de Cristo en el mundo de hoy”. Las religiosas estadounidenses mantienen una postura dispar que intenta ser más plástica a las problemáticas de su contexto actual. Ellas reclaman la ordenación sacerdotal femenina y se oponen a condenar la unión entre homosexuales, además de defender el uso de anticonceptivos, que evita que las jóvenes se practiquen un aborto. Las preocupaciones y los intereses de la LCWR difieren en gran medida del enfoque que tiene el Vaticano. Es por ello que resulta tan polémica su posición, debido a que varias superiores de esta congregación han presentado protestas sobre las acciones que toma la Santa Sede en los temas antes mencionados.

La independencia de pensamiento de las religiosas estadounidenses, aderezada con radicales ideas feministas que “resultan incompatibles con la fe católica”, según la Congregación para la Doctrina de la Fe, dio como resultado que el dicasterio vaticano concluyera que “la situación actual de la LCWR es grave”, por ello la necesidad de una reforma inminente e integral a esta agrupación de religiosas norteamericanas, para “ayudar” a promover fielmente las enseñanzas ortodoxas de la Iglesia católica.

El Vaticano se vio en la necesidad de censurar a esta agrupación de religiosas, por realizar su misión con un enfoque teológico que, según William Levada (encargado de la intervención entre la Conferencia de religiosas y el Vaticano) se aleja de la doctrina oficial de la Iglesia, además de incidir en la infracción de propagar por medio de sus talleres, presentaciones, programas, etc., su feminismo radical. La postura que las religiosas sostienen frente a las doctrinas de la Santa Trinidad, la divinidad de Cristo o lo tocante a la Sagrada Escritura, mina y distorsiona la vida sacramental en la Iglesia, de acuerdo con lo señalado por la Congregación para la Doctrina de Fe.

La evaluación por parte del Vaticano se hizo necesaria, según el cardenal Levada, porque en la asamblea anual de la Conferencia de Mujeres Religiosas de Estados Unidos y los representantes de la Congregación para la Doctrina de la Fe, efectuada en Roma en junio de 2012, las religiosas dieron muestra de lo que el prefecto Levada nombró como “desvíos doctrinales” en los contenidos presentados a la asamblea, esto al disentir de varios elementos fundamentales de la doctrina de la Iglesia católica, por lo que el Vaticano

declaró que la situación doctrinal y pastoral de la mayor agrupación de mujeres religiosas en Estados Unidos se ha vuelto un asunto serio y preocupante, debido a la gran influencia que tiene esta organización sobre las demás congregaciones religiosas en otras partes del mundo.

A pesar de que la asamblea realizada en 2012 en el Vaticano, no resultara de conformidad para ambas partes, debido a la disparidad de posturas, la LCWR declaró en un comunicado que se sentían satisfechas de que su directora ejecutiva, la hermana Janet Mock, y su presidenta, la hermana Pat Farrell, lograron expresar con franqueza sus preocupaciones en tal reunión. La imposición que hiciera el Vaticano a la LCWR con su “análisis doctrinal” en abril de 2012, impulsado por la CDF, y aprobado por el papa Benedicto XVI, provocó el asombro de las religiosas al ver cómo pasó de ser una “valoración doctrinal” al mandato de un “análisis doctrinal”, donde se nombró un delegado encargado de estudiar los textos y la afiliación a este grupo, guiar y aprobar el trabajo de estas mujeres, fue la labor del delegado.

El delegado elegido para la revisión y supervisión de esta agrupación de religiosas fue el arzobispo de Seattle, J. Peter Sartain. El “análisis doctrinal” consiste en la revisión de los estatutos de la LCWR, la evaluación de sus programas, asambleas, presentaciones públicas, la revisión de las normas, la elaboración de nuevos programas que dieran evidencia de un “entendimiento” profundo de la doctrina de Cristo, la revisión de textos litúrgicos y una evaluación a aquellas organizaciones que se encontraran más cerca de la LCWR, como Network (un grupo radicado en Washington y creado por las congregaciones religiosas femeninas, cuyo propósito es presionar en busca de políticas y leyes que vayan en consonancia con el ideario de justicia social y económica).

Los obispos estadounidenses designados para llevar a cabo la investigación sobre las religiosas, divulgaron la noticia de que se realizaría un análisis doctrinal a esta congregación, esto, antes de que las líderes de la agrupación pudieran anunciarlo directamente a sus miembros. El impacto que causó la noticia en su membresía fue de mucha indignación. El prefecto Levada habló de una renovación paciente de la LCWR para fomentar una agrupación doctrinal más fuerte, siguiendo las enseñanzas de la Iglesia católica.

Tal situación ha desencadenado comentarios y reacciones a favor y en contra de la Conferencia de Mujeres Religiosas. Los sectores religiosos conservadores se han mostrado agradecidos porque el Vaticano finalmente

está tomando cartas en el asunto sobre estas religiosas heterodoxas rebeldes. Sin embargo, el otro enfoque, el que se solidariza con las religiosas, ha dado muestras de indignación e inconformidad por la presión ejercida de parte del Vaticano a estas comunidades femeninas, puesto que ven en esta situación un abuso por parte de la estructura jerárquica y piramidal de la Iglesia, al atacar y transgredir el liderazgo que ha formado esta agrupación, sin darse cuenta además de la importancia de esta organización en la vida de la Iglesia católica en Estados Unidos.

Lo cierto es que la indignación de muchos sectores por la situación en que ha colocado la Iglesia a estas mujeres, no se ha hecho esperar, manifestando así su solidaridad y apoyo para con la LCWR. Prueba de ello son las donaciones que comenzaron a recibir las religiosas de parte de los católicos estadounidenses, quienes, en lugar de destinar su dinero como Óbolo de San Pedro para sustento del papa en el Vaticano, han optado por donarlo a las congregaciones de religiosas de todo el país.

El Proyecto de Justicia para las Hermanas es una coalición de varias organizaciones católicas, la cual hizo en 2012 un llamado a los católicos estadounidenses, pidiendo que en lugar de enviar su contribución al Vaticano, la enviaran a las religiosas. En ese mismo año, indicó la hermana Erin Saiz Hanna, portavoz del Proyecto Justicia para las Hermanas, que los católicos estadounidenses habían apoyado con más de 51 mil dólares a las comunidades de religiosas en todo el país. Agregó además que una donante envió su óbolo con un mensaje: "en la iglesia, dinero es poder, y por eso digo, démosle poder real a las hermanas, no apenas los centavos del Óbolo de San Pedro. De ahora en adelante enviaré la mayor parte de mi apoyo financiero para la Iglesia directamente a las hermanas"⁷

Se entregaron además más de 57 mil firmas de apoyo que recolectó el Proyecto de Justicia para las Hermanas, en la reunión anual de la Conferencia de Obispos Católicos, esto bajo la petición de que se revocara la orden contra la LCWR. Las religiosas estadounidenses han sido censuradas por el Vaticano por alejar su misión de la doctrina oficial de la Iglesia católica y por enfocar su trabajo y dedicar demasiado tiempo a los temas de la injusticia social.

⁷ (n.d.). Periodista Digital Loscatólicos de EE.UU., recuperado de <http://www.periodistadigital.com/religion/america/2012/06/21/religion-iglesia-ee-uu--religiosas-catolicos-obolo-sanpedro-vaticano-limosnas.shtml>

Esta censura que las religiosas de la LCWR denominan como carente de fundamentos, no sería la única acusación que recibirían por parte del Vaticano, pues, en una declaración aprobada por el papa Benedicto XVI, en junio de 2012, la religiosa Margaret Farley, de 77 años, fue señalada de herética por publicar un libro que no va a tono con las enseñanzas de la Iglesia católica. El libro se titula *“Solo amor: un marco para la ética sexual cristiana”*, texto en el que la hermana Farley sugiere la idea de que los divorciados puedan volver a contraer matrimonio por la Iglesia, habla en defensa de las relaciones entre homosexuales, toca el tema de la masturbación y se rehúsa a alinearse a la teología tradicional de la Iglesia, ya que, como dice ella, desea mantenerse al día con el mundo actual. Respecto los temas abordados en el libro de la hermana Farley, el Vaticano insiste en que el uso de la facultad sexual fuera del matrimonio es contrario a su propósito, ya que para la Iglesia católica el sexo sólo es admisible dentro del matrimonio y con el propósito de procrear.

Los cambios de visión en la LCWR

Los cambios y la evolución que ha atravesado esta organización de religiosas fueron expuestos con argumentos a través de una carta que escribió la hermana Nancy Sylvester, quien fue la presidenta de la LCWR entre los años 1998-2001. El documento se titula *Carta de una religiosa*. En el texto, esta religiosa expone claramente cuáles fueron los detonantes del cambio en su pensamiento, y las dificultades que las religiosas enfrentaron ante dicha transformación. Sylvester expresa lo siguiente: “el cambio ha alterado cómo nos vemos, el Evangelio, nuestra iglesia, nuestro mundo y, lo más importante, cómo entendemos a nuestro Dios. Y este cambio de conciencia no fue fácil, era doloroso, pero como el dolor del parto que se disuelve en indescriptible asombro en la vida que emerge”. Más adelante describe cuáles fueron las guías que ayudaron a modificar su pensamiento y las abrieron a entender y ver con nuevos ojos la teología cristiana: “Conocimos la teología de la liberación y comenzamos a entender que las estructuras y los sistemas de poder político y eclesial oprimen a menudo a las personas que se formaron para servir...”

La hermana Nancy Sylvester deja ver en su carta el verdadero cambio de conciencia por el que atravesaron, esto, con el propósito de brindar una fe renovada, que se adapta a los cambios históricos de nuestra sociedad, una

tradición que procura ser más incluyente y comprensiva frente a los temas que para el papado han resultado ásperos.

El papa Francisco ratificó la evaluación doctrinal

Tras haber sido amonestadas por el papa Benedicto XVI, esta organización de mujeres religiosas esperaba que con la llegada del papa Francisco, su situación cambiara y se reconociera la importancia de la participación femenina dentro de la Iglesia católica, ya que apegados con rigidez a su doctrina, los líderes del Vaticano no permiten que las mujeres ejerzan el sacerdocio.

La respuesta del papa Francisco, frente al caso de las religiosas estadounidenses, parecía positiva, puesto que lograron el reconocimiento del mismo por sus aportes a la Iglesia católica, reflejados en los hospitales, escuelas e instituciones de ayuda para pobres que las religiosas norteamericanas han fundado por todo el país. A pesar de ello, se mantuvo la evaluación doctrinal. Sin embargo, el actual titular de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Gerhard Ludwig Müller, informó en 2013 a las representantes de la LCWR que revisó con el papa Francisco el tema de la evaluación doctrinal, y externó que el Papa reafirmó que se lleven a cabo las reformas a esa organización.

En abril de 2013, el papa Francisco ratificó el fallo de su predecesor, Benedicto XVI, con respeto a las religiosas estadounidenses. El Papa argentino aprobó el documento que elaboró y publicó la Congregación para la Doctrina de la Fe, en el que invita a las religiosas a cooperar con los obispos estadounidenses encargados de llevar a cabo las reformas a su organización. Este fallo acabó con la esperanza de que el Papa argentino asumiera una postura más flexible hacia ellas.

Tras la aprobación del pontífice a la evaluación doctrinal, el cardenal Joao Braz de Aviz, encargado del dicasterio para la Vida Religiosa del Vaticano, manifestó su opinión al respecto, expresando así la necesidad de hacer las cosas de otro modo dentro de la Iglesia, dijo que era necesario la mutua atención y comunicó que la falta de debate entre la LCWR y la Congregación para la Doctrina de la Fe le han causado mucho dolor, por lo que invitó a ambas partes, especialmente al Vaticano, a abrirse al diálogo con las hermanas religiosas.

Al parecer, la relación entre el cardenal Müller y las religiosas estadounidenses no mejora, ya que en abril de 2014 las religiosas recibieron nueva-

mente una carta del Vaticano donde las reprenden por seguir manteniendo sus posturas heterodoxas. El apoyo a la LCWR no se hizo esperar, pues en junio del mismo año, teólogos y religiosos estadounidenses hicieron llegar al papa Francisco una carta en la que expresan su inconformidad con el trato que el Vaticano ha dado a las religiosas, el cual tildan de “injusto”.

La LCWR sigue siendo hasta el momento vigilada por la Congregación para la Doctrina de la Fe. Es el cardenal Müller el encargado de determinar todas sus asambleas, conferencias y los contenidos de las mismas. Algunas de las religiosas se muestran cansadas y desgastadas ante esta situación, por lo que han llegado a considerar la idea de dar carpetazo a la organización y tomar un rumbo diferente, pues no ven en esta situación un diálogo, sino una imposición. Otras, por el contrario, esperan que en la próxima reunión el papa Francisco recapacite sobre el tema y cambie su postura.

La banalidad del mal en las decisiones del Vaticano

La noción de mal se ha venido construyendo a lo largo del tiempo sobre la base de connotaciones negativas, como la de perversidad, violencia, crueldad, etc. El mal lo solemos asociar, en su sentido religioso, con lo demoníaco, lo maligno, o lo pecaminoso. Normalmente decimos que un hombre es “malvado” cuando se nos representa como la mismísima encarnación de satán. El mal como lo contrario del bien, en su sentido de justicia y moral, alude a las circunstancias en que se ha faltado a la norma de convivencia social y se transgrede el bienestar del otro, causando en el trasgredido algún daño de cualquier tipo.

Aquellos que se han dado a la tarea de investigar y descubrir el ADN del “mal”, afirman que éste puede estar presente en individuos sin ningún instinto diabólico, exentos de la perversa voluntad que causa daño en otros, pues el mal puede residir en sujetos inteligentes, en hombres que hasta podríamos llamar “ejemplares”, seres de buen corazón, sin ninguna intención de hacer un mal. El mal proveniente de este tipo de sujeto es el mal al que la filósofa alemana Hannah Arendt denominó “mal banal”, por oposición al “mal radical” o “mal perverso”, aquel que deliberadamente decide propiciar la desgracia en otros.

El mal banal es para Arendt el mal de los irreflexivos, donde los sujetos reflejan la falta de sentido en sus acciones, contrario al mal diabólico. Según

Hannah Arendt, los rasgos característicos del mal banal serían la irreflexión, la falta de ansiedad frente a sus actos, ya que el mal para estos hombres pierde su sentido transgresor.

Desde los filósofos clásicos se ha estudiado la noción de “mal”, y se ha dado cuenta de las distintas clases y los distintos tipos de seres que lo encarnan. Platón fue uno de los primeros pensadores en distinguir dos clases de maldad; el mal como enfermedad y como deformidad. El primero, es el mal de la disociación entre el instinto y la razón, y el segundo es el extravío de la razón que deriva en la deformidad del alma. En el primero de los casos se actúa voluntariamente, ya que la razón podría evitar el conflicto de disociación, y, sin embargo, no lo hace; en el segundo se actúa por desconocimiento de causa, es decir, por ignorancia.

Dentro del espectro de maldad, el extremo más común entre los sujetos es el *mal pasional*, aquel mal cuyo carácter calculador y racional le confiere a estos sujetos toda su perversidad. El siguiente en la lista es el *mal satánico*, cuyo rasgo visionario pasa por encima de su racionalidad, desconociendo por entero el sentimiento de compasión; este mal tiende a la búsqueda del mal en sí mismo, es decir, el mal por el mal. Existe un mal más perverso que el satánico, y es el *mal mesiánico*, el cual se presenta como el medio para la obtención de una buena causa, éste es el mal de los fanáticos, el que perpetra el mal por alcanzar el bien.

Situado en el otro extremo del espectro de maldad, más no por ello menos violento, aparece el mal que nos compete en esta breve reflexión, que es el *mal banal*. Según Bilbeny, éste es el mal más siniestro, por ser entre todos el menos perverso, ya que no está contenido en los sujetos la intencionalidad, pese a ser un personaje inteligente. El agente del mal banal se caracteriza por la ausencia de deliberación e intencionalidad. La culpabilidad no se presenta en los actores del mal banal, precisamente porque carecen de la ejercitación del pensamiento, es decir, de un pensamiento autónomo que los lleve a reflexionar sobre sus actos y las implicaciones que éstos tienen.

Para Hanna Arendt, igual que para otros filósofos que han puesto su vista en el concepto del “mal”, parecía que la condición necesaria del mal era la disposición del sujeto a ser malvado; esta idea cambió en Hannah Arendt, al estar ella presente en las sesiones del juicio contra Adolf Eichmann, un miembro del Partido Nacionalsocialista y de la temible ss, encargado de la concentración y deportación de los judíos a los campos de exterminio, cul-

pable de la muerte de millones de seres humanos en la cámara de gas. Arendt quedó en un estado atónito al vislumbrar que estos terribles crímenes no fueron cometidos por psicópatas o criminales del mismo talante mental que Hitler, sino por hombres comunes, sujetos ordinarios, que resultaban ser personas honestas y algunos hasta buenos padres de familia.

El darse cuenta de la disparidad entre los crímenes cometidos y lo sujetos que los cometieron, llevo a Arendt a cuestionarse, si es posible hacer el mal sin haber ninguna motivación o ningún destello de volición en los hombres que perpetrar los crímenes. Es ahí donde formularía la idea de “mal banal”, donde sólo se ve la vacuidad de la intención en los hombres que hacen el mal, dando cuenta que la banalidad del mal no es problema propiamente de almas despiadadas, si no que puede aparecer en hombres buenos, pero ausentes de pensamiento, como el caso de Eichmann, cuyo delito fue ceñirse a la ley y al código moral nazi.

Cualquier clase de mal horroriza y causa temor entre los sujetos. Sin embargo, es más común entre los individuos el sentir temor por el mal deliberado, ya que pensamos que detrás de éste se encuentra la fría racionalidad del que deliberadamente decide ejercer su poder exterminador. *El mal banal*, al carecer de intencionalidad, no persigue propiamente el mal, por ello los que engendran el mal banal no presentan ningún signo de conflicto interior, es decir, la culpa no los aqueja, no se da ningún debate entre las órdenes que acatan y su propia moral.

Al colocar esta idea de *banalidad del mal* de Arendt, al caso concreto del Vaticano con las religiosas estadounidenses, podemos dar cuenta de cómo esa fidelidad que siente el Vaticano por los códigos de conducta de la Iglesia católica, y su notable obediencia a las normas, resulta en la imposición del Vaticano a esta congregación femenina, no permitiendo el diálogo entre ambas partes, pues, en su rechazo por cambiar la doctrina católica y volverla más flexible a los tiempos modernos, se refleja la ausencia de reflexión por parte de los delegados y líderes católicos encargados de dirigir el proceso de revisión doctrinal para con las religiosas. La lealtad que la autoridad religiosa manifiesta hacia sus normas y su institución, termina frenando toda posibilidad de disensión respecto la doctrina de Cristo, e imposibilita el que se actúe de manera libre.

A pesar de que la Iglesia católica se distingue por la obediencia de sus miembros, no debiera existir autoridad alguna que se imponga a la concien-

cia de los otros, en este caso a la de las religiosas norteamericanas, quienes incurrieron en el error de pensar y juzgar autónomamente los temas que al Vaticano escandalizan, pues estas religiosas han demostrado haberse librado de yugo de las normas clericales y conducirse de manera libre, guiadas por su propio juicio.

La banalidad del mal en el Vaticano no es otra cosa que el ceder a las reglas doctrinales y al dogma, la responsabilidad de enfrentarse ellos mismos de manera reflexiva con sus actos y someterlos al escrutinio de la conciencia. Así es como aparece la banalidad del mal en las decisiones del Vaticano, en esa relación que guarda su actitud irreflexiva con el mal que propician en esta organización, al no caer en cuenta del daño que genera en la LCWR y en su propia institución los conflictos de esta naturaleza.

Probablemente, el Vaticano hace el mal sin saberlo, ni quererlo, pero es a todas luces evidente que la ausencia de reflexión que irradian en su actitud fundamentalista, aunada a la ausencia del sentimiento de culpa por los perjuicios causados a las religiosas, son huellas claras de la presencia del mal banal en sus actos. Sería tal vez preferible que los líderes de la Congregación para la Doctrina de la Fe y los demás obispos asignados al caso optaran por ponerse a tono con las actuales condiciones que se suceden en Estados Unidos y en todo el mundo. Tomar una actitud reflexiva y no dogmática frente a los temas de ordenación sacerdotal, la preferencia sexual de personas homosexuales, el uso de anticonceptivos en las jóvenes y demás temas que les resultan escabrosos a la Iglesia, para poder dar lugar al diálogo y amoldar la doctrina católica a las necesidades de sus creyentes, para así brindar una respuesta mejor y más adecuada al pueblo.

Conclusiones

Como mencionamos al inicio del presente texto, la posmodernidad ha venido a generar una serie de cambios profundos en todas las esferas de la realidad, entre la cuales se ha visto afectado el campo religioso. Sin embargo, pareciera que la Iglesia católica no se ha percatado aún de esa profunda transformación que ha sufrido el mundo y la sociedad, puesto que sigue anclada a las prácticas de su tradición ortodoxa, negándose a comprender y adaptarse a la época actual. Su ideas y normas respecto la sociedad moderna

parecieran caducas y lejanas, lo que ha provocado que la misma Iglesia se margine al rehusarse a dialogar con el mundo actual.

En el caso concreto de la Conferencia de Liderazgo de Mujeres Religiosas de Estados Unidos, la Iglesia católica ha generado con este debate muchas y muy variadas respuestas al respecto, ha puesto al descubierto las tensiones internas en la Iglesia, develando así lo retrograda de sus posturas en temas de actualidad, esto, al mostrarse frente a los creyentes estadounidenses como lo fieles defensores del ritualismo litúrgico. Este debate ha despertado el interés de los católicos estadounidense y ha revelado a quienes realmente están interesados en atender al prójimo y los problemas de injusticia social. La intervención que el Vaticano ha realizado sobre esta agrupación es, como lo mencionaba, el mal banal que no ve el daño en sus actos, que actúa ciegamente sin reflexionar sobre las implicaciones de los mismos.

El Vaticano sirve de instrumento para la realización del mal banal, el mismo mal para el que sirvió Adolf Eichmann, del Partido Nacional-socialista, al renunciar a su conciencia y ceñirse ciegamente a la ley, el mismo mal para el que sirvió Poncio Pilatos al lavarse las manos y ceñirse a la ley política del clamor popular que pedía le entregaran a Jesús. Son varios los ejemplos bíblicos en los que el mismo Cristo rompe con la ley o la costumbre en pro del ejercicio de la conciencia; baste mencionar a la mujer que fue llevada por los maestros de la ley y los fariseos ante Jesús y acusada de adulterio; o la prostituta que lava los pies a Jesús en casa de Simón el fariseo. Ambos son ejemplos de cómo el mismo Cristo rompe con la tradición para ejercer la conciencia. Ambas son invitaciones a escucharnos mutuamente, actos heterodoxos que sugieren espacios de diálogo y reflexión.

Bibliografía

- ARENDR, HANNA. (1999). *Eichman en Jerusalén, un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. Carlos Ribalta. Barcelona: Lumen.
- _____. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- _____. (1988). Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo. Madrid: Alianza.
- _____. (1995). "El pensar y las reflexiones morales", en: *De la Historia a la Acción*, Barcelona: Paidós.

BILBENY NORBERT (1993). *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo xx*.
Barcelona: Anagrama.

De internet

Your browser will be deprecated soon. Please upgrade. YouTube. *Father Martin and LCWR Protestors-YouTube*. Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=1KfW_Nb2HKO

Your browser will be deprecated soon. Please upgrade. YouTube. *Vatican Rebuke: Are U.S. Nuns Promoting 'Radical Feminist Themes?' - YouTube*. Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=_UNvgSaJw6k

Your browser will be deprecated soon. Please upgrade. YouTube. *Bishops discuss LCWR reform - YouTube*. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=Ah3kC8DaisI>

Vatican. *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*. Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_sp.html

Periodista Digital: Blogs. *Carta de una religiosa*. Recuperado de <http://blogs.periodistadigital.com/isabel-gomez-acebo.php/2012/07/15/carta-de-una-religiosa>

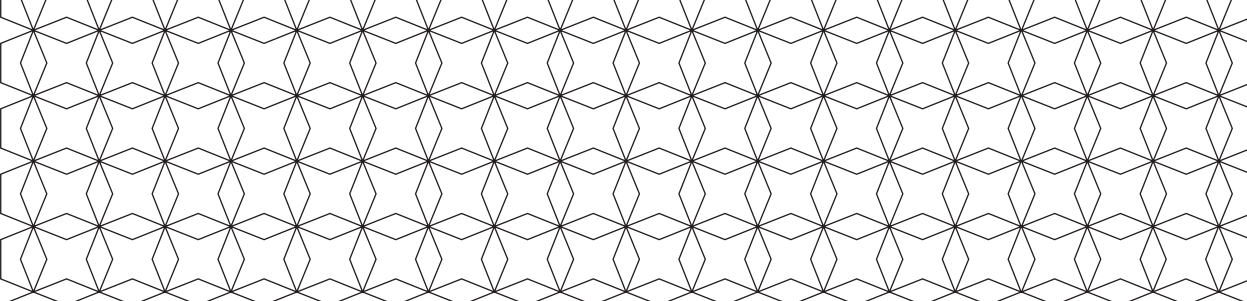
Periodista digital. *Los católicos de EE.UU.* Recuperado de <http://www.periodista-digital.com/religion/america/2012/06/21/religion-iglesia-ee-uu--religiosas-caticos-obolo-sanpedro-vaticano-limosnas.shtml>

Vatican. *Carta a los obispos de la Iglesia católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*. Recuperado de http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19861001_homosexual-persons_sp.html

Eukleria | Cristianas/os por la igualdad de la mujer en la iglesia. *Lo que la LCWR nos enseña sobre liderazgo en la iglesia | eukleria*. Recuperado de <http://eukleria.wordpress.com/2012/09/20/lo-que-la-lcwr-nos-ensena-sobre-liderazgo-en-la-iglesia/>

Evangelizadoras de los apóstoles | Un espacio para recrear lo sagrado y lo profano con ojos de mujer. Somos un grupo ecuménico en búsqueda de la justicia e igualdad. Respetamos la opinión de los autores aunque no necesariamente estemos de acuerdo. *Diálogo trabajoso, pero diálogo: la evolución del caso de las monjas norteamericanas | Evangelizadoras de los apóstoles*. Recuperado de

<http://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/2014/07/26/dialogo-trabajo-pero-dialogo-la-evolucion-del-caso-de-las-monjas-norteamericanas/>
 Evangelizadoras de los apóstoles | Un espacio para recrear lo sagrado y lo profano con ojos de mujer. Somos un grupo ecuménico en búsqueda de la justicia e igualdad. Respetamos la opinión de los autores aunque no necesariamente estemos de acuerdo. RELIGIOSAS EEUU | *Evangelizadoras de los apóstoles*. Recuperado de <http://evangelizadorasdelosapostoles.wordpress.com/?s=RELIGIOSAS+EEUU>
 ssuu - Digital Publishing Platform for Magazines, Catalogs, and more. issuu - BOLETIN A LAS 85 by OE Mex. Recuperado de <http://issuu.com/oemex/docs/alas-o85>



James Alison. Conocer a Jesús desde el reverso de la violencia y la buena noticia de la cuestión gay

HERIBERTO VEGA VILLASEÑOR

*Voy a proclamar lo que dice el Señor: / el Señor promete la paz,
la paz para su pueblo y sus amigos, / y para los que se convierten de corazón.*

*El Amor y la Verdad se encontrarán, / la Justicia y la Paz se abrazarán;
la Verdad brotará de la tierra / y la Justicia mirará desde el cielo.*

*El mismo Señor nos dará sus bienes / y nuestra tierra producirá sus frutos.
La Justicia irá delante de él, / y la Paz, sobre la huella de sus pasos.
Salmo 85 (84), 9.11-12.13-14.*

*“Si una persona es gay y busca a Dios y tiene buena voluntad,
¿quién soy yo para juzgar?”*

**Papa Francisco, al regreso de la Jornada
Mundial de la Juventud en Brasil, 2013**

Introducción

Tuve la oportunidad de leer a James Alison a partir de mi deseo de conocer la propuesta teórica de René Girard. Me sugirieron que buscara alguna publicación suya para entender cómo la teoría mimética puede ser aplicada en la producción teológica. Así que busqué un texto y me encontré con su

obra *Conocer a Jesús. Cristología de la no violencia* (1994). De entrada me llamó la atención descubrir que se trataba de un teólogo dominico, inglés y que había estado en Latinoamérica y que incluso mencionaba a México como uno de los lugares en donde había estado; con ello se despertó más mi interés y con gusto accedí a su lectura.

El texto presenta un índice que en sí mismo rompe un tanto con los esquemas tradicionales de una cristología, los cuatro temas que desarrolla tienen una lógica que parece inversa: parte *de la resurrección*, continúa con *la inteligencia de la víctima*, sigue después con *la víctima universal* y culmina con *un marco referencial de conocimiento*. Los cuatro temas están enmarcados por una introducción y un epílogo.

Sin embargo, se trata de una cristología en todos los sentidos. Sólo que tiene una forma diversa e incluso quizá divertida, con humor inglés, de presentar los hechos y quizás aquí está una de las primeras novedades y posible disidencia de Alison: no parece estar dispuesto a seguir al pie de la letra los modelos convencionales de presentar la teología cristiana católica. La causa podría estar en su gran erudición tanto escriturística como teológica, así como a la perspectiva girardiana que le permite mirar y explicar “de otro” modo los hechos sabidos y quizá solamente repetidos.

La estructura responde al objetivo no de desarrollar y explicar una serie de notas sobre Jesús y su movimiento y luego de ahí derivar conclusiones para una comprensión cristológica y para la acción pastoral. Más bien se busca la respuesta a una pregunta de facto: ¿conozco a Jesús?, pregunta que conlleva a una de tipo metodológico: ¿cómo es posible conocer a Jesús? Ambas preguntas están mediadas, sin duda, por el filtro de la teoría girardiana.

Inteligencia de la víctima

Hay una afirmación que, de manera especial, llama a mi atención: dice que Jesús logró un conocimiento que nadie más en el mundo tuvo (inteligencia de la víctima), que antes de él no había sido logrado por nadie: la relación de Dios con las víctimas, aspecto central de la teoría de Girard. Sin embargo, para quien le gusta preguntar, no cabe sino ejercer la voz: ¿y eso es así?, ¿realmente no hay personaje o no-personaje en la historia de la humanidad, en las diversas tradiciones continentales que haya percibido esa misma ver-

dad reconocida en Jesús, acerca de que se puede convivir sin competencia, sin violencia, sin que el deseo compartido nos vuelva enemigos, sin chivos expiatorios? Queda la pregunta para los estudios de profundización.

Lo cierto es que esta *inteligencia de la víctima* se vuelve un elemento central para la comprensión de la cristología de Alison, desde ahí se puede afirmar que alguien conoce o no Jesús. Y más allá de que esta verdad pudiera ser rastreada en otras tradiciones religiosas del mundo, nos ayuda a desvelar algo que, como bien señala Alison, normalmente nos lleva al autoengaño, y es que “nos hemos educado en la rivalidad y en las tácticas de supervivencia por exclusión” (Alison, 1994).

La inteligencia de la víctima sólo fue comprensible para los discípulos a partir de la resurrección, lo cual no significa que Jesús no se la hubiera comunicado antes, sino que fue en la experiencia con el “muerto resucitado” que les fue posible salir de la rivalidad y abrirse a una imitación no-competitiva. En primer lugar porque esa víctima era Dios y en segundo lugar porque se había roto con el obstáculo de la muerte que permea de forma radical las relaciones humanas. Es en el sermón de la montaña donde, según Alison, se explicita de forma ejemplar que los que son elegidos como ejemplo de proximidad con Dios son todos los marginados y oprimidos. Es la enseñanza para “librarse de estar atados a los demás mediante la violencia” (Alison, 1994) y ello implica saber cómo no quedar bloqueado en el nivel de la reacción ante la violencia del otro y de esa manera ser verdaderamente libres.

De ahí que “la inteligencia de la víctima (sea) el descubrimiento de nuestra forma de ser humanos, y de nuestra tendencia a construir nuestra identidad personal y social sobre una serie de exclusiones” (Alison, 1994). Previo a este conocimiento está la enseñanza sobre la libertad del discípulo, misma que Jesús vivió y que, para Alison, es una clara señal del hombre Dios que es capaz de la auto-entrega como un paso anterior al sacrificio. Así, la experiencia del resucitado logró para los discípulos y para los demás la capacidad de una “imitación humana por encima del juego de las rivalidades” (Alison, 1994).

Conocer a Jesús desde esta perspectiva supone una forma de vida que apunta a un ecumenismo pascual, ya que “el reconocimiento de la víctima universal implica una conversión en profundidad de nuestras creencias y de nuestra conducta con los demás” (Alison, 1994). Conduce también a una *conversión universal*, en la que opera de manera lenta y casi imperceptiva una

“transformación que produce en nosotros el crucificado y resucitado, cada vez que dejamos de pensar en nosotros mismos principalmente como víctimas, y empezamos a vernos fundamentalmente como perseguidores, verdaderos o potenciales” (Allison, 1994). Supone el *perdón y la transformación* en una dinámica donde se integran el perdón y el recuerdo; conocer a Jesús lleva a superar la violencia, debido, especialmente, a la gratuidad de su presencia que nos conduce a una “revolución, a veces lenta, a veces drástica, en los modos de relacionarnos” (Alison, 1994). Mueve a la experiencia de una *nueva interioridad* en donde “Jesús es el otro para nosotros como Dios es el otro para nosotros, capaz de transformarnos desde el interior de nuestra libertad sin desplazarla” (Alison, 1994). Finalmente, conocer a Jesús es *conocer al Padre*, ya que “Jesús se da a conocer no como fin en sí mismo, sino simplemente como medio para revelar al Padre (...) lo que a Jesús le interesa es que conozcamos al Padre, porque eso es lo que realmente nos va a traer provecho” (Alison, 1994).

Así, la cristología de Alison nos pone en el corazón de una teología costruida desde la perspectiva de la teoría mimética de René Girard y nos conduce a una nueva mirada sobre Jesús, sin duda, pero también sobre nosotros mismos, sobre nuestra propia violencia y nuestra posibilidad de que nuestros deseos y nuestra imitación pueda romper con el círculo de la rivalidad y violencia expiatoria.

Para Alison, es el encuentro con la víctima no-resentida, con ese “muerto-resucitado” como se puede dismantelar el engaño, la mentira de una sociedad que se ha cimentado sobre la competencia y sobre la falacia de que la paz se consigue en la medida en que se construyen víctimas, en que se echa la culpa sobre los otros (fabricando chivos expiatorios) en un mundo vuelto de cabeza que se mantiene sobre fundamentos de violencia, tal como lo plantea la teoría mimética. Ahora bien, la teoría mimética queda mejor explicitada en un resumen que Alison coloca en su texto *El retorno de Abel* (1999), luego de que ha explicado el pasaje de estos dos hermanos bíblicos:

Tiene, como han visto, tres “momentos” en un solo paquete. El “momento” del deseo imitativo triangular: cuando deseo un objeto a imitación del deseo del otro, y así entro en conflicto. Luego viene el “momento” del mecanismo del chivo expiatorio, por cuyo medio se resuelve el conflicto en un grupo humano por la expulsión unánime de una víctima. El “momento” final es la subversión a partir de dentro de este mecanismo universal por la lenta irrupción dentro

de la historia humana de un “Otro” de tipo diferente del otro violento que normalmente forma nuestro deseo, culminando en la representación visible, la puesta en escena, de lo que aquel Otro verdaderamente es por un hombre que va a su muerte para des-encubrir la mentira fundacional.

La cuestión gay

Otro tema abordado por James Alison desde esta perspectiva de la teoría mimética es la cuestión gay. Su texto *La cuestión gay: una buena noticia para la Iglesia católica* (Alison, 2011) muestra con claridad y contundencia el punto de partida para abordar el tema gay: hay un nuevo descubrimiento en la antropología y se trata de algo “objetivamente verdadero sobre los seres humanos, algo que no sabíamos antes: que existe una variante minoritaria de la condición humana cuya aparición es constante, no patológica e independiente de la cultura, el entorno, una religión, una educación o las costumbres, una variante que ahora designamos como expresión de *ser gay*” (Alison, 2011).

Así que ante este descubrimiento, ante su novedad, que viene, según Alison, de unos cincuenta años para acá, todo lo dicho sobre el tema ha quedado desfasado, ya no se sostiene y tiene que ser replanteado y corregido. De ahí la buena noticia y también lo divertido de esta novedad. Este descubrimiento tiene nuevas tesis: “que los humanos no son intrínsecamente heterosexuales”, que hay una nueva manera de entender y plantear la relación que hay entre las esferas emocional, sexual y reproductiva del ser humano, y, en consecuencia, “dejó de haber una forma natural de ser, de cortejar, de casarse, de tener hijos (...) dejó de haber una forma que constituya *el modo de ser de las cosas*”. Consecuentemente, la doctrina oficial católica que supone a la homosexualidad como algo *objetivamente desordenado* sólo responde a un conocimiento previo a este descubrimiento sobre el ser humano. Ahora se tiene evidencia clara de que “en todas las culturas hay una proporción pequeña, pero regular, de seres humanos —algo así como tres o cuatro por ciento— cuya condición estable es ser atraídos, principalmente, por miembros de su propio sexo” (Alison, 2011).

Queda entonces una tarea por realizar y es la de actualizar la doctrina y, por supuesto, la pastoral para estar acordes con este nuevo conocimiento

acerca de la realidad humana. De ahí que se pueda seguir confiando en la Curia Romana, en el papado, reconociendo que hay una tensión clara en el hecho de estar enfrentando una “situación para la que nuestras autoridades eclesiásticas no tienen precedentes ni categorías preconcebidas”.

Por eso, Alison hace una invitación que sugiere una ubicación en la lógica de la no-violencia: “si podemos evitar la tentación de rivalizar con ellas (las autoridades eclesiásticas) y, más bien, las ayudamos, entonces podemos atender lo divertido de ser católico”, pues podríamos avanzar en la dirección que lanza la última pregunta del artículo: “¿nos permitiremos descubrir, para el catolicismo, el potencial de riqueza que reluce en la pequeña palabra ‘gay’?” (Alison, 2011).

Sobre el mismo tema de la cuestión gay se pueden revisar otros artículos publicados en su página web⁸: *Carta a un joven católico gay* (2008), *De la imposibilidad a la responsabilidad: apuntes para una pastoral católica gay* (2007) o *Carta a mis amigos en respuesta a la Instrucción del Vaticano del 20.XI.05* (2005). En ellos ya plantea el hecho de la necesidad de una nueva mirada sobre la cuestión gay, la necesaria superación de la perspectiva del desorden o de la patología y caer en la cuenta de que “ser gay es algo que sólo es, ni más ni menos” (Alison, *De la imposibilidad a la responsabilidad: apuntes para una pastoral católica gay*, 2007). Por ello sugiere la necesidad de organizar rutas, modelos de crecimiento entre el polo de la imposibilidad y el de la responsabilidad, para poder cambiar paradigmas pastorales y esto debe pasar por dos tipos de rutas: la personal y la eclesial. Conmovedor resulta el tono de la *Carta a un joven católico gay* pues asume la nueva realidad de un “tú” al que se dirige reconociéndole una identidad propia, sana, nueva para la comprensión de la humanidad actual:

Yo estoy recibiendo la autorización para hablarte a ti, que eres consciente de tener los comienzos de una biografía en la cual ser gay desempeña un papel. Y se me está ofreciendo la oportunidad de hablarte, no en razón de un cargo oficial, sino como un hermano, un hermano con cierta biografía en la cual ser gay desempeña un papel. (...) Se ha hecho posible que, en una publicación católica perfectamente normal que representa la corriente mayoritaria, la palabra “tú” se pronuncie de manera abierta, y que la pronuncie un “yo” cuyo tono se ha

⁸ <http://www.jamesalison.co.uk/cas/>

visto modulado y estirado por el hecho de vivirlo como hombre abiertamente gay dentro de la Iglesia católica.

Y en la respuesta a la Instrucción del Vaticano de 2005, Alison destaca que el texto no hace sino asumir la doctrina oficial acerca que todo acto homosexual es gravemente pecaminoso y que el hecho de ser gay constituye un desorden objetivo, razón por la cual se instruye que ningún hombre gay debe ser admitido al seminario, y que al igual, ningún hombre gay puede enseñar a quienes están en la formación sacerdotal o religiosa. Ante ello, le reconoce un tono más o menos suave al texto y en cierta forma lo relativiza al señalar que se trata de una nota congruente con la doctrina hasta ahora oficial y que se trata de una instrucción de corte administrativo emanado por una oficina de rango menor. Sin embargo, también tiene una nota suficientemente elogiosa y crítica al mismo tiempo: “tiene el mérito (la instrucción) de la claridad y la consistencia, aunque esté perfectamente equivocada en su evaluación empírica” (Alison, 2005).

Otro texto relativo a la conciencia gay fue escrito para la Cátedra Eusebio Francisco Kino SJ. Ahí se desarrolla la idea del amor de Dios no chantajista y la conciencia gay como un derecho a ser, de ahí la necesaria conclusión de que Dios otorga los mismos derechos a todos sus hijos e hijas, gracias a la libertad que se les ha dado, como reza el título del libro (Alison, 2008).

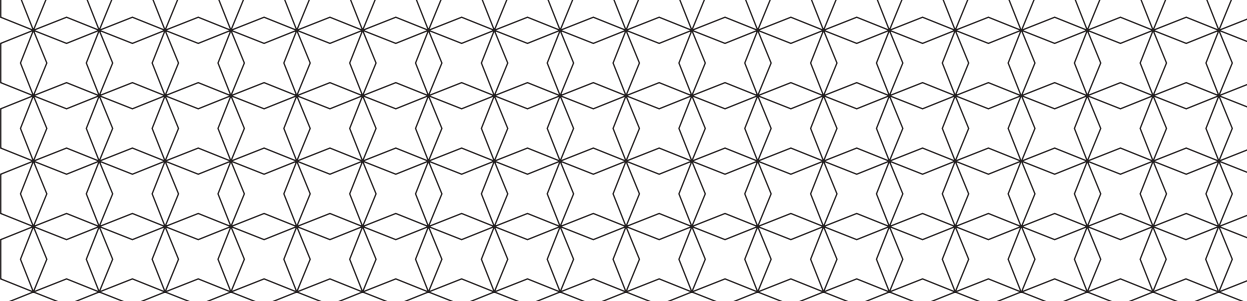
Conclusiones

James Alison no sólo es un brillante y audaz seguidor de la teoría mimética de René Girard, es, al mismo tiempo un erudito en Sagradas Escrituras. Con estas herramientas fundamentales ofrece datos de la mayor relevancia para la comprensión profunda de la vida cristiana con una fundada base bíblica. Es notable su habilidad para mostrar, de manera particular, el vínculo profundo que los autores del Nuevo Testamento establecieron con los textos del Antiguo Testamento, con lo cual se logra una visión nueva del mundo de las escrituras. A veces sus textos resultan densos para leer, para seguir la trama, pero una vez concluida la trama se tiene la sensación de haber llegado no sólo a un lugar firme, sino nuevo; pareciera que se trata de la difícil prueba de los idiomas, y en su caso el gran reto de pensar *en inglés* y escribir *en*

español. Sin embargo se trata, a todas luces, de un teólogo disidente, inglés, formado en América Latina, desde la vida religiosa dominicana, sacerdote, gay, al que vale la pena conocer y estudiar.

Bibliografía

- ALISON, J. (2008). *“Para la libertad nos ha liberado”*. *Acercamientos para desatar los nudos de la expiación y de la conciencia gay*. Guadalajara, México: Cátedra Eusebio Francisco Kino.
- _____. (2005). *Carta a mis amigos en respuesta a la Instrucción del Vaticano del 20.XI.05*. Recuperado el 14 de junio de 2014 de <http://www.jamesalison.co.uk/cas/>: <http://www.jamesalison.co.uk/texts/cas23.html>
- _____. (1994). *Conocer a Jesús. Cristología de la no-violencia*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- _____. (2007). *De la imposibilidad a la responsabilidad: apuntes para una pastoral católica gay*. Recuperado el 15 de junio de 2014, de La familia cristiana: <http://www.lafamiliacristiana.com.mx/vidapastoral/articulo.php?id=132>
- _____. (1999). *El retorno de Abel. Las huellas de la imaginación escatológica*. Barcelona: Herder.
- _____. (28 de agosto de 2012). Girard y las grietas del sentido chatarra: el paciente aliento de un pensamiento apocalíptico. *Ponencia para el Coloquio Internacional sobre Teoría Mimética y construcción social*. México.
- _____. (2011). La cuestión gay: una buena noticia para la Iglesia católica. *Conspiratio 11*.
- _____. (26 y 27 de octubre de 2006). Oráculos, profetas y moradores en el silencio: atisbos del “pati-divina” en la teología que nace. *Ponencia para el Primer Congreso Internacional de Estudiantes de Teología*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.



Raúl Vera, un obispo que reclama justicia humana

JUAN DIEGO ORTIZ ACOSTA

Introducción

En este trabajo damos cuenta de la trayectoria del obispo José Raúl Vera López, mejor conocido como Raúl Vera. Escribimos sobre él porque dentro de la Iglesia católica mexicana representa una línea pastoral comprometida con las causas sociales de los grupos más vulnerables de la sociedad. Podemos afirmar que representa la continuidad del trabajo teológico que desarrollaron obispos como Sergio Méndez Arceo, Samuel Ruiz, Arturo Lona, entre otros, a los cuales se les identificó en su momento con la teología de la liberación debido a su decidida participación en cuestiones sociales atendiendo a la gente más pobre y desprotegida.

Dentro de la jerarquía católica, Raúl Vera es uno de los pocos de ese rango que está presente en la cruda realidad de millones de mexicanos. Es un dominico que nació en Acámbaro, Guanajuato, en 1945. Se graduó como ingeniero químico por la UNAM en 1968, pero también estudió filosofía en México y teología en Bolonia, Italia (1968-1976). Fue consagrado obispo por el papa Juan Pablo II en 1988. Uno de los momentos más relevantes de su trayectoria como religioso fue cuando en 1995 fue nombrado obispo coadjunto en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, para trabajar junto a Samuel Ruiz. Este nombramiento fue polémico porque todo

mundo interpretó que la llegada de Raúl Vera a Chiapas tenía la intención de ir desplazando al tatic de su zona de influencia.

Sin embargo, todos conocemos la historia. Raúl Vera asumió el mismo compromiso que Samuel Ruiz de acompañar a los indígenas en sus causas, cuestión que terminó por enfadar al Vaticano y a la Conferencia del Episcopado Mexicano, por lo que finalmente lo resituaron en la diócesis de Saltillo, Coahuila. Desde este lugar ha emprendido acciones pastorales a favor de la gente excluida que sufre los abusos del poder, asunto que le valió el reconocimiento internacional para ser postulado en 2012 como candidato al Premio Nobel de la Paz. Mientras que un año antes recibió un premio por parte de la fundación Rafto, que tiene su sede en Noruega, por considerarlo un destacado defensor de los derechos humanos.

Algunos le llaman el obispo de los pobres, otros, el obispo en resistencia, mientras que para las autoridades eclesiales se trata simplemente de un obispo rebelde que se aleja de sus tareas evangélicas porque se involucra de más en las luchas sociales de migrantes, mineros, mujeres, homosexuales, indígenas, víctimas de la narcoviolenencia, entre otros. El académico y periodista Bernardo Barranco, se refiere a él de la siguiente manera:

Monseñor Vera es heredero y depositario de la legendaria generación latinoamericana de obispos, curas, clero religioso y monjas que siguieron el impulso renovador del Concilio Vaticano II. Es discípulo de un progresismo católico que tuvo alcances significativos en movimientos sociales en América Latina. Por ello, su desempeño contrasta con la limitada presencia y pequeñez de la mayor parte de los actuales prelados mexicanos (Barranco, 2014).

De este modo, en el universo jerárquico del clero mexicano, Raúl Vera es una voz disidente que se aleja de las ortodoxias doctrinales, para ejercer su ministerio de una manera distinta, comprometido con la justicia humana y más allá de los templos. Cuestiona el clericalismo prevaleciente al interior de la Iglesia católica y ejerce un trabajo pastoral acompañando a diversos sectores de la población. Sobre todo aquellos que son víctimas del sistema económico y político, pero también camina junto a aquellos que son violentados por la discriminación de la sociedad, tales como las personas homosexuales y lesbianas, asunto particular que ha despertado críticas por parte del Vaticano.

Una crítica al clericalismo

Raúl Vera ha tenido una postura cuestionadora en relación al poder de la Iglesia, particularmente al poder que ejercen desde diversas perspectivas los sacerdotes, obispos y cardenales. Él considera que el clero católico debe abandonar sus posiciones de privilegio y de relación con las élites económicas y políticas, y ha sido esta crítica la que lo tiene distante de las formas de ser de las eminencias y excelencias clericales. No olvidemos que en el lenguaje imperial que usa el catolicismo, lo correcto es llamar eminencia o excelencia a los obispos y cardenales. Pues Vera rechaza que las jerarquías vivan “modalidades del imperio romano” donde el papa termina por “volverse un emperador del mundo”, esto según lo expresado a Bernardo Barranco en el libro *El evangelio social del obispo Raúl Vera*, del cual extraemos las citas que a continuación se exponen.

En relación al clericalismo que vive la Iglesia católica, el titular de la diócesis de Saltillo indica que se trata de:

“la mentalidad, a veces predominante, de que somos una sociedad de excepción, intangibles, intocables, sin ser sujetos de juicio alguno... Que somos una sociedad perfecta... Entramos en un régimen de privilegios en el que creemos que tenemos derechos sobre los demás. Una casta apreciada y elevada, sobrevalorada por la sociedad... Se nos olvida el evangelio, que dice: ustedes no ejerzan la autoridad como se hace en el mundo, que aplasta y destruye” (Barranco, 2014: 202-203).

Así, con esas consideraciones en relación a los suyos, a los que considera que se alejan de los problemas de las sociedades y de la persona humana, para situarse en posiciones de privilegio y superioridad, los llama para que se conviertan al servicio de los demás, para que asuman su verdadera función que es trabajar a favor de la justicia humana. De este modo, Raúl Vera deja clara su posición de que el clericalismo, como una posición política y de poder que tiene el clero, no es lo más correcto para acompañar a las sociedades. Exige una “conversión” para dar paso a una Iglesia renovada que sea verdaderamente de servicio a favor de las causas humanas.

En este sentido, el obispo de Saltillo considera que dicha conversión es necesaria ante las precarias condiciones de vida de millones de personas

en México y en América Latina, las cuales necesitan un acompañamiento concreto, humano, cercano, y no sólo espiritual. Según su diagnóstico, la precarización de la vida se debe a que el “sistema neoliberal ha permitido la concentración de la riqueza en unas cuantas manos; privilegia a las élites que ostentan el poder económico y descuida a la gran mayoría de la población”. Es decir, según el propio Vera, no debe existir una iglesia de privilegios, una iglesia que es más poder que servicio, sino que la labor evangélica debe estar encaminada a atender a los pobres, a los excluidos, a los que sufren a causa del modelo capitalista que se ha globalizado.

Raúl Vera precisa que sus críticas al sistema y a esa forma de ser Iglesia alejada de las crueles situaciones inhumanas, no es una posición personal, sino que los cuestionamientos sobre los sistemas de explotación y los llamados a construir una Iglesia a favor de los más necesitados, proviene de los documentos del propio Concilio Vaticano II, los cuales fueron retomados y recreados para la realidad latinoamericana por la Iglesia del subcontinente. Por ello afirma que la teología latinoamericana “tiene mucha sensibilidad” hacia la cuestión social. Y ejemplifica, “en Aparecida, los obispos latinoamericanos aseguraban que si una persona está evangelizando en medio de una cultura de muerte, y no se esfuerza por remover los signos de muerte que hay ahí, que ni crea que anuncia el reino de la vida, pues lo que está propiciando es el reino de la muerte”.

De esta forma, el obispo Vera se siente identificado con la teología latinoamericana que ha sido concebida desde los años sesenta y a la que el Vaticano y las conferencias episcopales le han dado la espalda. Prefiere hablar de la teología latinoamericana que de teología de la liberación, aunque en términos de contenidos es lo mismo, y en eso no repara, en el significado social de esas grandes reflexiones que se dieron por toda América Latina y que configuraron una corriente teológica dentro del catolicismo del subcontinente. Expresión que luego se convirtió en un movimiento sociorreligioso que transformó a cientos de sacerdotes, obispos y laicos en la perspectiva del compromiso social hacia los pobres.

Vera reitera, en el libro antes referido de Bernardo Barranco, que su trabajo pastoral proviene de la teología latinoamericana que formularon los obispos y las conferencias episcopales, y que, por consiguiente, no está actuando fuera de sus causas ni que sus críticas contra el clericalismo estén fuera de lugar. Al hablar de esta teología de América Latina y de sus autores, dice:

Nos marcan una luz, nos marcan un horizonte: liberar al ser humano de todas las esclavitudes y ataduras que los intereses mezquinos del mundo arrojan sobre él. Es la mujer y el hombre el objeto principal de mi ministerio episcopal; es el ser humano con todas sus potencialidades que posee como imagen de Dios que es. Pero no puedo ver al ser humano como un individuo aislado; siempre lo tengo que ver en el contexto de su pertenencia a toda la familia humana con la que construye su historia desde su familia particular, en comunión con quienes forman parte de su vida, pero también de su ciudad y de su nación (Barranco, 2014: 180).

Así, sus críticas y su actuar como obispo se ven cobijados por los documentos posconciliares que produjo la Iglesia latinoamericana. Se defiende y señala que él no está actuando fuera de los cánones de la Iglesia, que, por el contrario, son otros (obispos y cardenales), los que sí se han alejado de esa teología de compromiso ya que han llevado una ejercicio pastoral cómodo sin empolvarse los zapatos y sin sufrir acosos por parte del poder. Y es a esos otros a los que llama a convertirse para asumir los desafíos del mundo globalizado que ha dejado una mayor desigualdad social y explotación del planeta.

Como partidario de la teología latinoamericana, indica que a 50 años del Concilio Vaticano II, la Iglesia de América Latina ha aportado una reflexión teológica sobre la condición humana y su relación con la justicia social:

La reflexión latinoamericana ha aportado una crítica muy luminosa sobre el origen de este desbalance mundial que está produciendo un sufrimiento terrible, una esclavitud moderna y una crueldad hacia seres humanos, que está cometiendo pecados muy graves contra la dignidad humana. Aquí se desvanece el concepto de persona... Se tiene que respetar más la teología latinoamericana cuando habla acerca de la evangelización de la realidad y, sobre todo, de una evangelización de la persona para convertirla en sujeto (Barranco, 2014: 207).

Con todo lo anterior, Vera está dándole vigencia a esa teología latinoamericana, rescatando su valor conceptual y práxico, y se posiciona en ella para actuar sin tener que subvertir el orden establecido en la Iglesia. Hace lo que hacía el propio Samuel Ruiz, que, cobijado en los documentos de las conferencias episcopales de América Latina, intervenía en la realidad señalando que sólo actuaba en consecuencia, que seguía lo discutido

y acordado en esas grandes reuniones de reflexión teológica que buscaban inculturar los documentos emanados del Concilio Vaticano II. Samuel Ruiz lo hizo a partir de la teología india, mientras Vera lo está haciendo a partir de esa teología que rescata el valor de la persona humana y promueve un humanismo solidario a favor de las víctimas del actual sistema de opresión. Desde ahí evangeliza y participa activamente en una diversidad de procesos sociales, tales como el de los mineros, los indígenas, los trabajadores, las víctimas del narcotráfico, los migrantes y los homosexuales.

Defensor de la comunidad gay

Podríamos afirmar que las críticas de Raúl Vera hacia el clero tradicional, así como su propio compromiso pastoral a favor de los derechos humanos, han sido hasta cierto modo toleradas por la jerarquía mexicana y el Vaticano. Sus cuestionamientos, sus discursos y sus actos sí incomodan al episcopado mexicano y a ciertos sectores católicos, sin embargo, ello no ha sido motivo de sanciones hacia el obispo de Saltillo. Sin embargo, lo que sí ha escandalizado al clero del país y a Roma es su decidido compromiso hacia la comunidad gay.

Raúl Vera creó en su diócesis un equipo pastoral conocido como San Elredo, en el que participan lesbianas y homosexuales. Según un comunicado de la diócesis de Saltillo, “la comunidad San Elredo fue creada en el 2002 para acompañar pastoralmente a jóvenes integrantes del colectivo de diversidad sexual buscando la promoción de la dignidad y defensa de los derechos humanos de esa comunidad, buscando su integración plena a la sociedad y a la Iglesia”. Esto significa que la comunidad gay es considerada como sujeto de acción pastoral por parte de la Iglesia católica en Saltillo, cuestión que ha sido polemizada por el episcopado mexicano y por el propio Vaticano. Y ha sido a causa de esas presiones que hoy dicha comunidad se ha convertido en una asociación civil que trabaja independiente de la diócesis pero acompañada por sacerdotes y laicos.

El obispo Vera indica que la Iglesia debe “desterrar” los prejuicios en relación con los homosexuales, comprender que se trata de personas humanas que tienen dignidad como cualquier otra, que la orientación sexual no debe ser motivo de intolerancia y menos de exclusión o violación a sus

derechos humanos. Vera explica que no es el único obispo en el mundo que realiza una pastoral de este tipo:

Existe una pastoral gay en Estados Unidos; muchas diócesis en el mundo tienen pastoral gay, como en Colombia y en Brasil. Existe una misa para homosexuales que hace el arzobispo emérito primado de Inglaterra, en Londres, cada domingo... Nosotros tenemos acciones públicas y eso fue lo que descuadró las conciencias católicas conservadoras, que se quejaron... luego vinieron los ataques (Barranco, 2014: 168).

En la diócesis de Saltillo, según el propio Vera, se han realizado misas mensuales con la comunidad lésbico-gay, se han organizado conferencias y retiros espirituales, así como el bautizo de una bebé de una pareja lesbiana. Esto sucedió a mediados del 2014 en la ciudad de Monclova, Coahuila, México, y constituyó el primer bautizo de este tipo en nuestro país y el segundo en el mundo. Este segundo bautizo tuvo lugar en Argentina, también en 2014, y la madrina fue Cristina Kirchner, actual presidenta de ese país.

El bautizo de la pareja mexicana corrió a cargo del obispo Vera, quien afirma que en su diócesis “al menos hemos logrado poner las bases de una cultura de respeto a la dignidad de las personas homosexuales, bisexuales, transexuales, y demás diversidad”. Desde luego que el acto desató críticas en la comunidad católica conservadora y en el episcopado mexicano. Antes del bautizo, Raúl Vera ya había sido citado por el Vaticano por su trabajo anterior con la comunidad lésbico-gay.

De acuerdo con Bernardo Barranco, Vera estuvo en Roma en 2011, donde sostuvo entrevistas con Marc Oullet, prefecto de la Congregación para los Obispos, y con William Levada, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, los cuales le pidieron que definiera cuáles eran sus posturas teológicas en relación a la defensa de la vida desde la concepción hasta la muerte natural y del matrimonio homosexual. Es decir, el alto clero romano quiso escuchar de viva voz los planteamientos del obispo, para saber si se estaba alejando de la doctrina católica. Según el propio Vera, sus argumentos no convencieron a los guardianes de la fe, sin embargo, al margen de las diferencias sigue acompañamiento a la comunidad gay, mostrando cierta autonomía con respecto a las autoridades episcopales y vaticanas, como fue el hecho del bautismo de la hija de la pareja lésbica.

De la deshumanización a la humanización de Dios

Guardando las debidas distancias entre la teología latinoamericana que profesa Vera y la teología de la humanización de Dios, del teólogo José María Castillo, podemos decir que el obispo de Saltillo trabaja a favor de la humanización de la sociedad y de la gente como la vía más certera para combatir la deshumanización del mundo. Es decir, Raúl Vera considera que la sociedad actual vive un proceso de deshumanización que trastoca los derechos humanos de miles de personas, y por ello, actúa y predica a favor de la dignidad humana de todo aquel que es víctima del fenómeno deshumanizante, sin importar que sea gay, indígena o cualquier otro estereotipo discriminador.

A partir de lo anterior, podemos inferir que Vera considera que el compromiso primero de ser cristiano es ser solidario con los que sufren, que ese encuentro con el otro es el acto primero en la búsqueda de lo divino. Que así como es importante orar, también lo es actuar, siendo sensible ante los problemas de los demás. En otras palabras, podríamos considerar que el “obispo de los pobres” no asume una religiosidad al margen de las realidades humanas, es más, podemos aseverar, a partir de sus hechos, que no concibe la religiosidad ni la teología distanciada de las cuestiones humanas.

Por el contrario, nos da a entender que las religiones, pero en particular el catolicismo, debe encarnarse en la cruda realidad del mundo, así como lo hizo Jesús de Nazareth, que con sus actos se mantuvo muy cercano de la gente pobre y excluida. Por tanto, Vera recupera esa idea de que Jesús como hijo de Dios se encarnó, se humanizó, y que ahí reside el valor del mensaje divino. Entonces, lo relevante del catolicismo no está en lo clerical, ni en las iglesias, ni en los rituales, sino fundamentalmente en lo humano.

Y aquí el encuentro con la teología de José María Castillo, quien afirma que a partir del misterio de la Encarnación, lo divino y lo humano se fundieron en la persona de Jesús:

Nuestro itinerario de encuentro con Dios, el Dios encarnado en Jesús, no es el itinerario de la divinización, sino el incesante logro de la mejor y la más entrañable humanización. A fin de cuentas, eso y nada más que eso, es lo que hizo el propio Dios para encontrarse con nosotros. Decir que Dios se encarnó es lo mismo que decir que Dios se humanizó. El punto de sutura y encuentro,

entre lo divino y lo humano, no fue lo divino, sino lo humano. De forma que en lo humano es donde encontramos lo divino (Castillo, 2009: 195).

Para Castillo, teólogo jesuita y español muy cercano a la teología de la liberación, la humanización de Dios en Jesús representa una lucha constante por superar la deshumanización de las personas y la sociedad. Castillo afirma que la condición humana también tiene esa carga de deshumanización que es preciso trascender. Y plantea como desafío que todos debemos superar como humanos nuestra deshumanización intrínseca, y que en este sentido, Jesús es un testimonio de esas posibilidades.

Señala que en los evangelios aparece con toda claridad que Jesús tuvo una enorme “preocupación por el cuidado de la vida en nuestra condición carnal humana; su interés por mejorar las relaciones humanas; y su respeto a la libertad”. Y es ahí donde radica la relevancia de su humanización para enfrentar los procesos deshumanizantes. “Lo que Jesús dejó claro es que a Dios lo encontramos, primordialmente y ante todo, no por el camino de la perfección, ni por el de la santificación, ni tampoco por el de la espiritualización, sino sobre todo por el camino de la humanización.”

De esta manera, Castillo dice no estar especulando, sino que eso está claro en los evangelios, que ésas son las enseñanzas de Jesús, pero que hoy la Iglesia ha aplicado otra hermenéutica en la interpretación de esos hechos. Por lo que el catolicismo pone el acento en una visión clerical del cristianismo, como si la Iglesia fuera el centro y no las enseñanzas y testimonios de ese Jesús encarnado y humano que nació, vivió, predicó y actuó entre los pobres, no con las élites ni grupos de poder.

Al respecto, la teología latinoamericana que predica y práctica Raúl Vera tiene una analogía con la teología de José María Castillo, en el sentido de que el obispo mexicano da testimonios múltiples de una preocupación por lo humano como posibilidad de superar la deshumanización del mundo que le ha tocado vivir. Su religiosidad está marcada por un profundo espíritu de servicio hacia los demás, convencido de que el acceso a Dios pasa primero por el filtro de la humanización, lugar hermenéutico de la acción pastoral.

El “obispo en resistencia” encarna el verdadero espíritu cristiano toda vez que está abierto a todas las posibilidades de forjar sujetos sociales que contravengan los procesos deshumanizadores de la sociedad. Su trabajo con mineros, con migrantes, con indígenas, con mujeres, con trabajadores, con

homosexuales, con lesbianas, es un vivo ejemplo de su apertura a los más olvidados. Es un testimonio de sensibilidad a lo humano y no a lo material; es un compromiso con Dios y no tanto con su Iglesia. Por eso puede ser considerado un activo sociorreligioso en el campo del catolicismo, pero un activo que juega a favor de la humanización y los derechos humanos. Un activo que se distingue por su humanismo con respecto a sus colegas del episcopado y de los arzobispados del país.

Conclusiones

Nos encontramos ante un personaje que representa con sobrada capacidad y compasión, una línea teológica y pastoral que nos viene de la teología de la liberación, o como él dice, de la teología latinoamericana. Con ello, da fe que dicha teología social es vigente y que no ha muerto. Con dignidad representa la continuidad de un Sergio Méndez Arceo, de un Samuel Ruiz o un Arturo Lona, en el caso mexicano. Pero también representa esa misma corriente teológica a nivel de América Latina, donde a su vez podemos encontrar a destacados actores que a su vez encarnan los documentos posconciliares y episcopales que le dieron auge a ese compromiso liberador a favor de los pobres y excluidos de las sociedades.

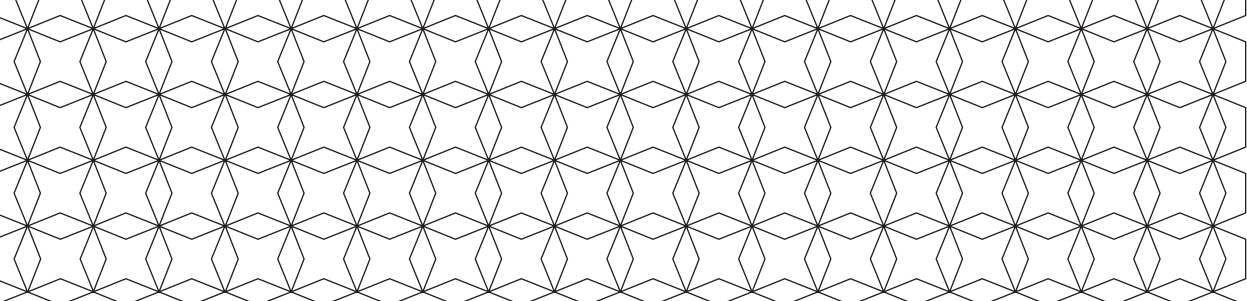
Su actuar y predicar representan un gran motivo para que se siga discutiendo la teología católica y se termine por reconocer la pluralidad interna en ese campo. Pero también su praxis es un ejemplo para que la sociedad busque y construya otras formas de convivencia donde se dé paso a la superación de la desigualdad, la exclusión y la violencia. En pocas palabras, Raúl Vera inspira y despierta esperanzas, aún cuando en el terreno jerárquico es considerado un disidente y heterodoxo de la fe católica.

Por otra parte, este obispo también podría ser considerado ejemplar de acuerdo con lo que establece la doctrina social católica. En dicha doctrina se definen los compromisos que debe asumir todo cristiano en relación con sus semejantes y la sociedad a la que pertenece, entre ellos, la defensa de los derechos humanos (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2004). Sin duda, Vera cumple al pie de la letra esos mandatos y da testimonio cotidiano de su amor hacia los demás, da fe de su solidaridad con los oprimidos y se baja de su pedestal para estar con los más necesitados. Aprovecha su influencia

religiosa y social para acompañar las causas de los más afectados por el sistema político y económico, más no para concentrar poder individual o para su Iglesia. En pocas palabras, es congruente como cristiano y difiere de las posiciones del clero en cuanto a sostener un discurso tradicional y ortodoxo. Es un obispo que reclama justicia humana y que disiente de los suyos.

Bibliografía

- BARRANCO, BERNANDO (2014). *El evangelio social del obispo Raúl Vera. Conversaciones con Bernardo Barranco*. México, D.F.: Grijalbo.
- BARRANCO, BERNANDO (2014). El evangelio social de Raúl Vera. *La Jornada*, sección Opinión.
- CASTILLO, JOSÉ MARÍA (2009). *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*. Madrid: Editorial Trotta.
- DIÓCESIS DE SALTILLO, FRAY RAÚL VERA LÓPEZ, O. P. OBISPO DE LA DIÓCESIS DE SALTILLO. [HTTP://WWW.DIOCESISDESALTILLO.ORG.MX/INDEX.PHP?OPTION=COM_CONTENT&VIEW=ARTICLE&ID=87:fray-raul-vera-lopez&catid=47:historia-de-la-diocesis-de-saltillo&Itemid=148](http://www.diocesisdesaltillo.org.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=87:fray-raul-vera-lopez&catid=47:historia-de-la-diocesis-de-saltillo&Itemid=148)
- ESTRADA, JAVIER (2011). *El Vaticano pide al obispo de Saltillo aclarar su postura sobre los gays*. En CNN México, <http://mexico.cnn.com/nacional/2011/09/12/el-vaticano-pide-al-obispo-de-saltillo-aclarar-su-postura-sobre-los-gays>
- EXATEC EUROPA (2012). *Raul Vera, candidato al premio Nobel de la Paz, según televisora noruega*, <http://exatec-europa.over-blog.com/article-raul-vera-candidato-al-premio-nobel-de-la-paz-segun-televisora-noruega-111152833.html>
- PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ (2004). *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. México: Ediciones CEM/Conferencia del Episcopado Mexicano.
- RODRÍGUEZ, SERGIO (2014). *Obispo Raúl Vera bautiza a bebé de pareja gay en Monclova*. En Zócalo Saltillo, <http://www.zocalo.com.mx/seccion/articulo/bautizan-a-hija-de-pareja-del-mismo-sexo-en-monclova-1401069834>



Leonardo Boff o la disensión evangélica latinoamericana

PABLO BETANCOURT CASTRO

Introducción

Escribir sobre el teólogo brasileño Leonardo Boff, o la disensión evangélica latinoamericana, ha sido un ejercicio reconfortante. Si confortar es dar vigor, espíritu y fuerza, además de animar, alentar y consolar al afligido, reconfortar es proporcionar lo doble. Ha sido reconfortante, porque me ha dado la oportunidad de leer una vez más la amplia bibliografía escrita por nuestro hermano durante el largo periodo en que disintió, o que fue juzgado como tal, de la teología ortodoxa católica europea.

Aunque su formación en universidades europeas podría hacer suponer que reforzaría el sistema teológico-pastoral colonialista que imperaba en América Latina a principios de la segunda mitad del siglo xx, el haberse sentado en la banca del pueblo suscitó que su disensión fuera conducida por la vida misma del pueblo latinoamericano. En este sentido, se alineó a la más auténtica tradición profética, que busca la justicia social en congruencia con la fe en Yahveh, el Dios Justo y Santo, y cuyo principal representante es el profeta Amós.

Para desarrollar el presente ensayo, voy a tratar de describir cada una de las tres palabras claves: disensión, evangélica y latinoamericana, e ir presentando la manera de cómo Leonardo fue haciendo propio y asumiendo

el significado de cada palabra. Boff, pues, disintió a ciencia y conciencia, se dejó llevar por el Evangelio que profesó como forma de vida y luchó por el Reino de la Justicia y de la Santidad, y radicó su quehacer teológico-pastoral entre los pobres de la tierra latinoamericana.

Disensión

Disentir es mucho más que un verbo, cuyo significado '*no ajustarse al sentir o parecer de alguien*' pertenece al Diccionario de la Real Academia Española. Para nosotros, quienes somos y estamos en la vida cotidiana del pueblo-pueblo, disentir es sobre todo una actitud y una opción de vida. A lo largo de la historia, ha habido muchas mujeres y muchos hombres que han hecho de la disensión una forma de vida y han propiciado el avance, el cambio o la revolución en el *statu quo* que les correspondió vivir. Disentir, en este sentido, es, pues, algo positivo, la fuerza que dinamiza el crecimiento del ser humano y de la sociedad, la construcción de la historia. La disensión, como acto humano, compromete a todo el ser: desde las llamadas potencias del alma, según el lenguaje de los escolásticos, hasta las circunstancias antropológicas reconocidas actualmente.

Quien se atreve a disentir se arriesga a poner en juego toda su voluntad, mediante el empleo de su plena libertad, esa capacidad que tiene el ser humano de decidir por sí mismo su ser y su quehacer. Aunque el disensor (permítaseme inaugurar esta palabra en nuestro lenguaje coloquial) encuentre aquí el mayor grado de rechazos y reprensiones por parte de quienes sustenten el poder de decisión dentro de su grupo humano. Disentir exige un acto de inteligencia superior, pues es necesario poseer el suficiente coeficiente intelectual para entender, analizar, profundizar de manera sutil, entresacar las causas y consecuencias, además de transmitir en lenguaje popular los fenómenos humanos vistos y estudiados, a fin de provocar el cambio mediante la concientización popular y dirigiéndose hacia una vida mejor tanto a nivel personal como social.

La disensión implica también traer a la memoria personal y colectiva los hechos significativos de la historia. Éste es quizás el mayor peligro que enfrenta actualmente el disensor, pues hemos perdido en gran parte la memoria, sobre todo a nivel colectivo. Ya sabemos que quien no conoce o

no recuerda la historia, está condenado a repetirla. Así, no saldremos del círculo vicioso en que nos encontramos y queremos romper, para avanzar como en espiral.

Se disiente desde la circunstancia económica, sobre todo a partir del modelo capitalista o liberal o neoliberal o cualquier otro que haya roto el destino universal de los bienes. El disensor es alguien que ha sufrido en carne propia y ha compartido con su pueblo la desigualdad económica. Por eso busca descifrar el enigma secular de por qué pocos tienen mucho y muchos tienen poco. Hay quienes han tomado éste como su punto de partida.

Disentir tiene una connotación eminentemente política y social. Quien disiente lo hace no para sí ni en su entorno privado, lo realiza en la vida comunitaria, popular, incidiendo de esta manera y directamente en los ámbitos político y social. Es por eso que también aquí se encuentran las mayores fuerzas controladoras y represivas, pues los últimos interesados en que se produzca una revolución son quienes detentan el poder.

La disensión abarca asimismo los aspectos culturales y religiosos. Son los valores y la fe religiosa, cualquiera que ésta sea, los que le dan al pueblo-pueblo la fuerza de resistencia y de superación. Esto es lo que produce, en el ámbito judeo-cristiano, el profetismo, es decir, las mujeres y los hombres que alzan su voz para convocar al pueblo hacia el cambio y a la rectificación socio-religiosa, para acomodarla a la voluntad divina, que no es otra cosa sino el bien común.

Es en todos estos aspectos antropológicos, personales y sociales, que Leonardo Boff finca su opción de vida y su quehacer teológico, por lo que ha sido declarado heterodoxo o no apegado estrictamente a la ortodoxia. Leyendo algunos de sus muchos escritos, encontramos desde el inicio, y como una constante o hilo conductor de su disensión, el factor económico. Haber sido nieto de migrantes italianos hacia Brasil a finales del siglo XIX, crecido en un naciente asentamiento humano, con todas las circunstancias que eso implica, y estudiado bajo el patrocinio del Pobre de Asís, son los hechos que fueron forjando en Leonardo al futuro disensor. Habiéndose sentado, así, en la banca del pueblo, pudo acceder al doctorado.

Una vez ya adulto y doctor en las ciencias filosóficas y teológicas, fue abriendo su perspectiva analítica y su compromiso sociocultural con su pueblo brasileño y latinoamericano. Comenzó así a dar tierra y agua a la recién engendrada y germinada forma de reflexionar la fe y hacer teolo-

gía, la que fue bautizada, hecha cristiana, con el nombre de *Teología de la Liberación* (1971), cuyo padre es el peruano Gustavo Gutiérrez Merino (Gutiérrez, 2005).

Inicialmente, dado el momento histórico por el que pasaba el subcontinente latinoamericano, cayó de pie en el campo popular y se fue expandiendo a lo largo y a lo ancho de la subcultura o del submundo de la pobreza, logrando concientizar y organizar al pueblo-pueblo en la defensa de sus derechos. Al llegar a este punto de cambio social, los jerarcas políticos y religiosos comenzaron a desacreditar la mencionada reflexión teológica y su incidencia o práctica pastoral, declarándola disidente y heterodoxa. La cuestión no quedó en sólo declaraciones, también hubo difamaciones, persecuciones, represiones y hasta condenas judiciales o extrajudiciales. Tal fue el caso de Leonardo, quien, luego de publicar su libro *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante* (1981), fue invitado a comparecer ante el Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe con el fin de que diera razón de la ortodoxia de sus posiciones teológicas. El resultado fue que se le “solicitó” un año de *obsequioso silencio*.

Cumplido el tiempo, Leonardo continuó su labor teológica, la que ya era reconocida también como profética, no sólo en el ámbito católico tercermundista, sino también en los círculos teológicos de las demás iglesias cristianas. Hasta que llegó el momento en que la jerarquía se impuso y Leonardo tomó la decisión de cambiar de trinchera sin abandonar la lucha.

Evangélica

El Evangelio ha significado para muchas y muchos creyentes en Jesús, llamado Cristo, una forma de vida. Este hombre de Nazaret, de quien se esperaba que Él fuera el liberador de Israel (Lc. 24, 21), ha sido colocado en la lista de los grandes disensores, profetas, revolucionarios que ha producido el género humano a lo largo de la historia. Es el Evangelio, esa parte de la Biblia judeo-cristiana que se conoce como el Nuevo Testamento y que se encuentra compilada en los cuatro primeros libros.

De entre ellos, a manera de botón de muestra, podemos referirnos a algunos textos que nos enseñan el camino que anduvo Jesús para disentir del *statu quo* de su tiempo y de su sociedad. Hay una serie muy clara, casi

al principio del Evangelio que escribió Mateo, en la que Jesús repite con frecuencia la frase: “*Han oído que se dijo... pero yo les digo*”, cuyo contenido va desde el respeto a la vida y a la honra a los demás hasta la convivencia familiar y social. Significaba romper esquemas jurídicos, morales y sociales que desequilibraban la equidad querida por Dios para cada ser humano.

Otro ejemplo de disensión evangélica es el puesto por el evangelista Mateo en el capítulo 23 de su libro. Ahí, una de las palabras que más se repite es ‘*hipócritas*’, y Jesús califica así a los escribas y fariseos, es decir, al grupo de personas que detentaban el poder jurídico-religioso ante el pueblo-pueblo. Eran hipócritas, porque cargaban al pueblo con fardos muy pesados y ellos no colaboraban en nada, descuidando así la justicia, la misericordia y la fe.

Tales palabras, pero sobre todo su actitud, su ayuda, su cercanía y su servicio al pueblo pobre, fueron motivos para que Jesús fuera declarado como causa de disensión. Así lo atestigua Juan, otro evangelista, en los capítulos 7, 9 y 10 del Evangelio que se le atribuye a él. El capítulo 7 inicia con dos indicaciones a las que se ven sometidos los disensores: la persecución a muerte y el pasar de incógnito; se pone como causa de disensión la confrontación con los estudiosos de la ley mosaica y la frustración de las autoridades por no poder aprehenderlo. En el capítulo 9, la causa de disensión es el hecho de haber facilitado a un hombre valerse por sí mismo al restaurarle la vista. En el capítulo 10, el motivo de disensión es la denuncia a las autoridades por no haber conducido al pueblo en la equidad y, como consecuencia, Jesús es desacreditado, declarándolo endemoniado y loco.

El discípulo de Jesús que más contribuyó a difundir su persona y su doctrina en el Imperio Romano del siglo primero de nuestra era, Pablo de Tarso, fue también él un hombre que propició la disensión en todos los niveles. Incluso tuvo el valor de reprender públicamente a quien en aquel entonces detentaba la autoridad dentro de la naciente Iglesia. Es más, el hecho de que hubiera quienes disintieran era un signo de que había gente virtuosa entre los cristianos (cf. 1 Cor. 11, 19). Tal forma de ser y de vivir llevó a Pablo a ser juzgado por todas las instancias habidas en Jerusalén y Roma y ser condenado a muerte.

El hombre medieval que ha sido considerado como *alter Christus* o quien ha encarnado más plenamente el Evangelio, Francisco de Asís, asumió para sí y para sus seguidores como forma de vida *guardar el santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo*. De esta manera, él mismo provocó

una gran disensión en la Asís de principios del siglo XIII al arrastrar tras de sí a mujeres y hombres nobles y convertirlos en menores, para ponerlos al servicio de los pobres.

Permítase narrar sólo dos hechos que nos muestran cómo Francisco de Asís disintió evangélicamente de las autoridades eclesiásticas de su tiempo. Cuando Francisco quiso dedicar su vida a lo divino, el obispo de Asís, Guido, le reconvino que se adhiriera a un grupo ya reconocido por la autoridad de la Iglesia; pero él no aceptó bajo el argumento de que Dios lo llamaba a otro estilo de vida. Años después, cuando el papado había convocado a la cristiandad europea para la quinta cruzada, Francisco hizo la propuesta de restablecer la paz mediante el diálogo y la convivencia fraterna, marchando él mismo a conferenciar con el sultán Melek-el-kamel (Guerra, 2003).

Casi 800 años después, en el Brasil de mediados del siglo XX, el joven Genésio Darsi Boff, fascinado por la forma de vida franciscana, asumió para sí y profesó vivir según el Evangelio, cambiando su nombre, según la costumbre, por el de Leonardo. Con esta nueva identidad, acudió a las universidades del Viejo Mundo, a fin de ser laureado como doctor y poder regresar a su pueblo, para compartir con él lo aprendido y juntos superar la situación de opresión e injusticia institucional a la que estaba sometido no sólo el pueblo brasileiro, sino la mayoría de las naciones latinoamericanas.

De esta forma, el retorno a la patria brasileña le produjo una convulsión existencial. Los millones de conciudadanos sometidos a la más extrema pobreza y opresión lo invitaban a reformular sus conceptos teológicos aprendidos en Europa. Poco a poco, y volviéndose a sentar en la banca del pueblo, comprendió que ahora la teología tenía que partir de *Jesucristo Liberador* (1971) y pasar por una *Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia* (1977) que hiciera ver una *Iglesia: carisma y poder* (1981), pues se hacía *Teología desde el lugar del pobre* (1984) y luego de *Quinientos años de evangelización: de la conquista espiritual a la liberación integral* (1992), rezando cotidianamente el *Padrenuestro: la oración de la liberación integral* (1979), proponiendo un método de *Cómo hacer teología de la liberación* (1986) y defendiendo la *Misión eclesial del teólogo* (1991), a fin de llegar a la *Nueva evangelización: perspectiva de los oprimidos* (1990) y siempre bajo la guía y protección de *Francisco de Asís: ternura y vigor* (1981).

Como ya hemos dicho antes, el que disiente corre el riesgo o la suerte de los profetas y tarde o temprano será sentado en el banquillo de los acusados

y, por consiguiente, condenado a la muerte, al exilio, al silencio, o a cualquier otra pena expiatoria. En el caso de Leonardo, la primera pena fue el famoso *obsequioso silencio*; luego, cuando el exilio estaba a la puerta, tomó la decisión de continuar la lucha liberadora desde la trinchera franciscana laical.

Latinoamericana

América Latina ha sido, pues, la tierra en que fue sembrada, germinó, creció y dio frutos la disensión evangélica latinoamericana, misma que se expandió por el universo mundo. Fue aquí donde surgieron las mujeres y los hombres que, haciendo una opción de vida y asumiendo una peculiar actitud liberadora, regaron con el sudor de su frente, mediante el ejercicio digital, y algunos con su sangre, la semilla puesta por Gustavo Gutiérrez.

¿Por qué Latinoamérica fue el terreno propicio para el surgimiento de la Teología de la Liberación o de la disensión evangélica? Trataré de dar una respuesta sintética a partir de tres aspectos: económico, político y religioso popular. Durante las décadas de los sesenta y setenta del siglo pasado, se hizo común clasificar a la humanidad en primer mundo, segundo mundo y tercer mundo. Este último estaba integrado por todos los países y pueblos que vivían en una situación de pobreza extrema y cotidiana; también se les llamaba países subdesarrollados o, más elegantemente, en vías de desarrollo. Latinoamérica, por supuesto, formaba parte del tercer mundo, del mundo de los pobres, de los oprimidos, de los explotados. La señal más evidente de ello era, por ejemplo, el surgimiento de las favelas brasileñas, los espacios donde millones de seres humanos luchaban por sobrevivir. Lugares comunes para Leonardo y sus colegas que buscaban llevar a sus habitantes el mensaje de la liberación evangélica.

Políticamente, para las mismas fechas, un gran número de naciones de América Latina vivían sometidas a regímenes dictatoriales y militares, quienes habían implantado la doctrina y la práctica de la llamada seguridad nacional. Las consecuencias más graves: desapariciones, exilios, persecuciones, represiones, etc., eran sufridas por aquellas personas que se atrevían a disentir de la forma de gobierno. En consecuencia, Leonardo y demás teólogos y pastores de la liberación fueron asediados y amenazados constantemente por propiciar la liberación popular.

En el campo religioso popular, se comenzó una efervescencia liberadora a partir de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín, Colombia, 1968). Fueron, pues, los mismos obispos quienes anunciaron y evidenciaron una nueva época histórica para América Latina, la de la liberación. Los ya mencionados Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y otros colegas teólogos y teólogos latinoamericanos, por ejemplo, Elsa Tamez, Marcella Althaus-Reid, Frei Betto, Jon Sobrino, etc., asumieron dicho anuncio y con sus trabajos teológicos fueron construyendo la disensión evangélica latinoamericana.

En el caso concreto de Leonardo, él tuvo que regresar a sentarse en la banca del pueblo y desde ahí volver a redimensionar su saber teológico. Tomando en cuenta los pasos o el camino que, según él mismo, hay que recorrer para ser teólogo de la liberación y disentir evangélicamente, y que son: comunicación más o menos esporádica con el pueblo-pueblo, alternancia entre trabajo teórico y práctica pastoral, e inserción entre los pobres, podemos suponer o, mejor, afirmar que él anduvo indistintamente recorriendo cada una de las etapas y no sólo en Brasil, sino a lo largo y a lo ancho del continente latinoamericano.

Insertado lo encontramos en una de tantas favelas de Río de Janeiro, acompañando a un grupo de frailes estudiantes pertenecientes a su Provincia de la Inmaculada Concepción. Alternando sus quehaceres académico y ministerial, los vemos en Petrópolis durante la mayor parte de sus años franciscanos, tanto desde la casa de formación como de la casa editora presidida por él. Su esporádica comunicación la realizaba a través de los traslados a otros países del tercer, segundo o primer mundos, con motivo de conferencias, congresos, seminarios, simposios, etc., en los que participaba, aportando su ser franciscano latinoamericano y su saber teológico liberador.

Así, fue desarrollando su prolífica obra literaria y su productivo quehacer pastoral, ambos con la rúbrica de la Teología de la Liberación, la propuesta o, mejor dicho, la disensión evangélica latinoamericana. De esa época, además de los libros ya señalados anteriormente, podemos mencionar a manera de ejemplo: *La vida religiosa en el proceso de liberación* (1975), *Teología desde el cautiverio* (1976), *Gracia y liberación del hombre* (1976), *Pasión de Cristo-Pasión del mundo* (1977), *Viacrucis de la justicia* (1978), *Libertad y liberación* (1979).

En este momento, podemos recordar que 1979 fue un año muy significativo para la Iglesia en América Latina, pues a principios de ese año se

celebró en Puebla de los Ángeles (México) la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Para la preparación de dicha Conferencia, hubo un extenso trabajo en las comunidades eclesiales de base, que proporcionaron valiosos elementos a los obispos congregados, vía los ya reconocidos teólogos de la liberación. Ellos, en efecto, habían realizado una eficaz labor de puente entre las bases y la jerarquía. Se ha dicho con toda verdad que la III CELAM con su *opción preferencial por los pobres* dio el espaldarazo a la Teología de la Liberación.

A partir de entonces, el quehacer teológico-pastoral a favor de la liberación por parte de Boff encontró como su cauce natural y fue produciendo: *Liberar para la comunión y participación* (1980), *El caminar de la Iglesia con los oprimidos* (1980), *Cómo predicar hoy la cruz en una sociedad de crucificados* (1984), *Teología a la escucha del pueblo* (1984), *Teología de la liberación en el debate actual* (1985). Como ya se dijo anteriormente, entre 1985 y 1986, le fue impuesto a Leonardo un *obsequioso silencio*, que consistió en no enseñar, no predicar, no publicar ni tener actividad pública alguna. Fiel a su adhesión a la Iglesia, se retiró a la vida conventual y allí cumplió su pena.

Una vez liberado, el disensor evangélico latinoamericano volvió a las andadas y continuó publicando: *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (1986), *Y la Iglesia se hizo pueblo* (1986), *Con la libertad del Evangelio* (1991), *América Latina: de la conquista a la nueva evangelización* (1992). Fue en este año en que se cerró el cerco contra Leonardo y ante la inminencia de una nueva pena, ahora el exilio, decidió cambiar de trinchera para continuar en la lucha.

Desde mi perspectiva personal, Leonardo ha continuado siendo franciscano: un hermano menor con los menores, en medio de los menores y sirviendo a los menores. Lo que lo hace ser un paradigma de la disensión evangélica latinoamericana.

Conclusiones

Al concluir este ensayo sobre Fr. Leonardo Boff, OFM, o la disensión evangélica latinoamericana, descubro que ha sido un ejercicio restaurador, ya que el quehacer teológico-pastoral liberador ha seguido fermentando, desde el silencio y la clandestinidad, la masa latinoamericana. Ciertamente que

durante años se nos mantuvo al margen y tratando de que muriéramos por inanición; pero ahora vislumbramos un nuevo amanecer y una restauración, a partir de la luz que emana del Obispo de Roma, el Papa latinoamericano, Francisco.

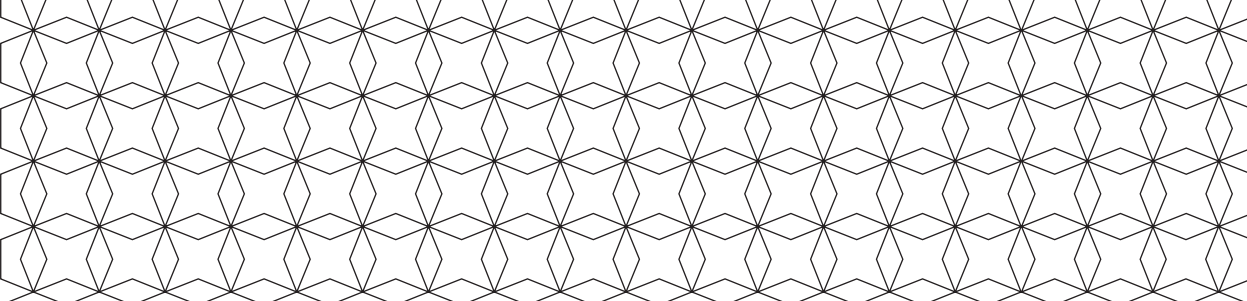
Hay voces en el sentido de que la Teología de la Liberación ha muerto y con ella la disensión evangélica latinoamericana. Puede ser que sea verdad, pero quienes tenemos fe sabemos y estamos seguros que, en un momento de la historia, se nos restaurará la vida y ésta de una manera plena. Seguiremos, pues, esperando el tercer día o muy probablemente ya estemos en la madrugada del mismo.

Si bien Leonardo Boff no se ha encontrado todavía con Francisco, obispo de Roma, el que Gustavo Gutiérrez ya haya sido recibido nuevamente en el Vaticano, abre la puerta y la esperanza a la que una vez fue considerada como disensión evangélica latinoamericana y que ahora desde acá sigamos aportando a la vida de nuestro pueblo-pueblo la justicia y la santidad propias del Reino anunciado por Jesús.

Bibliografía

- BOFF, L. (1975). *Teología desde el cautiverio*. Indo-American Press Service.
- _____ (1978). *Pasión de Cristo, pasión del mundo: el hecho, las interpretaciones, y el significado ayer y hoy*. Indo-American Press Service.
- _____ (1979). *La vida religiosa en el proceso de liberación: una experiencia desde la periferia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____ (1980). *Gracia y liberación del hombre*. Madrid: Cristiandad.
- _____ (1981). *La fe en la periferia del mundo: el caminar de la Iglesia con los oprimidos*. Santander: Sal Terrae.
- _____ (1982). *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Santander: Sal Terrae.
- _____ (1982). *San Francisco de Asís: ternura y vigor*. Santander: Sal Terrae.
- _____ (1984). *Teología a la escucha del pueblo*. Petrópolis: Vozes.
- _____ (1986). ... *Y la Iglesia se hizo pueblo: "Eclesiogénesis": la Iglesia que nace de la fe del pueblo*. Santander: Sal terrae.
- _____ (1986). *Eclesiogénesis: las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Santander: Sal Terrae.

- _____ (1986). *El Padre nuestro: la oración de la liberación integral*. Santander: Sal Terrae.
- _____ (1987). *¿Cómo predicar la Cruz hoy en una sociedad de crucificados?* Indo-American Press Service.
- _____ (1987). *La Trinidad, la sociedad y la liberación*. México: Ediciones Paulinas.
- _____ (1987). *Viacrucis de la justicia*. Claret.
- _____ (1988). *Hacer teología desde el lugar del pobre*. Santander: Sal Terrae.
- _____ (1991). *Con la libertad del evangelio*. Nueva Utopía.
- _____ (1991). *Magisterio o profecía: Misión eclesial del teólogo*. México: Ediciones Palabra.
- _____ (1991). *Nueva evangelización: perspectiva de los oprimidos*. Santander: Sal Terrae.
- _____ (1992). *Quinientos años de evangelización: de la conquista espiritual a la liberación{on integral*. Santander: Sal Terrae.
- _____ (S.F.). *JESUCRISTO LIBERADOR. ENSAYO DE CRISTOLOGÍA CRÍTICA PARA NUESTRO TIEMPO*. BILBAO: SAL TERRAE.
- BOFF, L., & BOFF, C. (1985). *Libertad y liberación*. Sígueme.
- BOFF, L., & LIBANIO, J. (1982). *Liberar para la comunión y participación*. CLAR.
- GUERRA, J. (2003). *San Francisco de Asís. Escritos, biografías y documentos de la época*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- GUTIÉRREZ, G. (2005). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.



Tatic Samuel Ruiz: Profeta de los indígenas

ADRIÁN MENESES DUARTE

Así hemos visto confirmada la palabra de los profetas, y ustedes hacen bien en prestar atención a ella, como a una lámpara que brilla en un lugar oscuro hasta que despunte el día y aparezca el lucero de la mañana (2Pe 1, 19).

Introducción

No se puede comprender a un personaje sin su contexto, que es el detonante de su pensamiento y acción. Ése fue el caso del obispo mexicano Samuel Ruiz García. En efecto, no podríamos hablar de su trabajo sin antes comprender la realidad social, cultural, política y económica en la que nació, creció y fue educado, cuestión que él mismo contrastó con la de los pueblos indígenas de Chiapas, entidad en la que fue nombrado obispo en 1959. El reconocimiento de las carencias de esas masas de empobrecidos lo llevó a denunciar las injusticias en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, hasta su muerte en 2011, dejando tras de sí una amplia labor en la defensa de los pueblos originarios. En este trabajo se da cuenta de la trayectoria pastoral y las posiciones teológicas que sostuvo Samuel Ruiz, lo que le valió innumerables críticas de los sectores de poder y del propio episcopado mexicano.

Raíces de *Tatic*

Samuel Ruiz García (*tatic*, padre en lengua tzotzil) nació en la ciudad de Irapuato, Guanajuato, en 1924, región que estuvo marcada por la protestas radicales que pretendieron desconocer la Constitución de 1917, lo que dio origen a la Guerra Cristera (que fue un conflicto armado que se prolongó desde 1926 hasta 1929), entre el gobierno de Plutarco Elías Calles y milicias de laicos, presbíteros y religiosos católicos que resistían la aplicación de la legislación y políticas públicas, orientadas a restringir la participación de la Iglesia católica en procedimientos civiles y disponer de los bienes de la nación.

Este conflicto ve su fin en 1929 con un acuerdo de las cúpulas políticas y religiosas, mediado por la embajada norteamericana, dando origen al periodo denominado “modus vivendi” (De la Torre, 2007: 41); un modo de vivir, en el que el Estado renunciaba a la aplicación de la ley y la Iglesia a exigir sus derechos. Sin embargo, los sectores medios y campesinos seguirían en guerra durante algún tiempo más, ante la traición de los altos jerarcas de la Iglesia Católica al establecer un acuerdo sin haber tomado en cuenta a las masas de creyentes.

Lo que originó este “modus vivendi” fue el deseo de impulsar la participación de los laicos en todos los campos de la vida social, especialmente en la política, donde no podían participar los jerarcas de la Iglesia católica. En este sentido, será fundada la organización laica Acción Católica Mexicana (ACM), que anunciaría como ámbito de acción exclusivo el campo social, pero que, en los hechos, no pudo separarse del terreno político. Además, la Iglesia impulsó otros movimientos como la Unión Nacional Sinarquista (UNS), el cual incorporó a gran parte de los sectores movilizados durante la Guerra Cristera, brindándoles un medio de expresión política y social, lo que le permitió aumentar las publicaciones católicas que combatían al gobierno.

Los padres de Samuel Ruiz, Guadalupe García y Maclovio Ruiz fueron activos participantes de la UNS, que fue fundada en mayo de 1937 en León, Guanajuato, organización que surge para enfrentar las medidas estatales que limitaban la influencia social eclesiástica, además de proponer la implantación de un orden social cristiano que implicaba rechazar al capitalismo y al socialismo, enfatizando un nacionalismo contrarrevolucionario a la vez (Luna, 1992: 196). Es en este contexto fuertemente contrario al Estado, en

el que Samuel Ruiz vive sus primeros años, y que marcaría profundamente su pensamiento.

Samuel Ruiz ingresó al Seminario de León, Guanajuato, a los trece años. Diez años después es enviado a realizar estudios en teología dogmática y una especialización en sagrada escritura en la Pontificia Universidad de Roma. A los veinticinco años fue ordenado sacerdote el 2 de abril de 1949 en Roma, y en 1952 concluye sus estudios. Una vez realizados éstos, regresa a México, y es nombrado rector del Seminario de León en 1954. Cinco años después, a pesar de su juventud (treinta años), el 14 de noviembre de 1959 fue nombrado obispo de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, por Juan XXIII, el mismo Papa que el 25 de enero de 1959 convocaría al Concilio Ecuménico Vaticano II.

Una de las primeras actividades de Samuel Ruiz como obispo será la participación en el Concilio Vaticano II. Podemos considerar que éste constituyó la columna vertebral de la manera en que el obispo encaró el reto que representaba la pluralidad de las culturas indígenas que conformaban su diócesis. Todo esto lo tomó entorno a la discusión de la universalidad de la Iglesia que no se manifestaba a una sola cultura, sino en general a todas las culturas, tomando la particularidad de cada una para reconocer la grandeza de Dios. Esto se vio reflejado en el documento *Ad Gentes*, en el que se muestra el cambio de actitud de la Iglesia respecto a la superioridad de la cultura occidental que servía de canon de transmisión de la religión.

Algo que constituyó un cambio en la visión de la Iglesia de Samuel Ruiz, respecto de la diócesis a la que había sido enviado, fueron las reuniones que se llevaron a cabo en Colombia en 1968. Estas reuniones tenían como objeto discutir los documentos aprobados en el Vaticano II, y adaptarlos a la realidad latinoamericana. Aquí participó también Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano, quien realizó una interpretación del documento *Ad Gentes*, que dejó profundamente impresionado a Samuel Ruiz. Tal interpretación cuestionaba el hecho de que la evangelización destruyera culturas por el hecho de que Dios había decidido encarnarse en una cultura particular. En efecto, si la evangelización iba a acabar con las culturas, se cuestionaba el porqué Dios permitió su existencia. Esta cuestión se solucionaba partiendo del principio, según el que si Dios quiere la salvación de todos los hombres —por lo tanto siempre ha estado presente en todas las culturas— ha estado trabajando en ellas. Por consiguiente, la tarea de la evangelización consiste

en buscar las huellas divinas en cada una de las culturas a las que se enfrente la Iglesia católica para integrarlas en el mensaje de salvación (Mosqueda, 2006: 130-131).

Estos acontecimientos constituyeron un parteaguas en la Iglesia católica latinoamericana y en la formación bíblica de Samuel Ruiz, fueron los puntos clave que definieron a la postre su pastoral en la diócesis de San Cristóbal de las Casas, y lo llevaron a hacer paralelismos entre la situación de los pueblos indígenas y la de los antiguos judíos, aplicando la figura del Éxodo (paralelismo que dan los teólogos de la liberación entre el pueblo oprimido). Samuel Ruiz, una vez consagrado como obispo, percibe un gran contraste de su realidad entre el estado de Guanajuato con una población ampliamente católica, y el estado de Chiapas con una Iglesia católica disminuida.

La realidad de su diócesis lo deja impactado por la miseria y las carencias de la mayoría de sus feligreses. Esto le dio la idea de que la evangelización que se llevaba a cabo era obsoleta, en ella se da como prioridad la conversión espiritual, y para contrastar esta visión de evangelización establece como principales líneas pastorales las siguientes: poner zapatos a los indios y ayudar a que coman mejor. El obispo consideró a los indígenas, pobres en su gran mayoría, como el principal objeto de su quehacer apostólico, aunque no descuidó a los demás miembros de su diócesis.

Es el entusiasmo por la transformación de esta realidad lo que lo lleva a realizar una pastoral de acción y no sólo de prédica, actitud que asumió junto a otros pastores y teólogos latinoamericanos, todo ello basado en una nueva doctrina social de la Iglesia que se fundaba en los documentos del Vaticano II, particularmente en las Constituciones “*Lumen Gentium*”, y “*Gaudium et Spes*” y en el Decreto “*Ad gentes*”.

Quehacer apostólico y legado de Samuel Ruiz

La principal actividad de Samuel Ruiz como obispo fue la lucha por el reconocimiento del pueblo indígena, primeramente en Chiapas, pero que busca un alcance nacional y mundial de todo aquel pueblo que se encuentre en una situación de exclusión, actividad que indaga la integración de los indígenas con su propia visión de mundo que enriquece la manera de comprender su propia realidad social y de ver a Dios.

Es una actividad que no fue fácil desde Chiapas, entidad ubicada al sur de México, que cuenta no sólo con una gran población indígena, sino también con grandes riquezas naturales, pero que, en contraste, es una de las más desfavorecidas a nivel nacional con uno de los mayores índices de pobreza. En el estado de Chiapas resaltan una realidad social de marginación, exclusión social, sobreexplotación de mano de obra, analfabetismo, falta de servicios de salud, existencia de manipulación política, entre otros.

La lucha contra esas problemáticas fue una tarea que realizó Samuel Ruiz con fundamentos en una teología de encarnación, es decir, de integración cultural para una transmisión íntegra del evangelio desde un aspecto intercultural que busca la construcción de un nuevo mundo. Por ello, a don Samuel Ruiz se le ubicó como un teólogo de la liberación latinoamericana (en el aspecto de reconocer al indígena en su contexto como sujeto de su historia). Sin embargo, desde otras ópticas se le reconoce como precursor de un modelo de teología en acción que lo llevó a construir una teología indígena o india. Modelo, porque aunque realmente los escritos de don Samuel no son abundantes, su acción sí lo es.

La teología indígena se fortaleció con la realización del Congreso Indígena, organizado en 1974, en donde los indios mismos son quienes dicen lo que necesitan, y se inicia el proceso de convertirse en sujetos de su propia historia. Este hecho causó gran impacto en la sociedad y preocupación en un gobierno que usaba a los indios y no los consideraba como ciudadanos mexicanos. Y fue a partir de este congreso cuando los indígenas comienzan a llamar a Samuel Ruiz *Tatic*, que significa “nuestro padre, abuelo sabio o padre que dirige”, que en lengua tzotzil expresa cariño, reverencia y confianza (Romo, 2010: 86).

Junto con los indígenas, *Tatic* lanza una pastoral que se basaba en la pluralidad de las culturas indígenas que conformaban su diócesis, tema que le da nuevo sentido a la evangelización de otras culturas, la cual señala que la doctrina tradicional era insuficiente para enfrentarse con este problema, ya que la Iglesia no debe ligarse en modo exclusivo a ninguna raza o cultura. El obispo reclama que la liturgia en México es occidental. “Es urgente que la Pastoral Indígena entre en comunión con las distintas costumbres de los pueblos, para enriquecimiento de la Iglesia y también de las culturas” (Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México, núm. 19).

Se busca que las condiciones de vida del pueblo oprimido vayan madurando en todos los campos de la vida cristiana, en la que hay que renovarse

en el espíritu de las normas del Concilio Vaticano II, con una mayor toma de conciencia cada día, que lleve a construir comunidades vivas de fe. “Comunidades en las que desde la justicia se dé un ambiente de caridad cristiana y, sobre todo, humana. Un espíritu en el que los creyentes, con su actuación civil y apostólica, se esfuercen en establecer la nueva sociedad del orden en la caridad y en la justicia; en la que se denuncie cuando los indígenas (o pueblo oprimido) son lesionados en su libertad o en su integridad porque los pobres son los predilectos de Dios” (idem, núm. 85).

Para ello, es necesario que se apliquen oportunamente y prudentemente todos los medios necesarios que permitan una denuncia como comunicado social que sirva para exponer los casos de injusticia, esto con el fin de superarlos para una vida verdaderamente cristiana, en la que el pueblo se convierte asimismo en semillero de apostolado para los demás oprimidos. Es así como se va preparando un gran número de catequistas y diáconos en Chiapas, que finalmente enseñan “mediante una catequesis adecuada y apropiada a su realidad para manifestar en la liturgia el carácter del pueblo y desarrollar buenas instituciones y costumbres locales” (Cfr. AG. 19).

La actitud que tiene *Tatic* es como la que tuvo el profeta Isaías ante el llamado de Dios que lo envía a reconfortar al pueblo y buscar su libertad, proclamando la buena nueva de liberación, pero también denunciando como la voz del que clama en el desierto, para que así preparen el camino del Señor (Is. 40, 3).

Este trabajo que llevó a cabo *Tatic* se ve frenado por la jerarquía de la Iglesia católica, ya que ven con malos ojos la preocupación y ocupación excesiva de don Samuel Ruiz en cuestiones que ellos juzgan “de poca importancia espiritual” y que va en contra de la doctrina de la Iglesia católica. Lo ven como un riesgo que hay que mitigar. Por ello, en 1995 nombran a Raúl Vera como obispo auxiliar para controlar a *Tatic* de alguna manera, con el fin de no cometer más errores pastorales y para impedir que se divulguen más, cuestión que no funciona y resulta contraproducente para la jerarquía católica, ya que Raúl Vera, en lugar de frenar a *Tatic*, lo apoyó para continuar con la implementación de la doctrina pastoral basada en la teología indígena.

Lo anterior no hizo otra cosa sino atraer la crítica del Vaticano y de numerosos obispos mexicanos, además provocó que en 1999, tras la visita de Juan Pablo II a México, en la que se dio a conocer la Exhortación Apostólica

Ecclesia in America, la Arquidiócesis de Ciudad de México aprovechara para difundir un documento anunciando la condena del pontífice a la teología indígena, ya que era considerada una derivación de la “teología marxista de la liberación”. El documento publicado decía que la teología india, además de no ser ortodoxa, podía deparar muchos males a los indígenas. La condena papal intenta defender a los indígenas de estos males; argumentando que esta censura es una expresión del amor y solicitud del Papa hacia los indígenas.

En efecto, según el pontífice, los padres sinodales han subrayado la urgencia de descubrir en las manifestaciones de la religiosidad popular, los verdaderos valores espirituales, para enriquecerlos con los elementos de *la genuina doctrina católica*, a fin de que esta religiosidad lleve a un compromiso sincero de conversión y a una experiencia concreta de caridad (*Ecclesia in America*, núm.16). Pero también en ese contexto, el Papa declara en una entrevista textualmente lo siguiente: “Sustituir la teología de la liberación por la teología indigenista será una mala traducción del marxismo. Pero yo pienso que la solución verdadera está solamente en la línea de la solidaridad”... (López, 1999, consultado el 10/08/2014).

Ya desde 1996, el cardenal Joseph Ratzinger, entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en la reunión con los responsables de las comisiones de Doctrina de la Fe de las Conferencias Episcopales de América Latina, celebrada en Guadalajara, señala esta conexión entre marxismo y teología de la liberación con la teología indígena y, por lo tanto, la califica de no estar dentro de los parámetros del buen camino de la doctrina católica.

En todo este contexto de desacreditación, en noviembre de 1999, al cumplir 75 años, el obispo Samuel Ruiz renuncia a la diócesis, pero no a la tarea de acompañar al pueblo indígena. Renuncia que fue inmediatamente aceptada por Roma y aplaudida por sus opositores en México.

El 24 de enero de 2011, Tatic Samuel Ruiz llega al final de su peregrinación en esta tierra, hombre que fue evangélico y profeta, de feliz memoria para los pobres, y considerado como coherente en su fe y amor cristianos, así como siempre en busca de encuentro, verdad y paz. No cabe duda de que partió dejando ver cómo aún hay hombres en nuestros tiempos de una gran fe, bondad y esperanza que encarnan los principios humanos de justicia e igualdad, que tuvo el mérito de ser congruente entre lo que pensaba, decía

y hacía. Su labor lo acredita como una persona que se condujo siempre con integridad y rectitud moral, que desde su obispado en Chiapas se esforzó por construir un México más justo, igualitario, digno y sin discriminación, en el que las comunidades indígenas tuvieran voz y sus derechos y libertades fueran respetados por todos.

Legado y tarea a continuar

La labor de *Tatic* Samuel Ruiz no se limitó al campo religioso, también se extendió hacia campos más universales: luchó por la no discriminación e igualdad de los pueblos indígenas, de los más pobres, de los marginados, de los migrantes y de todo aquel que fuera excluido por los sistemas de dominación establecidos. La suya fue una labor que vemos reflejada en el legado que dejó, y aunque múltiple, hablaremos de uno de ellos que es concreto, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, organización independiente de cualquier gobierno, ideología y credo religioso, el cual fue fundado en 1989 con un fundamento cristiano, pero que no lo limita a una acción más allá de sus orígenes religiosos.

En efecto, el Centro Fray Bartolomé de las Casas encarna los ideales de *Tatic* de acompañar y estar siempre al servicio del pueblo pobre, excluido y organizado, pueblo que debe retomar la dirección y fuerza de su propio destino para construir una sociedad donde todos los seres ejerzan y disfruten todos sus derechos a plenitud. Este centro tiene como premisas orientadoras de su labor, las siguientes:

- La integralidad e indivisibilidad de los derechos humanos.
- El respeto a la diversidad cultural y al derecho a la libre determinación.
- La justicia integral como requisito para la paz.
- El desarrollo de una cultura de diálogo, tolerancia y reconciliación, con respeto a la pluralidad cultural y religiosa.

Los estatutos permiten que el Centro vigile que los derechos humanos en el estado de Chiapas, particularmente en el territorio indígena, se respeten, y para ello documenta y litiga los casos en los que los indígenas son afectados, como ejecuciones, torturas, detenciones arbitrarias, desaparici-

ciones y los desplazamientos forzados. Tal como lo ha hecho, por ejemplo, con el seguimiento de la masacre de Acteal, en el que se da cuenta en un documento titulado *Acteal a 10 años. Recordar para no olvidar, hasta que la justicia se siente entre nosotros y nosotras*, publicado en 2007.

Una gran parte de la acción del Centro de Fray Bartolomé de las Casas se basa en lo que *Tatic* comenzó, que fue la defensa del derecho a la libre determinación y a la autonomía de los pueblos indígenas desde sus derechos a la tierra y territorio, sistemas de justicia propios y ejercicio de gobierno.

El Centro es sólo una muestra de la encarnación de los sueños de igualdad y justicia social que buscaba Samuel Ruiz, ya que hay muchos más contextos en los que se afrontó el obispo (que no se abordan en este texto), como lo son su relación con el gobierno y con el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Conclusiones

Aunque sólo revisamos una parte de lo que fue la postura evangélica del obispo Samuel Ruiz, frente a la Iglesia católica y su crítica a la teología indígena, podemos decir que la tarea no está terminada, ya que mientras existan condiciones de exclusión para cualquier ser humano, acciones como las del *Tatic* seguirán teniendo vigencia histórica y social, ya que se trata de un compromiso con esa práctica de bondad, justicia e igualdad que va más allá de la religión católica para seguir en su trabajo liberador por las causas verdaderas del pueblo.

Para cerrar, recordaremos lo que el obispo Felipe Arizmendi Esquivel, sucesor de Samuel Ruiz, escribe tras el fallecimiento de don Samuel:

Tatic Samuel Ruiz deja como legado su esfuerzo por:

- La promoción integral por los indígenas, para que sean sujetos en la Iglesia y en la sociedad.
- La opción preferencial por los pobres y la liberación de los oprimidos, como signo del Reino de Dios.
- La libertad para denunciar las injusticias ante cualquier poder arbitrario.
- La defensa de los derechos humanos.

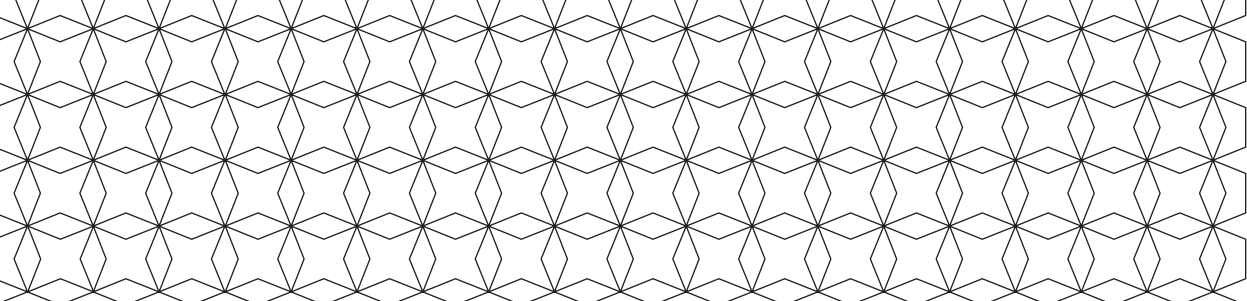
- La inserción pastoral en la realidad social y en la historia.
- La inculturación de la Iglesia, promoviendo lo exigido por el Concilio Vaticano II, que haya iglesias autóctonas, encarnadas en las diferentes culturas, indígenas y mestizas.
- La promoción de la dignidad de la mujer y de su corresponsabilidad en la Iglesia y en la sociedad.
- Una Iglesia abierta al mundo y servidora del pueblo.
- El ecumenismo no sólo confesiones cristianas, sino con toda religión.
- Una pastoral de conjunto, con responsabilidades compartidas.
- La Teología Indígena como búsqueda de la presencia de Dios en las culturas originarias.
- El Diaconado Permanente, con un proceso específico entre los indígenas.
- La reconciliación en las comunidades.
- La unidad en la diversidad.
- La comunión afectiva y efectiva con el Sucesor de Pedro y con la Iglesia universal.

En la actualidad, resulta valioso y necesario el legado que *Tatic* ha dejado no sólo a la Iglesia, sino a la sociedad en general, ya que las condiciones de opresión y desigualdad prevalecen, ante las cuales se debe actuar con ese entusiasmo esperanzador de que el mundo puede cambiar en un sentido solidario y fraterno.

Bibliografía

- AD GENTES (1965). En *Documentos Conciliares Vaticano II*. Vaticano.
- CATOLICIDAD (16 de 09 de 2014). CATOLICIDAD. Obtenido de Catolicidad: <http://www.catolicidad.com/2011/01/fallecio-el-obispo-samuel-ruiz-lider-de.html>
- DE LA TORRE, R. (2007). La Iglesia Católica. En C. G. Renée de la Torre, *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: El Colegio de Jalisco. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LA PASTORAL INDÍGENA EN MÉXICO. (1988). México: Conferencia del Episcopado Mexicano.
- GAUDIUM ET SPES (1965). En *Documentos Conciliares Vaticano II*. Vaticano.

- HURTADO LÓPEZ, J. M. (2010). *Don Samuel Ruiz, profeta y pastor*. México: Asociación Teológica Ecuménica Mexicana, Razón y Raíz S. C. y Editorial La Rana del Sur.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, E. (1999). *Teología India, o ¿marxista?* México, Distrito Federal, México.
- LUMEN GENTIUM (1964). En *Documentos Conciliares Vaticano II*. Vaticano.
- LUNA ARGUDÍN, M. (1992). Una sociedad autárquica. Utopía sinarquista (1946-1960). En R. y. Aguilar, *Religión, política y sociedad. El sinarquismo y la Iglesia en México (nueve ensayos)*. México: Universidad Iberoamericana.
- MOSQUEDA TAPIA, E. (2006). *Una representación de lo indio desde el discurso del obispo Samuel Ruiz García, San Cristóbal de las Casas, Chiapas: 1959-2004. (Tesis para obtener el grado de Maestro en Ciencias Sociales)*. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Académica de México. FLACSO.
- ROMO CEDANO, P. (2010). Don Samuel, los derechos humanos y la paz. En J. M. Hurtado López, *Don Samuel Ruiz Profeta y Pastor*. México, D. F.: Asociación Teológica Ecuménica Mexicana, Razón y Raíz S. C. y Editorial La Rana del Sur.



Pedro Casaldáliga, el obispo con la mitra de paja

SERGIO PADILLA MORENO

Introducción

Si revisamos la historia de los veinte siglos del cristianismo, podemos constatar que la frescura, novedad perenne y radicalidad del Evangelio, a menudo ha quedado constreñida a densos esquemas teológicos, rígidos cánones institucionales e inflexibles esquemas morales. Pareciera que ha ganado la tentación de volver a tejer, de abajo hacia arriba, el velo desgarrado del Santuario del Templo de Jerusalén (Mt. 27, 51) y que Dios no ande por ahí, suelto en el mundo, sino que la institución eclesial ejerza, desde la autoridad jerárquico-clerical, su dimensión pontifical y religadora, interpretando y validando la voluntad divina, determinando quién, cómo y cuándo entra a la esfera de lo sagrado. Ciertas dinámicas del Antiguo Testamento siguen estando presentes en el cristianismo católico, ahogando la frescura del Evangelio; pero al igual que los pretéritos tiempos judíos, hoy en día siguen resonando voces proféticas de hombre y mujeres apasionados del Reino, que nos recuerdan y señalan con su vida y pensamiento el proyecto del Dios y de su revelación definitiva en Jesús de Nazaret, aunque hay que constatar que, para muchos de ellos, su suerte no ha sido tan diferente al trágico final de muchos de esos grandes profetas de Israel.

Una vez que un profeta de nuestro tiempo, como lo fue el recientemente canonizado papa Juan XXIII, tomó conciencia de esta realidad, quiso sacudir a la Iglesia de su anquilosamiento para que recordara el sentido de su misión y así saliera al encuentro del hombre moderno para compartir sus alegrías y esperanzas, así como acompañarle solidariamente en sus tristezas y angustias. En el discurso papal de apertura de la reunión conciliar dijo que la Iglesia “debe mirar a lo presente, a las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo actual, que han abierto nuevos caminos para el apostolado católico.”⁹

La sensibilidad del llamado “Papa bueno” iba en sintonía con las voces cada vez más críticas y demandantes dentro de la Iglesia, que constataban la necesidad de un cambio de criterios y valores en el modo de ejercer su misión en el mundo. Entre esas voces estaba la de Pedro Casaldáliga, un joven sacerdote claretiano de origen catalán, nacido el 16 de febrero de 1928, quien se convertiría en uno de los profetas más auténticos de los últimos años, dentro y fuera de la Iglesia, y ser considerado uno de los forjadores de la llamada Teología de la Liberación.

La espiritualidad de la liberación que anima dicha teología, nunca se quedó en un simple discurso en el caso de Casaldáliga, sino que la hizo poesía, vida, carne, historia y conflicto en sus opciones y criterios al servicio de la gente, entendiendo que esta espiritualidad “se concentra en lo más universal, urgente y decisivo del universo humano: la realidad de los pobres y su grito por la vida, por la justicia, por la paz, por la libertad, contra la dominación y la opresión.” (Casaldáliga-Vigil, 1992: 278) Esta encarnación de la espiritualidad de la liberación y tocar la vida de los pobres en deshumanizantes situaciones de frontera, lo puso en un horizonte epistemológico que le hizo gritar que la Iglesia necesita cambios radicales para convertirse al Evangelio. Él mismo no esperó que los cambios se hicieran desde arriba, sino que fiel a su conciencia, al Evangelio y al Concilio, actualizó con creatividad y audacia un modo de hacer pastoral. Sus demandas proféticas le han valido ser calificado como una voz disidente dentro de la Iglesia y un sujeto incómodo para los intereses de los poderosos.

⁹ http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council_sp.html

Rasgos de una vida de entrega y servicio

El itinerario teológico-pastoral de Casaldáliga tuvo como punto de partida el contexto que le dio haber nacido en el seno de una familia católica tradicional, que lo formó en la visión clerical y teológica tridentina que se respiró en la Iglesia española del primer tercio del siglo xx. Desde pequeño sintió el deseo de ser sacerdote, por lo que ingresó al seminario de la Congregación claretiana, donde, gracias a su carácter rebelde, radical y crítico, tal como él mismo se califica (Casaldáliga, 1976: 149), fue paulatinamente transfigurando su visión de la Iglesia, la vida religiosa y el mundo, hacia una convicción radicalmente diferente. Ejerció los primeros años de su ministerio sacerdotal en Sabadell, Barcelona, Guinea Española y en el Seminario Claretiano de Barbastro.

A través de diversos trabajos y ministerios, Pedro Casaldáliga fue testigo de “la humana experiencia de la migración, el trabajo, la familia, la llamada sociedad, el vicio, el remordimiento, el dolor y las ilusiones [...] el hombre en masa en las manadas del metro, de las fábricas y las calles.” (1976: 25) Es conocida la radical posición que tomó, junto con otros seis compañeros de su congregación, para pedir al P. Schweiger, Superior General, que el instituto religioso adoptara los criterios del Concilio Vaticano II, de lo contrario, dice Casaldáliga, “habríamos de tantear otros derroteros” (1976: 24).

El proceso para actualizar el carisma y misión con los nuevos tiempos fue complejo y generó tensiones que se hicieron comunes en muchas congregaciones y órdenes religiosas, debido a las antagónicas tendencias que se manifestaban entre los que pedían cambios y renovación, contra los que propugnaban que las cosas se mantuvieran por los caminos validados por la tradición y la ortodoxia. El propio Casaldáliga participó en los trabajos capitulares y, a raíz de sus posiciones, se le llegó a dar el mote de “Che Guevara”. Finalmente, en el Capítulo General efectuado en 1967, se renovaron las constituciones de los Misioneros Claretianos, fundados en 1849 por San Antonio María Claret. (1976: 29-30)

Como frutos personales de la renovación congregacional a la luz del Concilio, el P. Casaldáliga hizo un profundo discernimiento para decidirse a participar en la misión que la Santa Sede pedía a los claretianos para la atención pastoral de la región norte del estado brasileño de Mato Grosso. Recién cumplidos los cuarenta años, daba “un salto en el vacío del otro lado del mundo”. (1976: 30). Llegó así a un país en crisis, el cual estaba sometido

políticamente por un represivo régimen militar, de los conocidos como de “seguridad nacional”, y se dirigía a una región de rancios y violentos conflictos entre los intereses latifundistas de la oligarquía capitalista, contra los labradores, peones y diversas etnias indígenas.

En julio de 1968 el P. Casaldáliga llegó a Brasil y se dirigió a São Félix do Araguaia, sede de la Prelatura, situada a 1,300 km de Brasilia y que abarca un territorio aproximado de 150,000 km². La región es habitada por diferentes etnias como los xavante, carajá, tipirapé y xingú, entre otras. Las paupérrimas condiciones de infraestructura, servicios y desarrollo, además de los conflictos que se mencionaban líneas arriba, hacían de esta región una de las más pobres y marginadas de Brasil. Dice Casaldáliga: “la primera semana de nuestra estancia en São Félix murieron cuatro niños y pasaron por casa en cajitas de cartón, como zapatos, camino de aquel cementerio sobre el río en el que posteriormente habríamos de enterrar a tantos niños —cada familia cuanta con tres, cuatro, hijos difuntos— y a tantos mayores —muertos o matados— quizá sin caja y hasta sin nombre” (1976: 33).

Desde el inicio de su ministerio constató que la gente vivía en condiciones de miseria inhumanas, por lo que los principios evangélicos de la opción por los pobres y la Teología de la Liberación fueron adoptados inmediatamente por él como horizonte y criterios de práctica pastoral, para aprender a ver el mundo desde la realidad concreta de esa gente y así asumir, material y solidariamente, su modo de vida. Los testimonios de mucha gente respecto a la sencillez de sus habitaciones, sus modos de traslado en el interior del territorio de la Prelatura, su pobreza en el vestido y alimentos son más que elocuentes.

El 23 de octubre de 1971, después de algunas resistencias de su parte, el P. Casaldáliga fue consagrado obispo según el nombramiento que le fue dado por el papa Paulo VI. Ese día, por decisión personal no usó anillo, ni mitra, ni báculo. En la invitación a la consagración habría escrito:

«Tu mitra será un sombrero de paja sertanejo; El sol y el claro de luna; la lluvia y el sereno; la mirada de los pobres con quienes caminas y la mirada gloriosa de Cristo, el Señor.

»Tu báculo será la Verdad del Evangelio y la confianza de tu pueblo en ti.

»Tu anillo será la fidelidad a la Nueva Alianza del Dios Libertador y la fidelidad el pueblo de esta tierra.

»No tendrás otro escudo que la fuerza de la Esperanza y la Libertad de los hijos de Dios, ni usarás otros guantes que el servicio del Amor.» (1976: 48)

La labor episcopal de Pedro Casaldáliga al frente de la Prelatura concluyó en 2005, una vez que presentó su renuncia canónica al cargo, después haber cumplido los 75 años de edad. A lo largo de poco más de 33 años, su labor pastoral se impregnó de un profundo sentido profético. Desde el principio, y a lo largo de todo su ministerio, haberse puesto en cuerpo y alma desde el lugar y al lado de los pobres en la defensa de sus derechos, además de promover, implementar e impulsar diversas iniciativas de promoción humana, provocaron la molestia y persecución del poder económico —específicamente latifundistas— y político de Brasil, así como serios conflictos, incomprendiones, persecuciones y difamaciones de muchos de los propios obispos de la *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB). Desde la perspectiva pastoral, el trabajo de Casaldáliga se dio en la lógica de las Comunidades Eclesiales de Base, además de la participación activa de los laicos en la toma de decisiones respecto al rumbo de la Prelatura.

La vida e integridad física de Casaldáliga tuvo que enfrentar, además de los ataques difamatorios ya aludidos, constantes amenazas de expulsión y deportación, presiones de diverso tipo. En ciertos momentos hubo algunos intentos de asesinarlo que fueron infructuosos, aunque tuvo que experimentar la muerte de varios de sus sacerdotes y laicos colaboradores de la pastoral, así como de innumerables personas que defendía su derecho a la tierra, la libertad y una vida digna para ellos y sus familias. Una muerte muy significativamente dolorosa para Casaldáliga fue la del padre jesuita Joao Bosco Penido, en octubre de 1976, cuando fue abatido a balazos —en un ataque que, al parecer, iba dirigido hacia Casaldáliga— mientras se dirigían juntos a la cárcel de Ribeirao Bonito, para defender a un par de mujeres campesinas que habían sido detenidas y torturadas. (Cabestrero, 1978: 97) Al referirse a esa terrible experiencia, Casaldáliga dijo que “su sangre fecundó nuestro suelo, nuestra vida, el futuro de nuestra Iglesia, este Pueblo del sertão. Esta muerte ha despertado la conciencia de la Iglesia nacional. Espero que sea de un modo profundo y duradero. Yo me he sentido muy próximamente afectado. Quizá el martirio está más cerca que nunca” (1977: 32).

Desde que asumió el cargo episcopal de la prelatura, Casaldáliga se negó ir un par de veces a Roma para la visitas *Ad limina* a que están obligados

canónicamente los obispos del mundo, cada cinco años, para informar en el Vaticano el estado de sus diócesis y rendir cuentas al Papa. La razón que expuso a su negativa fue: “si no pienso hacer la visita «ad limina» es porque me costaría muchos cruzeiros en viajes y capisayos, y encontraría interferencias de antesalas que no puedo reconocer como «eclesiales». Lo que yo quisiera es poder encontrarme más sencilla y llanamente, y hablar de hermano a hermano, con Pablo, el obispo de Roma” (1976: 164).

Sin embargo, ante las crecientes tensiones con la Santa Sede, en junio de 1988, asistió al Vaticano en respuesta al citatorio de los poderosos cardenales Bernardin Gantin y Joseph Ratzinger, titulares de las Congregaciones para los Obispos y de la Doctrina de la Fe, respectivamente, con los que, comenta el propio Casaldáliga, los encuentros fueron de “hora y media de interrogatorio y diálogo, no sé bien en qué proporción. Bromeando decía yo a los amigos que sería el encuentro en examen de disciplina y un examen de doctrina” (2005: 254).

Uno de los muchos puntos de tensión con el Vaticano eran los viajes de Casaldáliga a acompañar solidariamente el caminar de la Iglesia en Nicaragua, y así manifestar abiertamente su amistad solidaria con el sacerdote y poeta Ernesto Cardenal, y dar su apoyo a la revolución sandinista y expresar su condena a las intromisiones políticas y económicas de Estados Unidos en los países de América Central. En una entrevista publicada en periódico español *El País*, dijo que para despresurizar la tensión con Roma decidió suspender de momento sus visitas a esa nación y le escribió al Papa: “para evitar incomprendiones o conflictos entre hermanos, voy a suspender mi ida a Nicaragua, el próximo mes de febrero. Espero que no falten ni la oración ni la solidaridad de muchos a favor de Centroamérica, tan conflictiva y tan decisiva para el futuro político y eclesial de nuestro continente; y particularmente espero que no le falte esa solidaridad de emergencia a la pobre Nicaragua” (*El País* 15/1/1989).

Los rasgos de un profeta

Casaldáliga poeta

Es innegable que la vida de un hombre del talante de Pedro Casaldáliga genera suficiente interés para tratar de entenderlo integralmente más allá de los datos estrictamente histórico-biográficos. Los horizontes de análisis y pistas de ac-

ceso a su vida y su persona pueden ser variados según el aspecto desde el que se le quiera mirar. Se le puede conocer a partir de su vocación y carisma como religioso claretiano; o bien, el modo, estilo y criterios con que ha ejercido su ministerio sacerdotal, y más específicamente su peculiar labor episcopal. También se le puede estudiar desde el horizonte de la acción política —en el sentido amplio del término— que ejerció en muchos momentos de su ministerio; no estaría por demás acercarse a dimensiones estrictamente humanas como su proceso de madurez, el modo como vive la libertad y cómo enfrentó los conflictos y los momentos difíciles que le tocó vivir, etcétera.

Pero este acercamiento no basta tratándose en alguien como él, pues surge también el interés por asomarse a sus abismos interiores, de desentrañar los principios, creencias, motivaciones y dinámicas más profundas para vislumbrar qué es aquello que lo sostiene en sus luchas y esperanzas. Qué es lo que le permite enfrentar con humildad, decisión y honestidad sus propias tentaciones y debilidades, qué le da la fuerza para enfrentar firmemente los serios conflictos que generan sus opciones y acciones, así como para entender cómo es que se ha mantenido tantos años, fiel y firmemente, en situaciones de frontera, acompañando solidariamente la vida de innumerables hombres y mujeres que enfrentan situaciones extremas de dolor, marginación, violencia, injusticia, explotación, deshumanización, etcétera, y donde muchas veces los resultados de los esfuerzos pastorales y acciones de promoción humana son muy pobres en comparación con las demandas que impone la compleja realidad.

¿De dónde la viene la fuerza a este hombre de enjuta figura, casi quijotesca, para no agrietarse ante las heridas que, sin duda, le han provocado la lucha interior por buscar un mundo mejor? Porque es un hecho que “todo el que busca la justicia del evangelio vive en diferentes proporciones un conflicto exterior e interior que puede desgarrarlo. Vivir el conflicto de manera creadora es un desafío” (González, 2002: 28).

Afortunadamente, a lo largo de su vida, el propio Casaldáliga ha escrito varios diarios personales, que luego se han publicado, en donde iba dando cuenta de algunos de los más significativos sucesos de su vida y reflexionando sobre ellos, por lo que estos documentos invaluable nos han permitido acercarnos a su ser más profundo y su experiencia: *Yo creo en la justicia y la esperanza. El credo que ha dado sentido a mi vida* (1976), *La muerte que da sentido a mi credo. Diario 1975-1977* (1977), *En rebelde fidelidad. Diario*

1977-1983 (1983) y *Cuando los días dan que pensar. Memoria, ideario y compromiso* (2005).

En el caso de Casaldáliga hay un elemento muy particular que puede fungir como bisagra o principio integrador y articulador entre su praxis y su insondable universo interior: su talante poético. Pedro Casaldáliga es un profeta y pastor que, a través de la poesía, ha expresado su experiencia de Dios, ha manifestado sus búsquedas y preguntas, ha compartido su amor, dolor y lucha por la Iglesia y ha proclamado su sueño por la liberación integral del ser humano, especialmente por los más pobres. La poesía es el vehículo como nos ha contado sus encuentros, sus sueños, sus lecturas, los rostros que lleva inscritos.

En su biografía se revela cómo la poesía es energía que se abre paso irremediabilmente; no anula ningún carisma, sino que es capaz de acercar el evangelio a nuestra humanidad: es la suya decididamente una poesía al servicio del Evangelio... Su poesía está viva, sostenida y potenciada por las personas que convivieron con nuestro poeta y nos ofrecen su testimonio directo (Contreras Molina, 2004: 224).

A partir de lo anterior queda claro que la poesía de Casaldáliga nos permite atisbar la hondura y la plenitud de un abismo interior plenamente habitado de nombres y de rostros, de experiencias y de luchas. Con su poesía Casaldáliga da testimonio de que los seres humanos, como dice el jesuita Benjamín González Bueta (2002: 15), “encontramos a Dios en lo profundo de la realidad, y la realidad en la profundidad de Dios”. Con su poesía nos recuerda que “buscamos una nueva mística lanzándonos a la comunión con el amor arriesgado de Dios en nuestra historia, y una nueva ascesis que nos permita estar disponibles para acoger y realizar las nuevas propuestas de Dios” (González, 2002: 16).

Algunos de los títulos que recogen su trabajo poético son: *Llena de Dios y de los hombres* (1965), *Experiencia de Dios y pasión por el Pueblo* (1983), *Fuego y ceniza al viento. Antología espiritual* (1984), *Cantares de la entera libertad* (1984), *Llena de Dios y tan nuestra. Antología mariana* (1991), *Sonetos neobíblicos, precisamente* (1996).

Uno de los ejes más profundos de su poesía es su contemplación del misterio de la Encarnación, donde reflexiona sobre la figura de María, la presencia de Dios entre los más pobres y la lucha por la dignificación de la vida. He aquí un ejemplo:

Él se hizo uno de tantos

En la oquedad de nuestro barro breve
el mar sin nombre de Su luz no cabe.
Ninguna lengua a Su verdad se atreve.
Nadie lo ha visto a Dios. Nadie lo sabe.

Mayor que todo dios, nuestra sed busca,
se hace menor que el libro y la utopía,
y, cuando el Templo en su esplendor lo ofusca,
rompe, infantil, del vientre de María.

El Unigénito venido a menos
traspone la distancia en un vagido;
calla la gloria y el amor explana;

Sus manos y Sus pies de tierra llenos,
rostro de carne y sol del Escondido,
¡versión de Dios en pequeñez humana!
(1996: 13)

Casaldáliga pastor

En el caso de Pedro Casaldáliga el testimonio de una vida entregada a los más pobres nos impele a tratar de acercarnos a los cimientos, por lo menos los más importantes, que fundamentan su inspiración poética, su praxis y opciones pastorales al servicio de los hombres y la Iglesia. Hablemos pues de dos ejes que pudieran ayudarnos en este acercamiento: la mística que lo constituye y su visión de Iglesia.

La mística cristológica como criterio fundamental

La piedra angular de la vida y vocación de Casaldáliga es su amor por Jesucristo, de Él parte todo. Y la experiencia compartida con muchos hombres y mujeres que lo han conocido, confirman que es un apasionado de la persona

y proyecto de Jesús de Nazaret y que esta relación es la piedra angular de su persona y su praxis. Dice Casaldáliga:

Hablo de Jesucristo en todas estas páginas, como es lógico. ¡Creo que creo de verdad en Él! ¡Creo en Él y Le adoro! Le amo. Vivo de Él. Me gustaría dar por Él la vida. Espero, en todo caso, morir en Él para vivir con Él eternamente. ¡Creo en este Amigo que me presentaron mis padres, la Iglesia; Dios hecho hombre nacido en Belén, de la casta de David venida a menos, hijo verdadero de María, judío y obrero, natural de un pueblo colonizado; Hombre que ama y sufre y muere, perseguido y condenado por el Poder de los hombres. Resucitado por el Poder de Dios, Hombre Hijo de Dios, misteriosamente igual al Padre, «en Quien habita corporalmente la plenitud de la Divinidad», cuyo Espíritu anima a la Iglesia, Camino, Verdad y Vida, Salvador de los Hombres, el Señor! Muertos los ídolos y los fantasmas, creo firmemente, creo únicamente en Él, el dios hombre que ha asumido y revolucionado y solucionado la Historia humana, y es el rostro verdadero del Dios vivo y el Rostro primigenio del Hombre Nuevo (1976: 143-144).

La profunda relación de fe de Casaldáliga con Jesucristo, le ha permitido configurar una experiencia integradora de todas las dimensiones humanas que nos constituyen: cuerpo, pensamiento, afectividad y decisión. “Desde esta integración es consciente de que Dios nos envía al mundo que Él ama hasta el extremo de entregar a su hijo a la pasión. En el mundo está presente y trabaja, nos necesita y nos espera. Por eso, la experiencia de Dios tiene que estar también integrada en la realidad, sin quedar presos de intimismos sin prójimo ni historia” (González Buelta, 2002: 32).

Por otra parte, la pasión cristológica de Casaldáliga le ha llevado a actualizar, en hechos concretos, uno de los ejes fundamentales del Evangelio y su realización histórica: la pobreza. A lo largo de la milenaria vida de la Iglesia, este signo ha sido a menudo motivo de contradicción, desencuentros y escándalo. La Teología de la liberación y la espiritualidad latinoamericana la han constituido en criterio central de vida y opción pastoral, y así lo ha testimoniado a la Iglesia universal. En el caso del obispo de São Felix do Araguaia, la pobreza nunca fue un discurso, ni un “signo” descolorido que tuviera que explicarse o justificarse —con lo que perdería su sentido—, sino un testimonio radical, claro y directo de lo que es un valor capital para la Iglesia. Dice Casaldáliga:

La pobreza cristiana ha de ser simultáneamente: denuncia profética de la pobreza maldita en que vive la mayoría de los hijos e hijas de Dios; vivencia evangélica del despojamiento kenótico, la infancia espiritual, el proceso pascual de Jesús; y solidaridad comprometida con las luchas de los pobres, con los procesos de liberación de los pueblos. Parece ser que cada día son más —en la Iglesia, en el mundo— los que se muestran cansados de oír hablar de pobres y de opción por los pobres. Sería importante que esos señores y señoras entendieran que son muchos más los que, hace tiempo, están cansados de ser pobres. (2005: 261)

Su visión de Iglesia

De la experiencia y convicción cristológica de Casaldáliga se derivará su eclesio-logía. El modo como concibe a la Iglesia tiene su fundamento en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II, especialmente su dimensión de “Pueblo de Dios” que camina en el tiempo presente (LG 10), además del acento que pusieron los padres conciliares respecto a que la misión de la Iglesia es anunciar y actualizar el Reino de Dios (LG 5). Esta última dimensión es tomada por la espiritualidad de la liberación, ya que reinocentrismo representa “el carácter histórico-escatológico del mensaje de Jesús: la Causa de Jesús, aquello por lo que él vivió, luchó, murió y resucitó” (Casaldáliga-Vigil, 1992: 277). De aquí se alimenta la fuerza que le hizo expresar con vehemencia, en medio de los momentos más álgidos de su labor pastoral, que “Dios está con nosotros. Y el verdadero Brasil también. Con nosotros está la Historia que camina hacia la Justicia, hacia la Libertad, hacia la Fraternidad” (Casaldáliga, 1977: 24).

A lo largo de los muchos textos que dan razón de su pensamiento, experiencias y reflexiones, Casaldáliga aborda constantemente el tema de lo que para él constituye y configura a la Iglesia, y desde allí denuncia proféticamente sus sombras: involución, anquilosamiento, acomodamiento a la lógica del mundo, olvido de su misión fundamental, etcétera. Ya se mencionó líneas arriba que su visión crítica le ganó serias enemistades y conflictos al interno de la misma Iglesia. Se pudiera afirmar que el aspecto concreto por el que Casaldáliga ha sido considerado una voz disidente dentro de la Iglesia no ha sido tanto por sus ideas teológicas de tipo teórico, sobre lo cual ha escrito más bien poco, sino por su visión pastoral construida a lo largo de su experiencia en Brasil y que, desde ella, haya hecho una serie de críticas,

siempre profundas, valientes y fundamentadas, de los aspectos teológicos, estructurales y prácticos que le impiden a la Iglesia situarse, desde criterios más auténticamente evangélicos, en una posición de mayor servicio al hombre contemporáneo, especialmente a los más pobres y marginados de los actuales sistemas políticos y económicos.

Todas mis rebeldías y libertades han sido fruto de mi identificación con la Iglesia. Me ha dolido, me duele porque la amo. Porque la amo, la quiere distinta. Puedo criticarla y hasta violentarla, porque también es mía. Como para muchos otros, la Iglesia para mí ha ido pasando de ser mi madre a ser hermana mía, mi familia, la familia de Dios, un Pueblo que ya lo es todo en su Cabeza, Jesucristo, pero que vamos construyendo entre todos; yo también, como sacerdote, como obispo [...] Sé muy bien que la Iglesia me excede infinitamente, pero sé también que depende de mí, que es lo que soy, según yo la hago. Sé que aún es mi madre, vieja y querida, chocha y gloriosamente vital, anterior a mí, seno y leche y regazo de mi vida nueva y atribulada, causa de mis desazones y mi testaruda fidelidad, por la que estoy dispuesto a dar la vida (1976: 148).

Apuntemos un rasgo más de la eclesiología de Casaldáliga, y es referente a la inserción social que tiene que hacer la Iglesia para servir al hombre concreto desde sus contextos específicos y no exclusivamente desde Roma, la nunciaturas o desde las situaciones de privilegio en que viven muchos pastores alejados de las luchas y anhelos de sus pueblos. Dice Casaldáliga:

Hay una Iglesia del Tercer Mundo —Asia, África, América Latina, Oceanía, que debe ser reconocida como diferente y autóctona, en fuerza de la misma Catolicidad. Y debe, ella misma, asumir libremente su identidad original y lanzarse a cumplir su misión, sin complejos, sin mimetismos, dentro del propio mundo; como debe coadyuvar corresponsablemente en la común Misión, dentro de las otras dos Iglesias —la primera, del Oriente, la segunda, de Europa y Estados Unidos. Muchas veces he pensado que la peculiar Misión de esta Iglesia del Tercer Mundo sería, aquí, entre sus Pobres y allá, para los ricos: denunciar la miseria que oprime, y anunciar la Pobreza que libera (1977: 85).

A partir de este amor y libre decisión de fidelidad a la Iglesia, Casaldáliga ha soportado los diferentes embates e incomprensiones permane-

ciendo fielmente dentro de ella; en sus escritos nunca se podrán encontrar palabras de amargura o resentimientos que hagan pensar que haya querido abandonarla. Su fidelidad, se transformó en compromiso y en voz profética: “cuanto más comprometidos estemos con el pueblo, más deberíamos comprometernos en la Iglesia. Para provocar a la propia Iglesia, a la propia jerarquía, para sacudirla, para darte a la jerarquía y toda la Iglesia sabor, olor —y hedor incluso— de pueblo, de sus dramas, de su sangre, de sus aspiraciones” (1988: 22).

De los muchos aspectos concretos que criticó abierta y claramente de la vida de la Iglesia ¿cuáles pudieran ser los más importantes, insistentes y significativos? Porque los temas que ha abordado a lo largo de su vida son variados. Por mencionar sólo algunos habría que enlistar: el cuestionamiento que hizo a la función de las nunciaturas y su representatividad ante los gobiernos en turno; los criterios que sustentan la organización y viajes papales; la situación de marginación de la mujer dentro de la organización y decisiones de la Iglesia; los oscuros procesos de las autoridades inquisidoras eclesiales en cuanto a la revisión y castigo de las posiciones doctrinales de muchos teólogos; las resistencias concretas de muchos sectores de la Iglesia para acercarse a la situación de los pobres, los indígenas y otros grupos socialmente marginados, etcétera.

Pero dentro de todos estos aspectos, mencionemos en concreto las que hizo a dos instituciones fundamentales de la dimensión jerárquica de la Iglesia: el papado y a la Curia romana. Casaldáliga dice:

Pedro es una cosa; el Vaticano, otra. El papa podría tener su curia y sus ayudantes —que los necesita—, pero muy de otra manera. El papa podría ser papa de una manera más sencilla, más evangélica (a nuestro entender, ¿no?), más evangelizadora también. A ustedes no les gusta el Vaticano; a mí tampoco me gusta, como está. Eso no dice nada contra nuestra fe. Tenemos el derecho y tenemos el deber de querer y hacer que la Iglesia sea siempre más auténtica y más ejemplar. Ustedes son también «la» Iglesia. Obedecer al papa y a los obispos no significa callarse ante ellos, como niños sin responsabilidad, y aceptar simplemente todo lo que ellos digan o hagan. En la Iglesia debemos ser adultos (1985: 109-110).

El 22 de febrero de 1986, Pedro Casaldáliga le dirigió al papa Juan Pablo II una carta donde le expone abiertamente varios aspectos que considera de-

ben ser revisados en la Iglesia, en respuesta a una serie de acusaciones hechas en su contra por algunos de los obispos brasileños. Dos años después, en el contexto de la comparecencia que tuvo que hacer al Vaticano, el periódico español *El País* publicó extractos de dicha carta. Entre los muchos tópicos que se abordan en ella, habría que destacar cuatro para ejemplificar el alcance de la crítica profética sostenida por Casaldáliga a lo largo de su vida:

Querido papa Juan Pablo II, hermano en Jesucristo y pastor de nuestra Iglesia (...)

Evangelio y pobreza. No tome como impertinencia la alusión que haré a (...) situaciones (...) controvertidas en la Iglesia (...) y hasta impugnadas, sobre todo hoy, cuando el espíritu crítico y el pluralismo atraviesan también fuertemente la vida eclesial. Abordar nuevamente estos asuntos incómodos hablando con el Papa es para mí expresar la corresponsabilidad en relación con la voz de millones de hermanos católicos —de muchos obispos también— y de hermanos no católicos, evangélicos, de otras religiones, humanos. Como obispo de la Iglesia católica puedo y debo dar a nuestra Iglesia esa contribución: pensar en voz alta mi fe y ejercer, con libertad de familia, el cargo de la colegialidad corresponsable. Callar, dejar correr con cierto fatalismo la fuerza de estructuras seculares, sería seguramente lo más cómodo. Pero no pienso que fuese lo más cristiano, ni siquiera lo más humano. (...) No podemos decir con mucha verdad que ya hicimos la opción por los pobres. En primer lugar, porque no participamos la pobreza real por ellos experimentada en nuestras vidas y en nuestras instituciones. Y en segundo lugar porque no obramos frente a la *riqueza de la iniquidad* con aquella libertad y firmeza empleadas por el Señor. La opción por los pobres, que no excluirá nunca la persona de los ricos —por cuanto la salvación es ofrecida a todos, y a todos se debe el ministerio de la Iglesia—, sí excluye el modo de vida de los ricos, "insulto a la miseria de los pobres", y su sistema de acumulación y privilegio, que necesariamente despoja y margina a la inmensa mayoría de la familia humana, pueblos y continentes enteros. (...)

Curia. Para muchos de nosotros ciertas estructuras de la curia no responden al testimonio de simplicidad evangélica y de comunión fraterna que el Señor y el mundo reclaman de nosotros; ni traducen en sus actitudes, a veces centralizadoras e impositivas, una catolicidad verdaderamente universal; ni respetan siempre las exigencias de una corresponsabilidad adulta, ni incluso a

veces los derechos básicos de la persona humana o de los diferentes pueblos. No faltan con frecuencia en sectores de la curia romana prejuicios, atención unilateral para las informaciones e incluso posturas, más o menos inconscientes, de etnocentrismo cultural europeo frente a América Latina, África y Asia.

Colegio cardenalicio. El colegio cardenalicio es privilegiado a veces con poderes y funciones que difícilmente se compaginan (...) con las funciones más eclesialmente connaturales del colegio apostólico de los obispos como tal.

Títulos. Juan Pablo, hermano, permítame todavía una palabra de crítica fraterna al propio Papa. Por más tradicionales que sean los títulos "Santísimo Padre", "Su Santidad"... —como otros títulos eclesiásticos de "Eminentísimo" "Excelentísimo"—, resultan evidentemente poco evangélicos e incluso extravagantes, humanamente hablando. "No os dejéis llamar padre o maestro", dice el Señor. Como sería más evangélico —y también más accesible a la sensibilidad actual— simplificar la indumentaria, gestos, distancias, dentro de nuestra Iglesia (Casaldáliga, 1988).

Sin duda, valdría la pena remitirse a leer la carta completa¹⁰ para conocer los diferentes temas que Casaldáliga le presentó a Juan Pablo II. En ella podemos corroborar que el tono es respetuoso, claro y abierto, pero sin dejar de ser profundamente crítico y confrontante en sus señalamientos, siempre desde los valores del Evangelio y la misión de la Iglesia, respecto a una realidad eclesial percibida desde una de las zonas más pobres y marginadas del mundo ¿Cómo reaccionó el papa polaco a la misiva? No lo sabemos, pero sí se conoce, por testimonio del propio Casaldáliga, la reacción de molestia del Cardenal Gantin, prefecto vaticano para los obispos.

La historia dice que al obispo de São Félix do Araguaia no le fue impuesto silencio alguno, a pesar de los varios intentos de ello que tuvo que enfrentar, cosa muy distinta al caso de un gran número de teólogos en diferentes países; ni tampoco fue removido anticipadamente de sus responsabilidades pastorales. Sin duda que la coherencia y celo pastoral que lo caracterizó desde su juventud fueron siempre respetados y reconocidos por las altas autoridades vaticanas, pero sin dejar de ser un personaje incómodo para el modelo eclesial impulsado desde esas alturas en el pontificado de Juan Pablo II, lo que hace de Casaldáliga una voz —y una vida— contra la ortodoxia.

¹⁰ Disponible en <http://servicioskoinonia.org/Casaldaliga/cartas/CartaAlPapa.htm>

Conclusiones

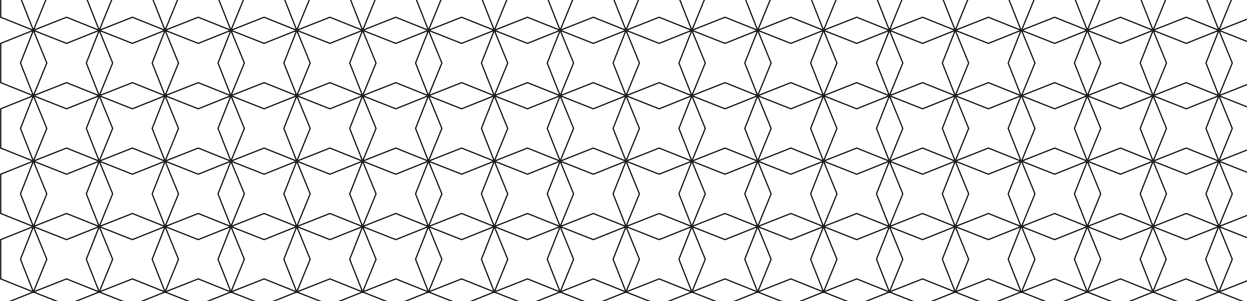
Después de este breve acercamiento a la vida y testimonio de Pedro Casaldáliga, constreñidos por la tiránica lógica de las generales pinceladas que implican una síntesis, no queda sino constatar la verdad de esa máxima evangélica que dice que “de lo que rebosa el corazón habla la boca” (Mateo 12, 34b). Cada una de las palabras de este profeta, expresadas a través de su poesía, cartas, escritos pastorales y las varias entrevistas que le hicieron a lo largo de su vida, está validadas por la coherencia del modo como él entendió el Evangelio y la valentía para hacerlo vida en sus opciones, actitudes y acciones.

Como profeta siempre fue fiel a su conciencia, y así lo proclamó, con gestos de ternura y servicio hacia los que sufren, y mirando a los ojos, de frente, a los poderosos y a las autoridades eclesíásticas, asumiendo con entereza y caridad evangélica las contradicciones, persecuciones e incomprensiones de ciertos sectores de una Iglesia que amo en fidelidad y compromiso radical. Ahora que se perciben algunos vientos que prefiguran balbuceos de cambios en la barca de Pedro, la vida y testimonio profético de Casaldáliga será un criterio a tener en cuenta para retomar el camino hacia lo que la Iglesia está llamada a ser, especialmente en lo que toca al ministerio episcopal y los criterios que animen una pastoral comprometida desde las periferias empobrecidas de todas las regiones del mundo; aunque a muchos poderosos, tanto dentro como fuera de la Iglesia, eso les incomode y busquen aniquilar el mensaje y la praxis, tal como aconteció hace dos mil años con el profeta surgido en Galilea.

Bibliografía

- CABESTRERO, TEÓFILO (1978). *Diálogos en Mato Grosso con Pedro Casaldáliga*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- CASALDÁLIGA, PEDRO (1976). *Yo creo en la justicia y la esperanza. El credo que ha dado sentido a mi vida*. Bilbao: Desclée de Brower.
- _____ (1977). *La muerte que da sentido a mi credo. Diario 1975-1977*, Bilbao: Desclée de Brower.

- _____ (1986). *Nicaragua, combate y profecía*, Madrid: Ayuso/Misión Abierta.
- _____ (1988). “La curia tiene poderes poco compatibles con los derechos humanos”, en el diario *El País*, 23 de junio (DE, julio, 2014: http://elpais.com/diario/1988/06/23/sociedad/583020006_850215.html)
- _____ (1996). *Sonetos neobíblicos, precisamente*, Buenos Aires: Editorial Claretiana.
- _____ (2005). *Cuando los días dan que pensar. Memoria, ideario, compromiso*, Madrid: PPC.
- CASALDÁLIGA, PEDRO – VIGIL, JOSÉ MARÍA (1992). *Espiritualidad de la liberación*. Santander: Sal Terrae.
- CONTRERAS MOLINA, FRANCISCO (2004). *María, belleza de Dios y madre nuestra. Comentario literario-teológico a los más hermosos poemas marianos del siglo xx*, Navarra: Editorial Verbo Divino.
- GARCÍA, MERCEDES (1989). *Contemplativos sobre la marcha. Algunas notas de espiritualidad que D. Pedro Casaldáliga nos compartió en México*. México: Comunidades Eclesiales de Base.
- GONZALEZ BUELTA, BENJAMÍN (2002). *Orar en un mundo roto. Tiempo de transfiguración*. Bilbao: Sal Terrae.



De la sanción a la rehabilitación. El caso del padre Marie-Dominique Chenu

JULIÁN MOLINA ZAMBRANO

Introducción

El joven Marcel-Léon Chenu (1895-1990), hijo de un pequeño industrial francés, a la edad de 18 años entra con los dominicos el 7 de septiembre de 1913, y al año siguiente pronuncia sus primeros votos, tomando el nombre de Marie-Dominique. Su motivación principal fue la vida contemplativa, alimentada de estudios y expresada en el oficio litúrgico. La contemplación será uno de los elementos más importantes en toda su vida, ya que ella constituye “la tierra fértil de la teología y del apostolado”. (Chenu, *Ecclesia*, núm. 122, 1959: 113).

El mismo año de sus votos viaja a Roma para estudiar en el *Angelicum*. Ahí se dará cuenta que el tomismo y la teología que se enseñaban eran completamente extrañas a la historia y a la realidad humana, haciendo de ambos una metafísica sacra. Se trataba de sistemas puramente especulativos y deductivos, sin referencia alguna a la problemática social. El joven dominico rechazó rotundamente que la teología centre su actividad en controversias, que le parecían mezquinas y estériles. Por el contrario, de los cursos de exégesis tomará conciencia que la Palabra de Dios está en la historia y ésta es un medio para comprender aquélla, esto es, los métodos históricos coadyuvan a entender la condición humana y, al mismo tiempo, la historicidad de la

fe. Además, la teología conservadora de corte neo-escolástico estaba vinculada a un orden social obsoleto y no respondía al mundo secularizado. Era urgente renovar la enseñanza católica tradicional a fin de adaptar la Iglesia a la nueva situación social.

Con este fin, el padre Chenu propondrá su noción de encarnación: “porque la Encarnación de Dios, de la cual [la nueva cristiandad] es signo y misterio a la vez, no se hizo una sola vez en un rincón de Judea; dura siempre, vale siempre, vale en todas partes, y todo lo que escapara a su dominio en el hombre, en este mundo enorme y admirable, caería en la miseria, y la redención del mundo se perdería”. (“Dimension nouvelle”, en *Parole*, núm. 2, 1937: 89). La tarea de la Iglesia, en opinión de nuestro autor, consiste en integrar la nueva humanidad por medio del proceso continuo de la Encarnación: “Es todo el hombre, según todos sus recursos y con todas sus obras, que es asumido por la gracia”. (“Dimension nouvelle”, en *Parole*, num. 2, 1937: 92).

En la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino, llamada comúnmente *Angelicum*, el joven Chenu estudió bajo la tutela del dominico Réginald Garrigou-Lagrange, quien era profesor de filosofía y teología, en particular de filosofía tomista, teología mística y espiritual. En entrevista con Jacques Duquesne, dice que su maestro “era completamente extraño a la historia. La Encarnación le molestaba porque no podía deducirla metafísicamente a partir de su noción de Dios” (Chenu, *Un théologien en liberté: Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*, 1975: 31). En 1919 es ordenado sacerdote y al año siguiente defiende su tesis doctoral *De contemplatione*, donde realiza un análisis psicológico y teológico de la contemplación. Ésta, conforme a santo Tomás, es la simple intuición de la verdad (*simplex intuitus veritatis*), y ella constituye “el acto supremo del intelecto humano, por el cual el hombre se asemeja de la manera más cercana a la naturaleza de los ángeles y de Dios mismo... La contemplación, en cuanto que es el acto perfecto del intelecto, es el acto supremo del ser humano que nos asemeja a Dios”¹¹ (Conticello, “La Thèse inédite du P. M.-D. Chenu”, 1991: 392).

¹¹ “Contemplatio enim est actus supremus intellectus humani in quo maxime appropinquit homo ad naturam agnelli et ipsius Dei... Contemplatio, utpote perfectus actus intellectus, est supremus actus humanus maxime assimilans ad Deum”. (Conticello, “La Thèse inédite du P. M.-D. Chenu”, 1991: 392).

Para el joven doctor, las operaciones del intelecto humano se conjugan con la luz de Dios, esto es, la infusión de la luz divina se articula con las capacidades humanas durante el acto contemplativo, suscitando no sólo la total adhesión, sino también la total disposición y motivación. Para él, la contemplación promueve la unidad del intelecto y el afecto en la persona, al grado que la verdad toma el valor del bien que es deseable y amado por sí mismo. Además, considera que el conocimiento teológico y el místico coinciden: “la teología, en tanto que ciencia suprema, es una y se une íntimamente, en su hábito perfecto, a la certeza de la especulación y la experiencia del amor profundo” (Conticello, “La Thèse inédite du P. M.-D. Chenu”, 1991, p. 396). Su director de tesis le reprochó el rol de la psicología y las capacidades humanas en una actividad puramente sobrenatural¹². Más tarde, escribirá que la fe en busca de comprensión (*fides quaerens intellectum*) conduce a la euforia: *sobria ebrietas*, unificando de este modo la *theoria* y la *praxis* (Cf. Chenu, *Saint Thomas et la théologie*, 1959, p. 39 y 76).

Investigador y escritor

Aunque en Roma se le propuso el cargo de profesor asistente, nuestro autor prefirió regresar al convento de estudios de la provincia francesa que se encontraba por entonces en Le Saulchoir, Bélgica. En ese lugar encontró las condiciones ideales para el trabajo académico al punto que señaló: “Es ahí donde yo nací” (Duval, *Présentation biographique*, 1997: 14). En este periodo, el joven profesor desarrolló su enorme actividad de investigación y de escritor, pasaba sus vacaciones en Oxford para transcribir códices de textos medievales de Richard Fishacre¹³ y Robert Kilwardby,¹⁴ que luego comentaría y publicaría en el *Bulletin thomiste*, del cual fue su fundador en 1924 y su

¹² Carmelo Giuseppe Conticello realizó un análisis de la disertación doctoral de Chenu: “La Thèse inédite du P. M.-D. Chenu”, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, núm. 75, 1991, p. 363-422.

¹³ Richard Fishacre fue el primer teólogo dominico en tener una cátedra en la Universidad de Oxford y fue autor del primer comentario de los Cuatros Libros de Sentencias de Pedro Lombardo.

¹⁴ Robert Kilwardby fue maestro dominico de Oxford, provincial de la orden en Inglaterra, arzobispo de Canterbury y cardenal. Autor de numerosos escritos: *De ortu scientiarum*, *De tempore*, *De Universali*, y *De spiritu imaginativo*.

director de 1924 a 1934, y en la *Revue de Sciences philosophiques et théologie*, de la cual también fue su director de 1928 a 1934: “Es el P. Chenu que ha descubierto los textos esenciales de Kilwardby en 1926... daba a conocer el tratado sobre la imaginación (*De spiritu imaginativo*), después en 1935 revelaba *De tempore*... Richard Fishacre, otro personaje redescubierto por M.-D- Chenu, tuvo consecuencias considerables en teología como en teoría política. El P. Chenu tuvo éxito al aprovechar la historia medieval para su investigación sobre la historicidad de la verdad y sobre los caminos de la tradición”. (Boureau, “Le Père Chenu médiéviste : Historicité, Contexte et Tradition”: 413 y 414).

Aunque se le asignó la cátedra de Historia del Dogma, el profesor de Le Saulchoir enseñaba —así lo señaló— la historia de las doctrinas en virtud de la interpretación que hacía de las construcciones teóricas al vincularlas con su contexto de origen. Tuvo alumnos destacados como Yves Congar¹⁵ y Edward Schillebeeckx,¹⁶ a quienes invita al trabajo interdisciplinar, ya que la historia no juega un rol importante en materia como la filosofía y la teología al dejar de lado las circunstancias del pasado en el que surge un pensamiento o una doctrina. Su programa consistía en interpretar los hechos y los textos por sus vínculos internos, porque la historia intelectual y la historia de las instituciones está estrechamente unidas. Respecto del análisis que hace de santo Tomás de Aquino, escribió: “Es un espectáculo maravilloso ver el nacimiento y el trabajo de un maestro en teología, en un siglo en el que los teólogos y la teología no se separaron del mundo, y es al mismo tiempo una lección para la teología de hoy. No hace falta decirlo, en esto no hay relativismo, y sólo la torpeza de uno u otro que lo infiere”. (Chenu, *Saint Thomas et la théologie*, 1959: 28).

¹⁵ Yves Congar fue un teólogo dominico francés, enseñó en Le Saulchoir junto a su maestro Marie-Dominique Chenu y fue hecho cardenal en 1994. Aunque desarrolló una gran variedad de temas, su mayor influencia en la Iglesia católica fue el ecumenismo, al solicitar una mayor apertura a las ideas de la Iglesia Ortodoxa y la Cristiandad Protestante.

¹⁶ Edward Conelis Florentius Alfonsus Schillebeeckx fue un teólogo dominico belga, enseñó teología dogmática e historia de la teología en la Universidad Católica de Nijmegen en Holanda, aunque antes ya había enseñado a santo Tomás de Aquino y el tomismo en la Universidad Católica de Louvain. De 1945 a 1947 estudia en la Sorbona y el Colegio dominico Le Saulchoir con Marie-Dominique Chenu e Yves Congar. Tuvo una considerable influencia en el Concilio Vaticano II, en particular sobre la Constitución de la Revelación Divina Dei Verbum.

En 1927 publicó *La teología como ciencia en el siglo XIII*, donde expone la tesis en el sentido de que la culminación del siglo XIII se debe a la síntesis teológica del pensamiento aristotélico y la verdad del cristianismo hecha por santo Tomás, ya que, al apropiarse de las condiciones científicas del conocimiento establecidos por Aristóteles, llega a demostrar que la teología no sólo es una ciencia superior a la metafísica, sino que incluso la sustituye como sabiduría. En la primera pregunta de la *Summa Theologiae*, santo Tomás argumenta que la doctrina sagrada es la sabiduría y es superior a la metafísica, porque está subordinada a los conocimientos de Dios. En este sentido, la teología es la más cierta de las ciencias, porque depende de una ciencia superior: la verdad misma. Por esta razón, el conocimiento teológico es muy superior al de la metafísica.

El método histórico en la teología y las acusaciones

En 1932 funda el Instituto de Estudios Medievales en Ottawa, con la participación de Étienne Gilson y los dominicos de Canadá, el cual tenía como objetivo aplicar el método histórico a la teología de santo Tomás de Aquino. Diez años después el Instituto se traslada a Montréal. Durante doce años, entre 1923 y 1935, el padre Chenu se centró en la historia medieval, y su mayor logro fue introducir la historia en la teología; pero para las autoridades del Vaticano, el método histórico era sospechoso de modernismo. Recordemos que en Roma dominaba un clima antimodernista y censuraba todo lo que condujera a él, por lo que se le denominó a este periodo el “terror blanco”.

En agosto de 1932, el padre Chenu es nombrado rector del convento de estudios de la provincia francesa en Le Saulchoir, el cual se convirtió cuatro años más tarde en Universidad Pontificia. Pero el 7 de marzo de 1936 ofreció un discurso a propósito de la fiesta de santo Tomás de Aquino sobre la reforma en la teología. El manuscrito fue publicado discretamente en 1937 con el título *Une école de théologie. Le Saulchoir*, y circuló entre un gran número de teólogos. En su contenido se destaca la libertad intelectual y espiritual en razón de la apertura de pensamiento y la permanente innovación. La idea no era hacer de *Le Saulchoir* otra escuela tomista, sino que, además, se deberían conocer diferentes puntos de vista de otras áreas

del conocimiento, esto es, que se analizaría un problema desde diferentes objetos formales del conocimiento, incluyendo a las ciencias sociales. Fue el primero en introducir un curso sobre el pensamiento de Karl Marx en una universidad pontificia.

Por supuesto que la religión y la teología formaban parte de la síntesis de pensamiento. En cuanto a la investigación, ésta se orientaba al estudio de fuentes primarias de textos que exponen y analizan problemas. El dominico francés estaba consciente de que este proyecto corría el riesgo de la dispersión. Pero para mantener la unidad de los estudios necesitaba una constante recapitulación. Como él mismo lo reconoció años antes: “Por encima de la ciencia y de las ciencias, nos falta una ‘sabiduría’” (Chenu, “Veritas liberabit vos”, 1932: 104). Sus aportaciones más valiosas son: “la revelación tiene pues el primado en todo lugar y siempre... Se trata de una presencia permanente, como la savia en el árbol... La más perfecta sistematización teológica no agrega una onza de luz y de verdad al Evangelio”. (Chenu, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, 1985: 54).

Y en otro lugar señala: “La Sagrada Escritura y la Tradición no constituyen un repertorio de argumento al estilo de la escolástica, con sus conclusiones disputadas; antes que nada la *revelación*, se indaga, se conoce, se ama por ella misma, y todas las especulaciones ulteriores serían vanas”. (Chenu, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, 1985: 55). Además de su interpretación de Santo Tomás, la cual contrasta con la mayor parte de los tomistas de su época, es decir, aplicar el método histórico al pensamiento de santo Tomás, tal y como se hace en el estudio de la Sagrada Escritura: “Santo Tomás no se comprende con Santo Tomás mismo, y su doctrina, por elevada y abstracta que sea, no es un absoluto e independiente del tiempo que la ha visto nacer ni de los siglos que la han alimentado”. (Chenu, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, 1985: 125). Por último, remarcó que la teología debe incluir una lectura de los signos de los tiempos como condición para comprender la idea de la Encarnación en el mundo moderno.

Al ser denunciado en Roma en 1938, fue convocado y se le acusó de despreciar el valor de la razón teológica, desacreditar la escolástica tomista y su carácter especulativo, y disminuir su carácter científico. (Cf. Chenu, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, París, Cerf, 1985: 57 y 58). Como Galileo Galilei se le hace firmar diez proposiciones: “Cedí a una especie de presión psicológica, que me intimidó; uno de los ‘notables’ teólogos dominicos, sin

duda para calmar la irritación romana, me pidió que firmara una serie de diez proposiciones; las firmé. Pero siempre he tenido horror de este sistema que consiste en redactar un *syllabus* de proposiciones”. (Chenu, *Une école de théologie. Le Saulchoir*, París, Cerf, 1985: 35). En 1942 su libro fue colocado en el *Index* de libros prohibidos, teniendo que dejar la rectoría y la enseñanza en Le Saulchoir. Se le asigna el convento de Saint-Jacques en París con el sufrimiento y la amargura de su corazón: “Cuando el poder toma a su cargo un saber para hacerlo un instrumento de gobierno, es una forma de perversión”. (Chenu, *Un théologien en liberté : Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*, 1975: 31).

Nuestro autor continuó su trabajo académico: fue profesor en la Sorbona de 1946 a 1952, junto con el cardenal Tisserant funda el Instituto de Estudios Orientales en el Cairo en 1953, continúa cultivando la Edad Media en todas sus dimensiones y con la publicación de *Introducción al estudio de santo Tomás de Aquino* en 1954 se convirtió en el presidente de la Sociedad Tomista, así como la publicación de *Santo Tomás de Aquino y la teología* en 1959, aunque el *imprimatur* era de 1957.

Sin embargo, el conocimiento de la historia no lo alejó de su preocupación por los movimientos sociales. Según Jean-Claude Schmitt, su enorme conocimiento de teología, filosofía e historia “le ayudó a comprender mejor el presente en el cual se siente y se quiere comprometido”. (Schmitt, “Louvre de médiéviste du Père Chenu” en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1997, no. 81: 395). En efecto, aunque le gustaba la vida comunitaria en el convento, con el estudio, la oración y la vida contemplativa, también le gusta la predicación, en la cual da a conocer lo que ha aprendido en el estudio, lo que ha reflexionado y profundizado en la oración, lo que ha vivido en la comunidad, y lo que ha contemplado. Y, al mismo tiempo, se compromete y anima las causas sociales.

Escuchemos el testimonio del capellán de la Juventud Obrera Cristiana (JOC), Marie-Jean Mossand, sobre su impresión del padre Chenu: “En septiembre de 1943, la JOC reunía, por primera vez, sus capellanes del Norte de Francia ocupada por los alemanes... La guerra que continuaba se llamaba ocupación, cautividad, servicio obligatorio de trabajo, resistencia, campos de concentración... en este contexto histórico, la palabra [de Chenu] era extraordinariamente liberadora... teníamos necesidad de escuchar con autoridad las oportunidades, y no sólo los riesgos... y a su manera, nos sugería

la respuesta... nos confirmaba en nuestras intuiciones... nunca tuvimos la impresión de que nos lanzara en una aventura. Porque si de aventura se trata, ésta era la Encarnación que se actualizaba por la Iglesia en la condición presente de la humanidad. El experto en Historia que es el Padre Chenu podía juzgar el presente, los valores que posee, y presuponer el porvenir. El historiador conocía tantas crisis en la historia de la humanidad y en la Iglesia que, finalmente, se reabsorbían en el equilibrio y el progreso” (Mossand, “Présence du Père Chenu à l’Action catholique ouvrière”, 1990: 46 y 47).

Reconocimiento a la Teología de la Liberación

Toda la obra teológica del dominico francés se unifica en torno a la Encarnación, y ella es el objeto de la contemplación de toda su vida: el rol de la Iglesia en un mundo secularizado, su relación con los pobres, los oprimidos en su lucha por la liberación, etc.: “Siento enormemente las exigencias de la Encarnación. Si el cristianismo trata de un Dios encarnado en la materia, entonces la divinización del hombre implica incluir a la materia”. (Chenu, “Le théologien et la vie”, 1965: 30). En virtud de lo anterior, el padre Chenu fue el primero en reconocer la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez como un ejemplo de la nueva teología, y en 1985 redacta el prefacio a la edición francesa del libro *La liberación por la fe* de Gustavo Gutiérrez, y ahí dice que se trata de una buena ocasión para encontrar la libertad del Espíritu: “La libertad emanará pues de la liberación integral del hombre, de suerte que la evangelización realizada en la libertad de la fe, no puede separarse de la promoción del hombre”. (Chenu, prefacio a *La libération par la foi*, 1985).

En 1954, el padre Chenu es sancionado por el maestro general de los dominicos y lo exilia a Ruan, y no regresará a París hasta 1962. Esto a solicitud de varios obispos de Francia, encabezados por el cardenal Grente de Mans, miembro de la Académie Française, debido a una serie de publicaciones en la revista *La Quinzaine*. Aunque la jerarquía de los obispos reconocían que los dirigentes de la revista eran cristianos sinceros, había nueve errores graves: mínima enseñanza de la Iglesia en materia social, simpatía excesiva por el comunismo, desconocimiento de la doctrina de la Iglesia sobre el sindicalismo, tendencia al subjetivismo social, crítica continua a la Iglesia y rechazo a destacar la “actividad fecunda”, el carácter satírico del Apostolus,

anticolonialismo violento, antiamericanismo radical, y oposición al régimen franquista. (Cf. Tranvouez, “Résistance au pouvoir dans le catholicisme. *La Quinzaine* face à l’A.C.A. (1952-1954)”, en *Archive de Sciences Sociales des Religions*, núm. 56, 1983).

Por su parte, el Padre Chenu señaló: “Publiqué en *La Quinzaine* algunas sátiras firmadas como ‘Apostolus’, que se esforzaban por discernir los valores evangélicos comprometidos en los más oscuros combates... Se me atribuyeron todas las publicaciones, eran como un centenar, uno por número. En realidad, redacté sólo una docena. Por lo general, era un pequeño equipo que tenía la responsabilidad. Participé sólo en algunas ocasiones porque tenía otros trabajos, pero era conveniente que escribiera por ellos cuando tenían problemas”. (Chenu, *Un théologien en liberté: Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*, París, Le Centurion, 1975: 94).

El conflicto se agravó con la prohibición de los sacerdotes obreros por el papa Pío XII a partir del 1 marzo de 1954, ya que el padre Chenu había animado este movimiento desde 1933, autorizando a dos dominicos de trabajar en las minas de Charleroi, también porque había publicado una serie de reflexiones teológicas sobre los padres obreros, y porque en el equipo de redacción de la revista *La Quinzaine* colaboraban varios sacerdotes obreros. Con este nuevo conflicto, escribe en su diario el dominico Yves Congar, el padre Chenu se convertía en “una bestia negra” para Roma.

La rehabilitación del padre Chenu se realizó durante el Concilio Vaticano II. El 11 de octubre de 1962, el papa Juan XXIII pronunció su discurso de inauguración del Concilio Vaticano II, donde orienta la tarea que deben realizar los padres conciliares: el concilio no se centrará en definiciones dogmáticas, sino en aspectos pastorales: “Lo que el Papa pedía a los miembros del Concilio, que se inauguró en Roma el 11 de octubre de 1962, no era que definieran nuevas verdades para la Iglesia, sino que establecieran vías de adhesión a la doctrina tradicional acordes con la sensibilidad de los tiempos y con el contexto histórico. La palabra que Juan XXIII adoptó para describir esa necesidad de renovación fue *aggiornamento*, una actualización” (Bardazzi, *De Joseph Ratzinger a Benedetto XVI*, 2006: 42).

Con la Encíclica de Juan XXIII *Pacem in terris* de 1963, el padre Chenu se siente reconocido ya que ahí se señala la idea que Dios habla a los hombres de hoy por los acontecimientos de la historia, y por ello se requiere estar atentos a los *signos de los tiempos*, tal y como él lo había propuesto en su

manuscrito de 1937 *Une école de théologie. Le Saulchoir*. El término “signo de los tiempos” se convertirá en una categoría fundamental de la teología y poder comprender las relaciones entre la Iglesia y el mundo.

Recobrando su vigor participa del Concilio Vaticano II, no como experto oficial, sino como experto privado del obispo de Antsirabé de Madagascar, Mgr. Rolland, quien había sido su alumno en Le Saulchoir, jugando un rol importante en la elaboración de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, que trata sobre la Iglesia en el mundo actual. Así pues, el teólogo proscrito de Le Saulchoir se convirtió en un teólogo conciliar, y con ello la *nouvelles théologie*¹⁷ entraba en la Iglesia oficial. Los escritos de Padre Chenu en un primer momento atrajeron la ira de las autoridades del Vaticano, pero luego se convirtieron en un lugar común de la doctrina católica.

En una entrevista, el padre Chenu hace un balance 20 años después del Concilio Vaticano II:

“Todavía recuerdo la conmoción interior que experimenté cuando me situé frente a la historicidad, no sólo en el contexto de la escolástica, sino con la teología: la teología no es un conjunto ordenado de principios extraídos de la Palabra de Dios, es, en primer lugar, la Palabra misma, en el acto de la historia.... Sin duda que es mi posición fundamental: Dios ha entrado en la historia, y es en la historia que tengo el conocimiento de su misterio. Antes de conceptualizar la fe, ésta se vive, y es la primera fuente de la teología. Fue esta posición que me metió en problemas con los teólogos de Roma, cuya teología des-temporalizada rechazó la relación sustancial con la historia. A partir de ahí vinieron las acusaciones en contra de mi libro *Une école de théologie. Le Saulchoir*. Yo fui rehabilitado por el Concilio Vaticano II, el cual, de acuerdo con las palabras del cardenal Marty, cambiaron la Iglesia, la Palabra de Dios, en su dimensión histórica. La palabra *historia*, ausente hasta entonces en el vocabulario del magisterio, se pronunció 63 veces en los textos del Concilio. Esto es lo que se ha ganado para mí, el hecho de estar en la lista, no sin la generosidad, entre los teólogos del Concilio” (Chenu, *L'actualité religieuse dans le monde*, enero de 1985: 21-22).

¹⁷ El Padre Chenu perteneció a esta corriente de pensamiento católico, que solicitaba el regreso a las fuentes del cristianismo y a los padres de la Iglesia, distanciándose de la escolástica hegemónica.

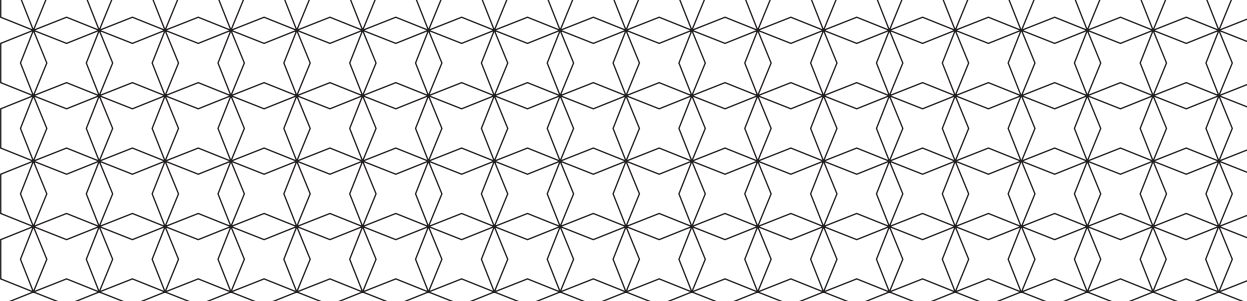
Conclusiones

Chenu pasará el resto de su vida, de 1966 a 1990, en el convento de Saint-Jacques, en París, donde terminarán sus días. Ante la pregunta de cuál sería la mayor aportación del dominico francés a la Iglesia, Vangu responde que fue “la de acompañar a la Iglesia en la armonización de sus relaciones con el mundo moderno” (Vangu, *La théologie de Marie-Dominique Chenu*, 2007: 95).

Bibliografía

- BARDAZZI, MARCO (2006). *De Joseph Ratzinger a Benedicto XVI*, Madrid: Encuentro.
- BOUREAU, ALAIN (1997). “Le Père Chenu médiéviste: historicité, contexte et tradition”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, tomo 81, julio. París: Vrin.
- CHENU, MARIE-DOMINIQUE (2001). “Veritas liberabit vos”, 1932, en Christophe Potworowski, *Contemplation and Incarnation: The Theology of Marie-Dominique Chenu*, McGill-Queen’s University Press.
- _____ (1993). “Dimension nouvelle”, en *Parole*, núm. 2, 1937, en Camil Ménard y Florent Villeneuve (editores), *Pluralismeculturel et foichrétienne*. Montréal: Éditions Fides.
- _____ (1950). *Introduction à l’étude de Saint Thomas d’Aquin*. París: Vrin.
- _____ (2001). *Ecclesia* núm. 122, 1959, en Christophe Potworowski, *Contemplation and Incarnation: The Theology of Marie-Dominique Chenu*, McGill-Queen’s University Press.
- _____ (1959). *Saint Thomas et la théologie*. París: Éditions du Seuil, Collection Maîtres spirituels.
- _____ (2001). “Le théologien et la vie”, 1965, en Christophe Potworowski, *Contemplation and Incarnation: The Theology of Marie-Dominique Chenu*, McGill-Queen’s University Press.
- _____ (1967). “Les signes des temps: réflexion théologique”, en Yves Congar-M. Peuchmard (editores), *L’Église dans le monde de ce temps. Constitution pastorale “Gaudium et Spes”*. París: Cerf.
- _____ (1975). *Un théologien en liberté. Jacques Duquesne interroge le Père Chenu*. París: Centurion.

- _____ (1985). *L'actualité religieuse dans le monde*.
- _____ (1985). *Une école de théologie. Le Saulchoir*, París: Cerf.
- _____ (1987). "Chenu en entrevista con J. P. Manigne", en *L'actualité religieuse dans le monde*, núm. 49, París.
- _____ (1985). *Une école de théologie: Le Saulchoir*. París: Cerf.
- CONTICELLO, CARMELO GIUSEPPE (1991). "La Thèse inédite du P. M. D. Chenu", en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, núm. 75, pp. 363-422.
- DUVAL, ANDRÉ (1997). "Présentation biographique de M. D. Chenu par ses oeuvres essentielles", en *Marie-Dominique Chenu. Moyen-Âge et modernité*, París: Cerf, pp. 11-24.
- MOSSAND, MARIE-JEAN (1990). "Présence du Père Chenu à l'Action catholique ouvrière", en Colectivo, *L'Hommage différé au père Chenu*, París: Cerf.
- SCHMITT, JEAN-CLAUDE (1997). "L'ouvre de médiéviste du Père Chenu", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, no. 81.
- TRANVOUEZ, YVON (1983). "Résistance au pouvoir dans le catholicisme. La Quinzaine face à l'A.C.A. (1952-1954)", en *Archive de Sciences Sociales des Religions*, núm. 56.
- VANGU VANGU, EMMANUEL (2007). *La théologie de Marie-Dominique Chenu*. París: L'Harmattan.



El teólogo del Dios liberador.¹⁸ **Teología de la salvación** **en las condiciones concretas,** **históricas y políticas de hoy¹⁹**

JUAN JOSÉ GONZÁLEZ MEDINA

Introducción

Para entender el pensamiento de Gustavo Gutiérrez Merino, habrá que explicar primero la metodología que utiliza (la tarea teológica); luego el tema de la realidad de los pobres, protagonistas de la sociedad y de la Iglesia latinoamericana, pues esto ayuda a comprender su propuesta de dar vida, liberar y transformar el mundo conforme al programa del Reino de Dios.

Gustavo Gutiérrez utiliza dos lenguajes inseparables: uno contemplativo (el silencio orante ante el misterio de Dios) y otro profético (que percibe en Cristo un lazo indisoluble entre el Reino y los desheredados de este mundo). Respecto al tema de la pobreza Gustavo distingue tres tipos: material y cultural, que es un estado escandaloso que atenta contra la dignidad humana. Un segundo tipo es la pobreza entendida como infancia espiritual,

¹⁸ El título «El teólogo del Dios liberador» ha sido utilizado en más de una ocasión. El primero en utilizarlo para referirse a Gustavo Gutiérrez fue José María Arguedas en *¿Último diario?* “¿Es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos, Gustavo? ¿Puedes decirlo tú, el teólogo del Dios liberador, que llegaste a visitarme aquí, a Lorena 1275, donde estuvimos tan contentos a pesar de que yo en esos días ya no escribía nada?”

¹⁹ G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 85.

como disponibilidad humilde para abrirse y acoger a Dios. Y finalmente, la pobreza como expresión de compromiso de solidaridad y de protesta.

Afirma, por otra parte, que su teología es una teología que no se limita a pensar la realidad social sino que quiere transformarla. No es extraño que este tipo de teología haya suscitado tantas controversias, al declarar “Un cristianismo sin incidencias en la realidad histórica corre el peligro de esterilizar la fe, evadirse de la caridad socialmente entendida y tergiversar la dimensión activa de la esperanza” (Gutiérrez, 2003: 11).

Semblanza

Gustavo Gutiérrez nació en Lima, Perú (1928). En su juventud vivió en los barrios pobres de Lima, estudió Medicina en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, ingresó al seminario en Santiago de Chile y fue ordenado presbítero diocesano. Fue enviado a Europa a proseguir con sus estudios de posgrado. En 1960, regresó a Lima y empezó a dar clases en la Universidad Católica. Usó la expresión “teología de la liberación” por la primera vez en 1968 antes de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia. Y por escrito en su libro *Teología de la liberación-Perspectivas* (1971), uno de los trabajos centrales de la teología que apareció después del Concilio Vaticano II.

En la Conferencia de Medellín sirvió como consejero de los obispos. A la Conferencia de Puebla (1979), teólogos como Gutiérrez e Ignacio Ellacuría no fueron invitados, pero sus reflexiones tuvieron impacto en la misma. El conflicto con Roma ocurrió en los años ochenta con la Congregación para la Doctrina de la Fe, que desde 1981 dirigía el cardenal Ratzinger. Gutiérrez tuvo que defenderse (en Roma y en Lima) de las acusaciones de ser marxista y de haber reducido la fe a la política. En 1986, Gutiérrez respondió con su ensayo “La verdad los hará libres”.

En los años noventa recibió distinciones como el premio Juan Mejía Baca (Perú) y la orden de Caballero de la Legión de Honor (Francia). Ha recibido el doctorado *honoris causa* en las Universidades de Tubinga (1985), Nimega (1987), Friburgo (1990), San Marcos (1992) y Yale (2009). En 1998 ingresa como novicio en la orden dominica. En 2003, junto con el periodista polaco Ryszard Kapuscinski, recibió en España el Premio Príncipe

de Asturias de Comunicación y Humanidades en reconocimiento "Por su coincidente preocupación por los sectores más desfavorecidos y por su independencia frente a presiones de todo signo, que han tratado de tergiversar su mensaje... son dos modelos éticos y admirables de tolerancia y de profundidad humanística"²⁰.

Una teología cercana a la realidad

La Teología de la Liberación (TdL) es la primera corriente teológica nacida en América Latina, y posee una fuerte vinculación con una larga tradición que podemos rastrear desde la conquista, como es el caso de Bartolomé de las Casas, Antonio de Montesinos, Vasco de Quiroga o Toribio de Benavente (Motolinía), entre otros.

La TdL pronuncia una palabra cristiana sobre la realidad buscando ser fiel al Concilio Vaticano II que propone, como condición para cumplir la misión de la Iglesia, el escrutar los signos de los tiempos: "Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza" (Gs 4). Reflexiona la fe en las condiciones históricas de cada momento. Se pregunta qué significa anunciar la Buena Noticia de Jesús en un mundo donde la injusticia y la inhumanidad han asentado su dominio. No es una teología de opio para el pueblo o que tranquilice las "buenas conciencias". En contraposición quiere hacer eco de la invitación de Jesús a convertirnos y a creer en el Reino de Dios, el Reino de paz y de justicia.

Con esta reflexión, Gustavo Gutiérrez nos descubre al Dios cristiano, un Dios cercano a las amarguras de sus hijos, un Dios que quiere la vida y se enfrenta a la muerte.

²⁰ Obtenida de <http://www.fpa.es/es/premios-principe-de-asturias/premiados/2003-ryszard-kapuscinski-gustavo-gutierrez-merino.html?especifica=0>. Se trata del tercer teólogo que recibe el Premio Príncipe de Asturias. El primero fue Ignacio Ellacuría, de modo póstumo, por su coherencia entre el trabajo intelectual como teólogo y filósofo, y su compromiso social con las mayorías populares. El segundo, el cardenal Martini, arzobispo de Milán, por toda una vida dedicada a estudios bíblicos, en diálogo con las ciencias sociales y con los sectores no creyentes.

La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también de la porción de ella —reunida en ecclesia— que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose —en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraterna— al don del reino de Dios (Gutiérrez, 1972: 40-41).

Como se ha constatado, se parte de un principio: la conexión entre la tarea eclesial teológica y el devenir histórico, postulando abiertamente la prioridad de la realidad que se vive en la historia y en la Iglesia sobre el pensamiento teológico. Esta reflexión revisa las tareas de la teología a lo largo de la historia, subrayando la vinculación de esas tareas con distintas etapas del devenir de la humanidad: la teología como sabiduría y como saber racional.

La teología como sabiduría, responde al modo de hacer teología de los primeros siglos del cristianismo. Se trataba de una teología de índole espiritual y ligada a la meditación de la Escritura, centrando el discurso en la existencia de un mundo superior y un Dios del que todo venía y al que todo retornaba. Dejando en un segundo plano la vida concreta y el tiempo presente.

A partir del siglo XII surge otra forma de hacer teología. La reflexión teológica comienza a constituirse como ciencia. La teología, entonces, se convierte en un saber racional, fruto del encuentro de la fe y la razón que, en ocasiones, se ha limitado exclusivamente a la construcción de una sistematización y de una exposición clara, obviando otras facetas de interés.

Tanto la sabiduría como el saber racional son funciones teológicas que, aunque responden a otras épocas, siguen siendo indispensables en la cultura de la fe y, por ello, deben “ser en parte recuperadas de las escisiones o deformaciones sufridas a lo largo de la historia” (Gutiérrez, 1972: 26).

En las últimas cinco décadas, se ha ido gestando otra manera de entender y de hacer teología con la que Gustavo Gutiérrez identifica su proyecto: la teología como reflexión crítica sobre la praxis histórica, señalando que todos estos factores “han llevado a percibir mejor que la comunión con el Señor significa, ineludiblemente, una vida cristiana centrada en el compromiso, concreto y creador, de servicio a los demás” (Gutiérrez 1972, 34). Los mismos

motivos que han impulsado la mirada cristiana hacia la práctica son los que impulsan el redescubrimiento de la teología como una reflexión crítica.

La teología para Gutiérrez es pensamiento crítico de sus propios fundamentos. Únicamente de esta forma se puede hacer de ella “un discurso no ingenuo, consciente de sí y en plena posesión de sus instrumentos conceptuales”. El carácter crítico de la teología no abarca sólo los aspectos epistemológicos, también comprende “la actitud lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y la reflexión de la comunidad cristiana, no tenerlos en cuenta es engañarse y engañar a los demás”.

La teología es un lenguaje sobre Dios, pero de un papel secundario, señalando que “La teología es reflexión, actitud crítica. Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es acto segundo” (Gutiérrez, 1972: 35). Por tanto, la reflexión teológica piensa la vida cristiana, la pastoral y logra iluminar la práctica de la fe, cumpliendo así una tarea profética liberadora. Así, la teología invita a la praxis de la fe, a la autenticidad, reclamando el despojamiento de toda idolatría, de toda forma de alienación religiosa vacua y contraria a la palabra de Dios.

En este horizonte, la función crítica de la teología es manifiesta, pues, según cambien las condiciones de la práctica de la acción eclesial, la teología tomará senderos novedosos.

El acto primero de los cristianos es “contemplar y practicar” lo primero está dado por el silencio, lo segundo por la acción (la praxis), le siguen la contemplación y el compromiso, por lo que no es sólo ciencia sino sabiduría, por eso se hace verdad en la inserción real y fecunda del proceso de liberación. Una atmósfera de silencio y de contemplación espiritual que remite al misterio del mismo Dios. Si esto es así, el método de la teología de la liberación se asienta en la fuerza silenciosa y mística del misterio, por tanto, vive de una singular experiencia espiritual. Hacer teología sin mediación de la contemplación y de la práctica, sería estar fuera de las exigencias del Dios de la Biblia.

Los pobres como sujeto de la teología

El Concilio Vaticano II (1962-1965) fue una intensa experiencia espiritual para la Iglesia católica romana, sin embargo, hay que reconocer que tuvo un acento marcadamente occidental y europeo. Sus documentos, a instancias

de Juan XXIII, dan inicio a una etapa novedosa en la vida de la cristiandad de finales del siglo XX, frente a la cual la Iglesia quiere estar atenta, tanto para entenderse a sí misma, como para el diseño de su misión. La Conferencia Episcopal de Medellín se convirtió en la instancia eclesial competente, que llevó a cabo un intento leal de recepción del espíritu y los documentos del Vaticano II, interpretando para ello los signos de los tiempos característicos de aquellas tierras. El pobre era la realidad y el desafío más impactante de la situación de aquellos pueblos. Así como para comprender la pastoral evangelizadora de la Iglesia latinoamericana, una “Iglesia de los pobres”, tal y como Juan XXIII anunciara al mundo al inicio del Vaticano II.

El pobre, con sus carencias y sus riquezas, hizo irrupción en mi vida. Un pueblo que sufre una situación de injusticia y explotación y que es al mismo tiempo, profundamente creyente. El trabajo con lo que podemos llamar genéricamente comunidades eclesiales de base, expresión de esa entrada del pueblo pobre en la Iglesia... En la inserción y el trabajo en este mundo comprendí, con otros, que lo primero es escuchar. Escuchar interminablemente las vivencias humanas y religiosas de quienes han hecho suyos los sufrimientos, esperanzas y luchas de un pueblo. Oír no como inclinación condescendiente, sino para aprender sobre el pobre y sobre Dios... Esta práctica llevó a descubrir —y Puebla lo recogió con fuerza— el potencial evangelizador de los pobres. Esta capacidad de ser sujetos del anuncio del Evangelio trae también con ella un potencial ‘teologizador’ de los pobres... Me pareció claro así que en las comunidades que evangelizan, que convocan en ecclesia (y por ello son precisamente eclesiales) se hace teología, se piensa la fe, la condición cristiana” (Gutiérrez 2003, 23-24).

Dios, en la Escritura, está del lado de los huérfanos, de las viudas, de los extranjeros, de los débiles, de los enfermos, a cada uno de ellos de modo particular lo ama y le ofrece en Jesucristo, como destinatario primero, su Reino. Estar junto al pobre, en este sentido, es estar del lado del que Dios está. Por consiguiente, la Iglesia, si es verdadera Iglesia, es de los pobres; una Iglesia que se deja evangelizar por ellos y que evangeliza desde y junto a ellos dando testimonio de la liberación de Jesucristo. En este sentido, el pobre no sólo es lugar teológico sino la matriz histórica misma de la teología de la liberación. Dado que el acercamiento al pobre obedece a motivos

teológicos nacidos de la misma Palabra de Dios, en la pobreza distingue tres tipos (Gutiérrez, 1972: 363-386):

Material y cultural: que es un estado escandaloso que atenta contra la dignidad humana. Quiere decir morir de hambre, ser analfabeto, ser explotado por otros hombres, no saber que se es explotado, no saber que se es hombre (Gutiérrez 1972, 367). La pobreza equivale a la muerte, pero no como muerte natural y cierre de una vida plena, sino como la muerte injusta, prematura... los pobres siguen muriendo antes de tiempo. Ni siquiera muertos son iguales a los demás hombres como lo expresa Galeano: “Que no hablan idiomas, sino dialectos. Que no profesan religiones, sino supersticiones. Que no hacen arte, sino artesanía. Que no practican cultura, sino folklore. Que no son seres humanos, sino recursos humanos... que cuestan menos que la bala que los mata. (Galeano, 1989)

Como infancia espiritual: a partir de Sofonías (siglo VII A.C.) se trata de aquellos que esperan la obra liberadora del mesías, es sinónimo de fe, abandono en el Señor. Como disponibilidad humilde para abrirse y acoger a Dios.

Como compromiso de solidaridad y de protesta: como acto de amor y liberación de solidaridad con los pobres y de protesta contra la injusticia. Esta dimensión de la pobreza muestra el rostro más social, político y comprometido de la acción de la Iglesia. Optar por el oprimido es optar contra el opresor, es tomar partido pero no de manera teórica, significa correr riesgos personales... Es lo que ocurre a muchos cristianos —y no cristianos— mexicanos, en particular en los procesos revolucionarios como el EZLN y en la protesta social como los “Adherentes a la sexta declaración de la selva Lacandona”, la del “Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad” de Javier Sicilia o “yo soy 132” en México y en el resto del mundo en general: El Movimiento “15-M”, también llamado “movimiento de los *indignados*” en España. “Occupy Wall Street” en la Ciudad de Nueva York, Estados Unidos, “La movilización estudiantil en Chile” y un largo etcétera.

En el planteamiento de Gutiérrez, sólo haciéndose pobre para protestar contra ella, la Iglesia podrá predicar algo que le es propio: la pobreza espiritual; es decir, la apertura del hombre y de la historia al futuro prometido por Dios.

La liberación

La pobreza implica muerte y el Dios de Jesucristo es el Dios de la vida. Este hecho lanza un desafío inquietante a los creyentes: si la teología es un lenguaje sobre Dios, ¿cómo es posible hablar de Dios desde el sufrimiento que padece el pobre, el inocente?, ¿qué relación hay entre salvación y el proceso histórico de liberación del hombre? La pregunta por la conexión de la salvación futura con el mundo presente, permite a Gutiérrez negar radicalmente la existencia de dos historias, una profana y otra religiosa y, en consecuencia, afirmar la absoluta unicidad de la historia que, como indica la perspectiva de la Escritura, es, en cualquier caso, una historia de la salvación: el proceso de liberación humana, que orienta la lucha de los pueblos frente a toda opresión y la experiencia cristiana de esa liberación.

Un elemento para entender la pobreza es el libro de Job, donde el asunto gira entre una religión que se fundamenta en derechos y deberes, a partir de un comportamiento moral o una fe desinteresada basada en la libre iniciativa de la gratuidad del amor de Dios. “En Job tener fe supone comulgar con los sufrimientos humanos, en especial de los más desvalidos, pasar un combate espiritual y aceptar finalmente que a Dios no se le puede encasillar en categorías humanas” (Gutiérrez, 2001: 55). Es decirle al inocente asolado por el dolor injusto, que Dios lo ama y que su reclamo de justicia para él y los demás es legítimo.

Así, las reflexiones sobre una nueva manera de hacer teología crítica de la praxis, donde la liberación no es un tema nuevo, sino un horizonte de comprensión de la fe. Gutiérrez plantea tres niveles de liberación: 1. Orden social y político que es racionalidad científica, acción transformadora. 2. Transformación personal a través de la historia, utopía, proyecto histórico y 3. Del pecado, raíz de toda injusticia social y servidumbre humana, en el plano de la fe, que sólo en Cristo y por el Espíritu, logra alcanzar su plenitud. Es importante señalar que no se dan el uno sin los otros, pero son distintos; forman parte de un proceso salvífico único.

Derechos humanos

Gustavo reconoce al evangelio como la raíz profunda de los derechos humanos y, sin embargo, vivimos, paradójicamente, en una época de agudo sentido de los derechos humanos y simultáneamente de grandes violaciones de ellos.

Utiliza varios textos bíblicos para fundamentar esta apuesta por los derechos humanos: “Se te ha declarado, hombre, lo que es bueno, lo que Yahveh de ti reclama: tan sólo practicar la equidad, amar la piedad y caminar humildemente con tu Dios.” (Miq 6,8) la defensa de la equidad está ligada al amor y al caminar con Dios, una ruta histórica a seguir en tanto creyentes.

El señor proclama en el evangelio de Juan que no somos siervos, sino amigos de él y entre nosotros (cf. Jn 15, 15). Es una fuerte reivindicación de igualdad: no hay amor – amistad- sino entre iguales. Pero es más todavía: la amistad significa compartir nuestras vidas; el siervo es mantenido a distancia, <<no sabe lo que hace su amo>>(Jn 15, 15), el amigo en cambio conoce los proyectos del amigo. Anunciar el evangelio es hacer amigos (Gutiérrez, 2003: 198).

En el planteamiento anterior, la pobreza es contraria a los designios del creador, ella significa muerte temprana e injusta, igualmente una limitación a la libertad. La pobreza es un escándalo y permanente violencia a los derechos humanos (cf. CELAM, 1992: 167), pues para Jesús todo ser humano es imagen de Dios, y tiene derecho a ser reconocido en toda su dignidad.

En las sociedades actuales a los pobres se les excluye de cualquier forma de participación en la toma de decisiones en el mercado, en la vida política y civil. No se les reconoce de facto los derechos que protegen a los ciudadanos de una comunidad.

La pobreza y la exclusión no son “hechos” de la naturaleza, como los fenómenos naturales. Se trata de situaciones que son generadas por decisiones humanas y estructuras sociales concretas incluyendo las que producen la desigualdad y la restricción de las libertades y los derechos de las personas, que algunos desean cubrir con un discurso de fatalismo y destino. No son en el sentido ontológico (y, por lo tanto, inamovibles) están en el sentido ético (y por ello modificables en términos del deber ser).

Luz y sombras

Para algunos críticos de Gutiérrez, esta reflexión no es sino una ideologización o politización de la fe, más interesada en las transformaciones de orden social y económico, que en la vida nueva aportada por la experiencia de la

gracia. Habría que responder que los textos han sido leídos poco o de una manera excesivamente crítica.

Además, no han faltado las instancias, incluidas las más altas en la Iglesia romana, que han mirado con recelo el empleo por parte de esta teología, de técnicas e instrumentos de análisis de la realidad “poco compatibles” con la fe cristiana; claves e instrumentos tomados del pensamiento marxista. Y es verdad que se emplean en el análisis de la realidad instrumentos de lectura marxista y psicoanalíticos. Sin embargo, lo importante es saber si estos recursos que se hallan presentes en la obra de Gutiérrez para explicar, desde un punto de vista riguroso una serie de hechos son adecuados.

Con la apertura suficiente para utilizar esos u otros instrumentos, el uso de un método (si está bien hecho) será verificado por otros.

En el tono anterior, se han publicado dos instrucciones emanadas de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la Teología de la Liberación: Instrucción sobre Algunos aspectos de la teología de la liberación (6 de agosto de 1984) e Instrucción Libertatis Conscientia Sobre Libertad Cristiana y Liberación (22 de marzo de 1986). En el primero de ellos se advertía del peligro del uso no crítico de instrumentos de análisis de la realidad marxistas (Introducción y número 4). Los aspectos más graves —según se atribuía— eran el uso del análisis marxista y la justificación de la violencia. En realidad en ninguno de los textos de Gustavo se encontrará una justificación o una invitación a la violencia, y se podría afirmar que quienes hacen esa acusación protegen o son los verdaderos culpables. Son los que han mantenido sin solución una situación de injusticia, despojo y marginación; un entorno de verdadera violencia institucionalizada. Por señalar una comparación, durante la persecución de los cristianos en Roma murieron cientos de personas, en tanto que en América latina han muerto y siguen muriendo miles de forma anónima por ser fieles al mensaje de Jesús y la lucha contra la injusticia.

La Teología de la Liberación de Gutiérrez también ha hablado de la violencia. En primer lugar, para desenmascarar la violencia institucionalizada en nuestras sociedades. Violencia que significa y que hace que parezcan normales y aun necesarias la desigualdad escandalosa, la legislación que margina, la violación de los derechos humanos y la represión como medida para mantener el “orden establecido”.

La Teología de la Liberación ha denunciado su injusticia y ha proclamado que es necesario erradicarla, es consciente de que ese cambio difícilmente

será sin conflicto. Por ello, advierte sobre la espiral de violencia que puede generarse. Pero también sabe que, muchas veces, sin una presión legítima no se podrá llegar a la mesa del diálogo, y la injusticia y la opresión quedarán intocadas. Junto con las posiciones oficiales de la Iglesia, los teólogos latinoamericanos han buscado siempre las soluciones pacíficas y dialogadas.

El papa Juan Pablo II escribió a los obispos de Brasil diciendo que "creemos nosotros y ustedes señores, que la teología de la liberación es no sólo oportuna, sino útil y necesaria. Debe ser un nuevo paso - en estrecha relación con lo anterior - que la reflexión teológica se inició con la tradición apostólica y continuada con los grandes padres y doctores, el magisterio ordinario y extraordinario y, en tiempos más recientes, con el rico patrimonio de la Doctrina Social de la Iglesia, expresada en documentos que van desde *Rerum Novarum* a *Laborem exercens*"²¹, lo cual supondría una "reconciliación" con la Teología de la Liberación (al parecer es el único texto en que se hace este guiño).

El 13 de septiembre 2013, el papa Francisco ha recibido en audiencia privada a Gustavo Gutiérrez, sin embargo, la postura no parece clara. El sustituto de la Secretaría de Estado del Vaticano, Mons. Angelo Becciu, señaló categóricamente que "el Papa nunca ha adoptado la teología de la liberación entendida en el sentido ideológico"²² y el Papa confirmó personalmente que no apoya la teología de la liberación en la versión que representa Gutiérrez.²³ En este mismo sentido, Benedicto XVI había recibido al teólogo crítico Hans Kung y eso no cambió la postura de la Iglesia sobre él y sus propuestas.

En una entrevista publicada por el portal web Vatican Insider, Gutiérrez dijo que el papa Francisco nunca condenó la Teología de la Liberación. "Tal vez él esté llevando adelante el Evangelio, no exactamente una teología.

²¹ Carta do Papa João Paulo II Aos Bispos da Conferência Episcopal dos Bispos do Brasil Texto Soloen Português e Italiano (9 de abril de 1986) "estamos convencidos, nós e os Senhores, de que a teologia da libertação é não só oportuna mas útil e necessária. Ela deve constituir uma nova etapa – em estreita conexão com as anteriores – da que a reflexão teológica iniciada com a Tradição apostólica e continuada com os grandes Padres e Doutores, com o Magistério ordinário e extraordinário e, na época mais recente, com o rico patrimônio da Doutrina Social da Igreja, expressa em documentos que vão de *Rerum Novarum* à *Laborem Exercens*".

²² <http://www.aciprensa.com/noticias/el-papa-nunca-ha-adoptado-la-teologia-de-la-liberacion-dice-autoridad-del-vaticano-37855/>

²³ <http://www.aciprensa.com/noticias/el-papa-se-distancia-del-arzobispo-muller-en-el-tema-de-la-teologia-de-la-liberacion-61754/>

Hablar de la importancia del pobre, del compromiso, de la solidaridad con los pobres, eso viene del Evangelio”, apuntó.

En contraposición, apenas en mayo de 2014, el presidente del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), arzobispo Carlos Aguilar Retes, consideró que la **Teología de la Liberación** “*está muy anciana, si no es que ya está muerta*”²⁴.

El futuro

Después de la década de los años 70 y 80, para muchos, la teología de la liberación ha ido perdiendo influencia. La prueba de que es una forma original de entender la teología y que su alcance es universal, la encontramos en la influencia que ha tenido en otras realidades humanas y eclesiales, en otros continentes e, incluso, en otras religiones. La teología negra (Cone), del pluralismo religioso (Vigil), la feminista (Aquino y Támez), la indígena,²⁵ la ecológica (la *eco-teología* de la creación de Boff), la teología hispana e india en los Estados Unidos deben en gran medida su desarrollo a esta teología ya sea reconocida o no de manera explícita su aporte. Esto ha producido un diálogo distinto con reflexiones —tradicionales y nuevas— que se hacen en Europa señalando que la liberación va más allá del ámbito cristiano, tanto en perspectiva judía como musulmana ¿Habría que reflexionar sobre las influencias directas e indirectas que ha tenido en la *primavera árabe*?

La Teología de la Liberación actualiza la voluntad salvadora de Dios que ha visto la opresión de su pueblo y ha bajado con brazo fuerte para liberarlo. Se trata de presentar a un Dios que quiere un ayuno que consista en desatar los lazos de maldad, en dar libertad a los quebrantados, en partir el propio pan con el hambriento y acoger al pobre sin techo. Ese Dios quiere que fluyan como torrentes la justicia y el derecho, señalando que se le ha de encontrar en el hermano herido al lado del camino; que todo lo que se hace con uno de los más pequeños con Él mismo se está haciendo.

²⁴ <https://www.aciprensa.com/noticias/presidente-del-celam-teologia-de-la-liberacion-esta-muy-anciana-si-no-es-que-ya-esta-muerta-84209/>

²⁵ En este caso, incluso, se ha tratado de negar el uso de “teología” y cambiarlo por el de “sabiduría, simplemente porque la llamada Teología India no la consideran exactamente igual a las teologías actualmente predominantes en la Iglesia.

Gustavo acostumbra decir que él no cree en la teología de la liberación, sino que ésta es sólo un camino para mejor seguir a Jesús de Nazaret y contribuir a la liberación de los pobres. No pretende robar el protagonismo a los pobres en el proceso de liberación, más bien devolverles la voz de la que han sido privados por demasiado tiempo.

Conclusiones

Al final, la cuestión puede formularse en los siguientes términos: ¿de qué sirve cantar en las iglesias el Magníficat si se hace en latín y con mucho incienso, evitando que el pueblo capte la aguda dimensión transformadora y revolucionaria de sus contenidos? María, la madre de Jesús, habla de un Dios que hace maravillas, que derriba a los potentados de los tronos y ensalza a los humildes; de un Dios que llena de bienes a los hambrientos y a los ricos despide vacíos. Si el anuncio del Evangelio no genera alguna incomodidad entre los poderosos, habría que preguntarse si *realmente* se está anunciando el Evangelio. Una buena pregunta será: ¿por qué los más tradicionalistas no mencionan los documentos emanados de las Conferencias Episcopales de Puebla, Santo Domingo o Aparecida?

Finalmente, siguiendo la tónica de Gustavo Gutiérrez, habrá que señalar que a Jesús de Nazaret lo mataron bajo la acusación de estar levantando al pueblo y de andar diciendo que no se pagara el tributo al César. Eso y la acusación de blasfemia fueron suficientes para condenar en la cruz al Hijo de Dios.

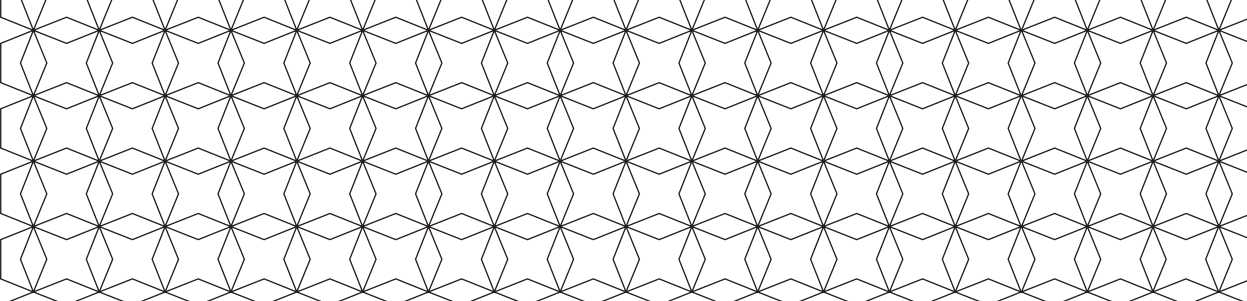
Bibliografía

- ARGUEDAS, J. (1983). ¿Último diario? Lima: Horizonte Obras completas, tomo V.
- (CELAM) CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (1992). 4ra. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo.
- CONSTITUCIÓN PASTORAL GAUDIUM ET SPES (1965). Obtenido de: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html
- GALEANO, E. (1989). El libro de los abrazos México: Siglo XXI.
- GUTIÉRREZ, G. (1972) Teología de la liberación. Perspectivas. Salamanca: Sígueme.

- _____ (1982). *La fuerza histórica de los pobres* Salamanca: Sígueme.
- _____ (2001). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del Inocente: una reflexión sobre el libro de Job*. Salamanca: Sígueme.
- _____ (2003) *La densidad del presente*. Salamanca: Sígueme.
- TAMAYO, J. (1990) *Para comprender la teología de la liberación*: España: Verbo Divino.

Páginas consultadas

- <https://www.aciprensa.com/noticias/presidente-del-celam-teologia-de-la-liberacion-esta-muy-anciana-si-no-es-que-ya-esta-muerta-84209/>
- <http://www.aciprensa.com/noticias/el-papa-nunca-ha-adoptado-la-teologia-de-la-liberacion-dice-autoridad-del-vaticano-37855/>
- <http://www.aciprensa.com/noticias/el-papa-se-distancia-del-arzobispo-muller-en-el-tema-de-la-teologia-de-la-liberacion-61754/>
- <http://www.aciprensa.com/noticias/senalan-problemas-pendientes-en-la-teologia-del-p-gustavo-gutierrez-92433/>
- <http://www.correodelorinoco.gob.ve/multipolaridad/papa-francisco-apuesta-al-acercamiento-a-teologia-liberacion/>
- <http://gonzalogamio.blogspot.mx/2008/06/gustavo-gutierrez-80-aos.html>
- <http://www.noticiacristiana.com/educacion/teologia/2013/09/papa-recibe-a-gustavo-gutierrez-uno-de-los-padres-de-la-teologia-de-la-liberacion.html>
- <http://servicioskoinonia.org/relat/060.htm>
- <http://www.uncan.es/NR/rdonlyres/000135e1/wsajoxkmrbwrrurxjsxfdbedwlpnujlf/12GUSTAVOGUTI%C3%89RREZTex.pdf>
- http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1986/documents/hf_jp-ii_let_19860409_conf-episcopale-brasile_po.html



Sentido de las «experiencias dionisiacas» en el ámbito de las «comunidades sapienciales»

JOSÉ ALEJANDRO FUERTE

Introducción

La intención del presente artículo es formular un diálogo entre algunos filósofos de la tradición occidental y lo que Friedrich Nietzsche denominó «experiencias dionisiacas». Así mismo, se tiene el propósito de esclarecer en qué sentido dichas experiencias pueden ser visualizadas como «espirituales» o, en cierto sentido, «religiosas». Empero, no voy a procurar ingresar de un modo inmediato a lo que podrían denominarse experiencias dionisiacas, dado que dentro del lenguaje académico, hay una serie de prejuicios en torno a la existencia y posibilidad de tal tipo de experiencias. De allí que primero vamos a posicionarnos al interior del lenguaje académico, siguiendo en lo general a Luis Villoro, quien muestra apertura, dentro de sus clásicas distinciones entre “creer”, “saber” y “conocer” para abrir un espacio a un tipo de experiencias que se encuentran fuera del ámbito del discurso académico y de la vida cotidiana, pero que pueden ser interpretadas en el ámbito de las «comunidades sapienciales».

Conceptos epistémicos

Luis Villoro en *Creer, saber y conocer* establece una serie de distinciones en torno a lo que él denomina «conceptos epistémicos» y que vamos a presentar con el objeto de asentar una premisa general del presente artículo. Esta premisa consiste en salir del marco del cientificismo, representado, por ejemplo, por la Filosofía del Positivismo Lógico, desde la cual las experiencias de índole metafísico carecen de significado cognoscitivo y, a lo sumo, se les podría reconocer un significado emotivo.

Un autor clásico del positivismo lógico es Rudolf Carnap, quien elabora una crítica a Martín Heidegger en torno a la cuestión de la “nada”. Las proposiciones metafísicas son pseudoproposiciones, dado que trascienden los límites del lenguaje, es decir, de aquello que puede ser verificado en el marco de las ciencias naturales. Pues siguiendo a Ludwig Wittgenstein, se debe establecer un *criterio de demarcación* entre lo que se puede decir con sentido y lo que sólo se puede mostrar. Desde el punto de vista de estos autores, las afirmaciones que puedan formularse en torno a las experiencias metafísicas —y, en este grupo coloco a las experiencias dionisiacas—, serían meras pseudoproposiciones, carentes de significado cognoscitivo.

Sin embargo, voy a salir de esta teoría que ha sido dominante en los círculos filosóficos y, siguiendo a Luis Villoro, voy a construir un ángulo de visión que permita vislumbrar en qué sentido se puede hablar de las experiencias dionisiacas.

«Creer» puede tener dos acepciones: suposición incierta, o, actuar como si “p” fuese verdadera. En la primera acepción, se emplea la palabra “creer” como un postulado del cual no se tiene certeza; por ejemplo, en el lenguaje ordinario, alguien puede decir: “Creo que va a llover, pero no estoy seguro”. De allí que Villoro considere que el “creer” no implique el “saber”. Villoro se remonta a Platón para establecer la siguiente definición de “saber”: creencia verdadera y justificada. Es decir, creer no implica saber, pero el saber sí implica el creer. Un ejemplo es el siguiente: si creo que la ley de gravedad es cierta, entonces, voy a actuar en concordancia con dicha ley y, en consecuencia, evitaré caer en el vacío. Siguiendo la definición de «saber», se trata de una creencia verdadera, es decir, acorde con el «estado de cosas» que se describe en la proposición. “P” es verdadera, si y sólo si p. Esto es, si afirmo “llueve” y efectivamente llueve, entonces, la proposición es verdadera; en

caso contrario, la proposición es falsa. Empero, hay otra condición, además de la veracidad, para que se dé el “saber”, esto es: el proceso de *justificación*. Saber “p” equivale a que “p” es verdadera *por las razones* que un determinado sujeto aduce para que “p”. Pues lógicamente existe la posibilidad de que “p” sea verdadera, pero *por razones distintas* a las que un determinado sujeto puede presentar en sus argumentos para probar que “p”. De manera que se establece que, para que un determinado saber sea tal, la justificación aducida y la concordancia de la proposición con el estado de cosas, sean *idénticas*.

Ahora bien, el concepto de «saber» equivale al concepto de «conocimiento» en el ámbito de las ciencias. En este ámbito, las ciencias conforman lo que Villoro denomina «comunidades epistémicas». Los sujetos que conforman las comunidades epistémicas comparten un *método* que posibilita que el saber sea objetivo, impersonal y transferible. En este sentido, el planteamiento de Villoro es fiel heredero del cartesianismo, pues, sabemos que René Descartes, fundador de la filosofía moderna, estableció la *unidad del saber* por medio de la *unidad del método*.

Siguiendo a Villoro, el saber es objetivo por medio del método. Es decir, lo sabido, el objeto, no depende de la subjetividad de quien conoce, sino que se puede demostrar el camino o procedimiento que permite establecer un conjunto ordenado de proposiciones que da cuenta de un determinado “estado de cosas” en el ámbito de una determinada «región ontológica» —siguiendo aquí un lenguaje husserliano—. Debido a que el saber es “objetivo”, se infiere que es “impersonal”, pues, no depende de la subjetividad ni del gusto del sujeto, sino de una fiel adecuación “a la cosa misma”.

Al mismo tiempo, el «saber» es transferible, pues, al no depender de la subjetividad, sino del método, cualquier investigador que forme parte de la comunidad epistémica estará en condiciones de verificar o de falsear la objetividad del saber que se presenta, a través de un determinado grupo de proposiciones o siguiendo las etapas que permiten experimentar tal o cual resultado en determinadas condiciones de observación de los fenómenos que se estudien. Desde esta concepción del saber se asienta el conocimiento en sentido cientificista. El saber es objetivo, metódico, racional, impersonal y transferible dentro del campo que conforma a una determinada “comunidad epistémica”.

Sin embargo, Villoro distingue entre el “saber” y el “conocer”. A diferencia del saber, el «conocer» es una creencia personal e intransferible.

En el ámbito del conocer, Villoro establece la existencia de «comunidades sapienciales». Un ejemplo de comunidades sapienciales serían las comunidades religiosas en las que el testimonio de vida representa el ideal a seguir. Dentro de las comunidades sapienciales se dan ciertos estilos de vida que tienen como función alcanzar a acceder a cierto tipo de experiencias, por ejemplo, de índole religiosa y mística.

Esta distinción entre «comunidades epistémicas» y «comunidades sapienciales», tiene una función central en el presente artículo. Pues la visión cientificista del conocimiento adquiere contornos bien definidos en el ámbito del saber. La vida académica se puede deslizar en la serie de certezas que se pueden obtener a través de las comunidades epistémicas. La certeza ha sido el ideal del saber y ya Descartes enlazó la idea de verdad con la de «evidencia». Es decir, el saber tiende a lo indubitable y el propio Husserl es un neo-cartesiano que aspira a la certeza, a toda costa. Pero ya Nietzsche en su libro *Más allá del Bien y del Mal*, se cuestionó qué es aquello que incita a los filósofos a buscar la verdad —en apariencia una búsqueda puramente contemplativa y desinteresada. Detrás de la «voluntad de verdad» hay una determinada «voluntad de poder» y los académicos suelen olvidar con frecuencia que más allá de su puritanismo intelectual, lo que realmente defienden son sus posiciones y la legitimación de un saber que, en el fondo, es poder. Al legitimarse desde el «saber» cierran cualquier posibilidad de *hablar* en torno a experiencias a las que, simplemente, no conciben posibilidad alguna de sentido.

De hecho, Luis Villoro, cuando establece la distinción entre «saber» y «conocer», formula una sencilla pregunta que permite entender por qué motivos no es suficiente el marco cientificista. ¿Qué es lo que nos conduce a ir más allá del saber y transitar hacia el conocer? Las cuestiones relativas a los fines y sentido de la existencia humana. Es decir, el saber conforma el conocimiento más sólido que ha logrado obtener la especie humana y lo reconocemos con humildad. Sin embargo, la existencia humana es más compleja que el saber que se puede obtener conforme al marco de las ciencias positivas. Las cuestiones relativas al sentido y a los valores nos conducen a salir del marco del cientificismo y tender hacia lo que Wilhelm Dilthey denominó ciencias del espíritu, esto es, la historia, el arte, la religión, la filosofía. Además, sin desviarnos del asunto que nos ocupa, se puede señalar que el «saber» ha devenido en *razón instrumental* y que, en el marco del

paradigma cientificista, no se cuestionan los *fin*es para los cuales se emplea dicha instrumentalización del saber.

Por otra parte, *no hay* una supuesta «neutralidad ética» en el campo de la razón instrumental, debido a que los integrantes de las comunidades epistémicas se encuentran en condiciones de prever los posibles alcances de las aplicaciones de los conocimientos que generan. Esto significa que la filosofía es necesaria en tanto actividad reflexiva que piensa en torno a los «fines» y «valores» que guían la praxis social e histórica. Más aún, se puede indicar que la filosofía se centra en cuestionar los supuestos de cualquier disciplina y que detrás de toda teoría científica se tiene algún tipo de impacto en torno al «hombre». Cuestiones de carácter ético se plantean en el interior mismo de la ciencia y de la tecnología, para aducir un ejemplo, cabe señalar la importancia de la «idea de hombre» para la biogenética.

Así, si las cuestiones del sentido y los fines son relevantes para la vida humana: ¿por qué negar *a priori* la posibilidad de encontrar en el ámbito de experiencias de las «comunidades sapienciales» una vía para encontrar un tipo de conocimiento que puede conducirnos, a su manera, a seguir el precepto socrático de “Conócete a ti mismo”?

El conocer es, como ya ha sido indicado, personal e intransferible. No hay en la esfera del conocer un *método* que de manera unívoca puedan seguir todos los miembros de la comunidad sapiencial. El tipo de experiencia que se persigue sólo se puede *mostrar* a través del ejemplo de vida o señalando a los demás un camino, que ha permitido, a quien lo indica, acceder a un cierto tipo de experiencias.

Desde este ángulo de distinciones entre «saber» y «conocer», «comunidades epistémicas» y «comunidades sapienciales», voy a formular el sentido de lo que F. Nietzsche denominó «experiencias dionisiacas». Este tipo de experiencias no pertenecen al saber, sino al conocer. Lo dionisiaco no pertenece al círculo de las comunidades epistémicas, sino a la esfera de experiencias de algunas comunidades sapienciales.

¿En qué consisten las denominadas «experiencias dionisiacas»? Nietzsche, en su obra de juventud, *El origen de la Tragedia*, establece la distinción entre lo «apolíneo» y lo «dionisiaco» como categorías estéticas. De acuerdo con el propio F. Nietzsche, el subtítulo del libro es: “Helenismo y pesimismo”, pues, la intuición que está de base en el planteamiento del autor es que los griegos supieron ver el *fondo trágico* de la existencia humana. Nietzsche proporciona

una clara explicación de este subtítulo del libro, por medio de la siguiente cita en la que el viejo Silenios expresa en relación a la condición humana:

“Raza efímera y miserable, hija del azar y del dolor, ¿por qué me fuerzas a revelarte lo que más te valiera no conocer? Lo que debes preferir a todo es, para ti, lo imposible: es no haber nacido, no «ser», ser la «nada». Pero después de esto, lo que mejor puedes desear es...morir pronto” (Nietzsche, 1985: 33)

Bajo este fondo trágico, la filosofía del joven Nietzsche —por lo demás, bajo el influjo de *El mundo como voluntad y representación* de Arthur Schopenhauer— da un giro a la filosofía al considerar que no es la ciencia, sino el *arte* la actividad esencialmente metafísica para el hombre. En especial, la música es la forma más alta del arte. Siguiendo a F. Nietzsche, el arte es visto por los griegos como la *cura* ante el sufrimiento inherente a la vida. Sobre el fondo trágico de la existencia, los griegos crearon el arte para efectos de lograr una *catharsis* ante el sufrimiento inherente a la vida. El arte apolíneo le da corporeidad a la belleza bajo el aspecto de la forma, la proporción y la medida, representadas, por ejemplo, por la escultura y la arquitectura. El arte dionisiaco, a diferencia de lo apolíneo, es representado por la música e implica la eliminación del «principio de individuación», es decir, la negación de los límites y medidas para fundirse con el «fondo primordial de la Naturaleza».

Junto a esta concepción del arte se presenta una visión de la vida: “En el arte dionisiaco y en su simbólica trágica esta misma Naturaleza nos habla con una voz no disfrazada, con su verdadera voz, y nos dice: «¡Sed como soy yo! ¡Entre la perpetua metamorfosis de las apariencias, la abuela primordial, la eterna creadora, la impulsión de vida eternamente coactiva, desarrollándose eternamente en esta diversidad de la apariencia!» (Nietzsche, 1985: 100).

En esta concepción de lo «dionisiaco» hay una visión de la naturaleza vista como el fondo o «sustancia» que permanece más allá de las múltiples modificaciones que se presentan en la esfera de la apariencia —de lo que en lenguaje kantiano se puede denominar «los fenómenos». Hay en Nietzsche una cercanía con los presocráticos, en particular, con Heráclito, al considerar el fondo del mundo como un *devenir*, del cual proviene el ir y venir de los entes naturales; el ciclo de generación y corrupción, de nacer y

perecer, de finitud e infinitud, son vistos a través del devenir, que, por otra parte, no tiene ningún contenido moral —y de allí que el Nietzsche maduro hable metafóricamente de la «inocencia del devenir» y lo represente en las transformaciones del espíritu con la imagen de un niño que juega creando figuras en la arena y, al mismo tiempo, las destruye.

Nietzsche considera que por medio del «espíritu de la embriaguez», se puede acceder a las experiencias dionisiacas. Con toda claridad indica Nietzsche el modo como los pueblos primitivos han accedido a este tipo de experiencias: “Merced al brebaje narcótico que todos los hombres y los pueblos primitivos han cantado en sus himnos (...) se despierta esta exaltación dionisiaca, que arrastra en su ímpetu a todo el individuo subjetivo hasta sumergirlo en un completo olvido de sí mismo (...) Ahora, por el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no solamente reunido, reconciliado, fundido, sino Uno, como si se hubiera desgarrado el velo de Maia y sus pedazos revoloteasen ante la misteriosa Unidad Primordial” (Nietzsche, 1985: 27).

La afinidad entre Nietzsche y Heráclito, se acentúa si se interpreta el sentido de las experiencias dionisiacas, por medio del siguiente fragmento del Oscuro de Éfeso: “La armonía oculta es superior a la manifiesta” (fragmento 54.).

Es menester llamar la atención en un aspecto de la anterior cita de Nietzsche, a saber: la alusión explícita al uso de «brebajes narcóticos». Como bien observa Nietzsche, los pueblos primitivos han hecho *uso* de tales brebajes, que, por lo regular, son de origen *vegetal* y dentro de un marco ceremonial y ritual. Ejemplos del uso de plantas consideradas «sagradas» entre los pueblos nativos son las siguientes: peyote entre los huicholes, ayahuasca entre los indígenas de la Alta Amazonia; setas psilocíbicas entre algunas etnias mesoamericanas, el cactus de San Pedro entre los quichuas andinos; el hongo Amanita muscaria entre los pueblos siberianos e himalaicos; *Atropa Belladonna* y las diversas *Daturas* en el mundo europeo pagano; *harnal* entre los árabes y beréberes y un largo etcétera que abraza más de doscientas especies de embriagantes de origen vegetal (Fericgla, 1997: 22).

El enlace entre las plantas sagradas y las experiencias dionisiacas de F. Nietzsche no es mera casualidad. Nietzsche hace una alusión explícita al uso de brebajes narcóticos en los pueblos primitivos, y este factor, por lo regular, no ha sido observado por los comentaristas. Es esta alusión explícita a los

brebajes narcóticos lo que me permite justificar la relación con el uso de «plantas de poder» por parte de los pueblos primitivos y alcanzar un mayor nivel explicativo de las «experiencias dionisiacas».

En este momento de la exposición, conviene tener en mente la distinción ya establecida entre «saber» y «conocer». Es claro que *no se puede transferir* a otro el sentido de una «experiencia dionisiaca». Más aún, afirmo que a través de las «plantas sagradas» *se puede* obtener una experiencia dionisiaca, pero no afirmo que *toda* persona que pruebe una planta de poder tenga acceso a tal tipo de experiencia.

Para lograr tal propósito se requiere, al menos, de la disponibilidad para seguir una serie de reglas que permita acceder al sentido de una experiencia de este tipo en un marco ritual y ceremonial. La distinción entre creer, saber y conocer resulta pertinente, pues, en el ámbito de las experiencias dionisiacas no estamos enfrente del saber, sino del conocer. Más aún, nos encontramos en los límites del lenguaje, pues el sentido de tales experiencias sólo se puede comprender si el individuo asume conscientemente su interés en una experiencia de este tipo. Y, en este respecto, las experiencias dionisiacas tienen que ver con el conocer, es decir, con un tipo de conocimiento que se puede *mostrar*.

El conocer es personal e intransferible, pero de allí no se sigue que no haya un *núcleo* en el ámbito de experiencias que se pueden dar en el seno de una comunidad sapiencial. Ya Nietzsche en el libro referido vio con precisión la distinción entre el saber y el conocer, por medio de la oposición entre el espíritu de la tragedia griega y el socratismo, al cual considera como el fin de la tragedia, debido a que el espíritu socrático conlleva una visión del mundo para la cual no hay nada con sentido fuera del ámbito de la razón.

Pero: ¿en qué consisten, pues, las experiencias dionisiacas? Nietzsche lo indica con claridad al señalar que tales experiencias se caracterizan por la *pérdida del principio de individuación y por la fusión con el Uno o fondo primigenio de la Naturaleza*. Es asombroso observar que el filósofo, que predicará en su periodo de madurez la «Muerte de Dios», tenga un grado tal de afinidad con la visión romántica que Dilthey nos presenta en su libro *Hegel y el Idealismo*. En este libro nos encontramos con el siguiente pasaje, en el que Dilthey caracteriza el sentido del pensamiento religioso en un autor romántico como Schleiermacher:

La religión no es ni metafísica ni moral ni una mezcla de las dos, sino *contemplación y sentimiento del universo*. Mientras que la intuición religiosa aprehende en el suceso singular que nos determina desde fuera una acción del universo, tiene lugar un *contacto del ánimo con lo infinito*. Se trata de un acontecimiento simple, pero que cobra conciencia más clara mediante su desarticulación en *visión y sentimiento*. La médula de la religión está representada [...] por la *conciencia inmediata de la inmanencia de lo infinito en lo finito* (Dilthey, 1978: 314).

En otras palabras, las experiencias dionisiacas pueden tener el sentido religioso caracterizado por Dilthey como «inmanencia de lo infinito en lo finito». Pues al quebrantarse el principio de individuación, se forma parte del Uno o fondo primigenio de la Naturaleza. A este tipo de experiencias se puede acceder por medio de la participación en ceremonias que aún son llevadas a cabo por «pueblos primitivos» y en las que se hace uso de algún «brebaje narcótico».

Para profundizar en el sentido de las experiencias dionisiacas, voy a centrarme en la descripción antropológica de una planta sagrada, a saber: la ayahuasca. La palabra ayahuasca proviene del quichua y significa “liana de los muertos” en el sentido de “permitir el acceso al espacio conceptual y sagrado en el cual el mundo quichua sitúa los espíritus y el alma de los muertos” (Fericgla, 1997: 40).

Bajo el efecto de esta liana, que crece abundantemente en el Amazonas, se induce a un «estado ampliado de conciencia» o, también, se podría decir que, nos encontramos inmersos en una «conciencia dialógica». En este punto, el antropólogo español Josep María Fericgla —quien elaboró su trabajo de campo con el pueblo shuar en los noventa para estudiar los efectos de la ayahuasca en el cerebro de los indios shuar— nos proporciona la siguiente definición del término:

Con ello me refiero a que nuestra mente está integrada por muchos “personajes” (un principio masculino que toma decisiones e impone normas; uno femenino creativo, canibal y afectivo; otro libidinoso y pulsional; otro narcisista, etc.) y a que disponemos de la capacidad para observar (es decir, autoobservar) como estos personajes dialogan entre ellos (...) Los enteógenos son propulsores de este dialogismo como forma de conciencia despierta, con lo cual facilitan que estos personajes interiores que usualmente están en permanente guerra civil, lleguen a acuerdos o a aceptaciones mutuas (Fericgla, 1997: 20).

De esta cita de Fericgla, cabe aclarar el significado del término «enteógeno». Se trata de un neologismo que han seguido algunos investigadores en el ámbito de la antropología cognitiva y que significa «la vivencia de dios dentro de nosotros». Esto implica que por medio del «brebaje narcótico» de la ayahuasca se puede seguir un camino que, en primera instancia, nos conduce a lo que previamente se definió como «conciencia dialógica».

En este nivel de la experiencia con una planta sagrada, el individuo ingresa en el nivel de los distintos estratos de su psique. Dicho en términos psicoanalíticos se tiene un proceso de regresión a experiencias que eran encubiertas y subyacían olvidadas en la esfera de lo inconsciente. Sin embargo, no se pierde la conciencia con la ingesta de la ayahuasca, sino que, por el contrario, la psique se encuentra en un nivel de meditación profundo y la capacidad de formar imágenes se potencializa a un nivel muy agudo. Pero no se trata de ver simples imágenes, ni tiene un sentido puramente estético la experiencia. El sentido es aquí de índole psicológico, pues la conciencia apercibe el diálogo que hay entre las partes que se encuentran en lucha y oposición, pero logra establecer acuerdos consigo misma —esto no excluye que las experiencias no sean, a menudo, dolorosas y que haya un vómito en el que se expulsan emociones negativas, pues la ayahuasca es usada precisamente para purificar los ánimos.

En este nivel de trabajo psicológico, se puede establecer una comparación con el siguiente pensamiento del filósofo George Santayana:

La gran característica del espíritu humano, tal como yo lo entiendo, es su *desamparo y miseria*; y es más miserable y desamparado cuando se imagina que es dominante —e independiente; y su gran problema es el de *la salvación, la purificación*, el renacimiento que lo conduzca a un humilde reconocimiento de los poderes de que depende y a un sano disfrute de sus virtudes adecuadas. Tal salvación y renacimiento han de llegar por obra de la naturaleza, aunque no son imposibles. Por el contrario, tienden a restablecerse automáticamente mediante *la autoeliminación de la extremada locura* y la fecundidad natural de la salud. En cualquier momento el espíritu florece inesperadamente; un poco de tierra y un poco de sol le bastan. Se desborda en el juego de los niños, así como en el ingenio y la sabiduría de las mentes maduras; ya que el espíritu puede superar fácilmente al mundo sin hacerle violencia, transmutándolo en arte, amor y reflexión (Santayana, 1959: 24).

Esta cita de G. Santayana se puede enlazar con el sentido de las experiencias que se tienen bajo el influjo de una planta sagrada, como lo es la ayahuasca. Pues de lo que se trata en este tipo de experiencias dionisiacas —y, que por lo regular, se suelen asociar libremente con embriaguez— es precisamente lo que Santayana señala como la «autoeliminación de la extremada locura». Se trata de una «autoeliminación», pues se trabaja en el ámbito psicológico sin un terapeuta externo que medie entre el individuo y sus conflictos.

Asombroso resulta ver la diferencia que hay entre una relación terapéutica convencional y el tipo de cura a la que se puede acceder en la experiencia con plantas como la ayahuasca. Pues en una terapia convencional, el paciente siempre está en condiciones de dudar, de manera razonable, en torno a la interpretación del terapeuta. En la terapia convencional siempre habrá “resistencias” por parte del paciente. Pero en la ingesta con una planta de este tipo, si se dosifica adecuadamente, las resistencias son vencidas y la planta aparece, efectivamente, con todo su «poder». La voluntad del individuo es vencida y la planta se impone. En este momento de la experiencia, la planta aparece bajo la figura de algún animal, como la serpiente, el jaguar, el puma, el águila, etc. Evidentemente que no se trata de *hipostasiar* las imágenes que aparecen en la experiencia, sino en darles una *interpretación simbólica* que permita establecer ciertos parámetros estructurales que permiten entender la multiplicidad de experiencias que se registran, tanto en personas nativas como en personas occidentales.

En términos generales, se pueden reconocer tres estratos o niveles de experiencia; en este punto de la exposición voy a seguir un lenguaje metafórico: el mundo de la serpiente; el mundo del puma y el mundo del águila. El mundo de la serpiente alude al inconsciente reprimido; el puma se refiere a la vigilia del mundo consciente y conocido; el águila trasciende los límites personales y permite ver una conexión con el universo. Prácticamente todas las experiencias que se pueden tener con plantas de poder y que hemos denominado como dionisiacas siguen alguno o algunos de los estratos aquí señalados. Hay experiencias que se centran en un solo nivel, por ejemplo, en el mundo de la serpiente se pueden vivenciar: tristeza, dolor, ira. En el mundo del puma se hace un recorrido integral por todos los problemas que ya conocemos en la cotidianidad sea en una perspectiva individual o social; en el mundo del águila, la experiencia es luminosa y

se pierde el principio de individuación para acceder a la inmanencia de lo infinito en lo finito.

Conclusiones

En este artículo he abordado las experiencias dionisiacas. En primera instancia, he elaborado una especie de «rodeo conceptual» por medio de las distinciones de los conceptos epistémicos que nos presenta Luis Villoro. El propósito de seguir tales distinciones conceptuales ha sido el siguiente: establecer que es en la esfera del conocer y de las comunidades sapienciales en las que podemos encontrar apertura para hablar de las experiencias dionisiacas.

Acto seguido me apoyé en la clásica distinción nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisiaco, para ingresar en el marco de lo que son las experiencias dionisiacas. Una vez instalados en el centro de la embriaguez dionisiaca y ya que el texto de Nietzsche alude de modo explícito el uso de brebajes narcóticos, me incliné a ejemplificar las experiencias dionisiacas por medio del uso de un narcótico de origen vegetal que es empleado en el marco de rituales y ceremonias religiosas en los pueblos nativos del Amazonas: la ayahuasca.

Ulteriormente se procedió a enfocar lo peculiar de estas experiencias, a saber: la pérdida del principio de individuación y la fusión con el Uno o fondo primigenio de la Naturaleza. Asimismo, he llamado la atención en la afinidad que hay entre el sentido que Nietzsche da a las experiencias dionisiacas y lo que algunos filósofos románticos dieron al sentido del sentimiento religioso: la inmanencia de lo infinito en lo finito.

Dado que hoy en día siguen habiendo comunidades sapienciales que practican el uso de ayahuasca en ambientes ceremoniales y con fines terapéuticos y religiosos, procedí a señalar los estratos o niveles de experiencia a los que se puede acceder con un adecuado uso de la ingesta de ayahuasca. Al indicar los estratos se puede enfatizar el mundo del águila que simbólicamente representa trascendencia con respecto al cuerpo y la vida finita y un tender de la conciencia hacia la experiencia de Dios dentro de nosotros.

Bibliografía

AYER, A. J. (1986). *El positivismo lógico*. México, DF: FCE.

DILTHEY, WILHELM (1978). *Hegel y el idealismo*. México, DF: FCE.

FERICGLA, JOSEP MARÍA (1997). *Al trasluz de la ayahuasca: Antropología cognitiva, oniromancia y consciencias alternativas*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.

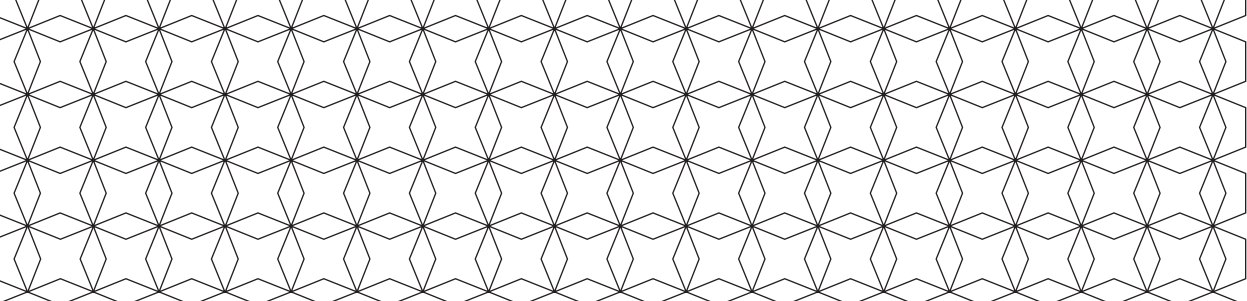
NIETZSCHE, FRIEDRICH (1985). *El origen de la tragedia*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Alianza. Editorial.

_____. *MÁS ALLÁ DEL BIEN Y DEL MAL*, 1989, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Alianza Editorial.

_____. *ASÍ HABLÓ ZARATUSTRA* (1985), introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Alianza Editorial.

SANTAYANA, GEORGE (1959). *Los reinos del ser*. México, DF: FCE.

VILLORO, LUIS (1987). *Creer, saber, conocer*, 4ª. edición. México, DF: Siglo XI.



Análisis socio-teológico del wahabismo religioso-fundamentalista

BRAHIMAN SAGANOGO

Introducción

Éste es un acercamiento factual a *wahabismo*, una de las corrientes islámicas derivadas del *sunnismo*¹ y, sobre todo, tras la muerte del profeta Mahoma. En efecto, el *wahabismo*, desde sus inicios, ha suscitado polémicas y controversias por sus distintos posicionamientos tanto a nivel religioso como a nivel sociopolítico, a tal punto de que ha sido con razón o sin ella, tildada de corriente extremista, fundamentalista e integrista, aun peor, terrorista.

La problemática que guía el presente estudio gira en torno a las siguientes interrogaciones: ¿qué es el *wahabismo*?, ¿cuál es la filosofía que sustenta dicha corriente?, ¿qué es el *wahabismo* en el fundamentalismo islámico? De manera hipotética, convendría señalar que el *wahabismo*, por sostener una retórica muchas veces contraria a la coránica, se fue radicalizando hasta incurrir a actos reprobables por algunos de sus adeptos. Por eso, se revisarán al *wahabismo* desde una perspectiva sociorreligiosa, su posicionamiento radical en el panorama islámico y las distintas oposiciones y condenas que enfrentan por el mundo, lo todo precedido por una presentación sumaria del Islam.

¹ *Sunnismo*. De la *sunna*, que significa conjunto de máximas, normas, actos, dictámenes y conformidades proféticas. Es una de las fuentes del derecho islámico. Es la corriente islámica mayoritaria, aproximadamente 90% de los musulmanes son sunnitas.

Acercamiento al Islam

En su esencia, el Islam es una religión monoteísta, el mensaje que Dios (Aláh) reveló a Mahoma para la humanidad y una religión fundamentada tanto en la unicidad divina por la vía de la adoración, la existencia del Día del Juicio final después de la muerte como en la creencia en la existencia de los enviados de Aláh es decir, los profetas, sobre todo en Mohama, el profeta del Islam, quien, según la tradición islámica, sería el último de los profetas que Aláh envió a la humanidad y por quien el sagrado Corán fue revelado por la mediación del Ángel Gabriel, quien le dijo: “*Iqraa* (lea) / “¡Lee en el nombre de tu Señor que ha creado! Ha creado al hombre de un coágulo. ¡Lee, que tu Señor es el más Generoso! El que enseñó por medio del cálamo, enseñó al hombre lo que no sabía [...] Tú eres el Mensajero de Aláh” (*Surah* 96: versículos 1-5)². Estos instantes son los que van a marcar los inicios del Islam por la serie de recopilaciones de enseñanzas que hará el profeta para, enseguida, dar a conocer lo que se conoció como El sagrado Corán, un libro sagrado: “Te ha visitado el Ángel Gabriel, quien había visitado a Moisés”. Desde su primera visión, Dios recomendó a Mahoma que predicara las palabras a la gente, y leemos en el Sagrado Corán: “¡Oh tú (Muhammad) que te arropas! ¡Levántate y advierte! Y a tu Señor Aláh engrandece [...]” (74:1-3).

Para una sociología religiosa del wahabismo

La religión, indudablemente, es, desde los ámbitos sociológico y religioso dogma, fe y hecho social, y el Islam no se aparta de esta consideración. Por eso, el Islam debe ser considerado a partir de una sociología descriptiva que ayuda a captar el fenómeno del fundamentalismo que conlleva por medio de una de sus corrientes designada por wahabismo.

En efecto, se trata de describir, explicar y analizar el fundamentalismo islámico a partir del wahabismo, o sea, describir esta corriente a partir de las irregularidades sociales que suscitó a través de su discurso, las reglas que

² 2. *Surah*: se refiere al capítulo coránico y *versículo*, a la secuencia versificada, componente de la *surah*. Citamos bajo este formato todas las citas de Sagrado Corán.

rigen su funcionamiento y sus rituales, y las prescripciones de las que fue promotora en la sociedad. Por otra parte, una sociología del wahabismo, se encargaría de analizar sociológicamente todo lo que es wahabita es decir, lo que se reconoce como tal. Se trata de un procedimiento de tipo sociológico, puesto que analiza un proceso religioso y social.

El wahabismo, originalmente, fue creado por Muhammad Ibn Abdel Wahad (1699-1791) en Nayd, en Arabia Saudita. Wahad se inspiró de las enseñanzas de Ahmad Ibn Taimiiah, enseñanzas, en buena parte, contrarias a las del *sunnismo*, pero propias a las doctrinas del *hambalismo*.³ Tras recibir una sólida formación en derecho en la Escuela Hambalita, Wahad escribe libros, y uno de éstos con gran resonancia, *Kitab àt. Tawhide*, que recoge sus enseñanzas en torno a su ideología, la cual sus seguidores no tardarán en designar por *wahabismo* (derivado de su apellido), como movimiento reformista en 1737.

Una vez creado, el wahabismo será apoyado por los Emires de la familia Sa'ud (Arabia Saudita) porque ellos de entrada lo vieron como el instrumento que permitirá fortalecer su reino y su poder puesto que al nacer esta corriente tan controvertida desde el punto de vista religioso y social, se obligó a varios clanes árabes a convertirse en wahabitas, y los disidentes fueron asesinados por métodos de represión altamente crueles. Ante tales amenazas, muchos pueblos árabes tuvieron que adherirse, a pesar suyo, al wahabismo, y la familia real fue teniendo menos opositores.

En resumidas cuentas, al tratar de imponer a toda costa sus principios ideológico-religiosos, principios rechazados por muchos, los jefes wahabitas recurrieron en lugar de la demostración, la argumentación y la justificación en base al sagrado Corán, a la fuerza aniquiladora.

Considerado como un movimiento religioso, una vez establecido, el wahabismo enseguida fue, considerado como algo opuesto al Islam debido a las interpretaciones exacerbadas de varios versículos coránicos, interpretaciones que en muchas instancias, fueron guiadas por el derecho civil y no por la *sharia*⁴ islámica, tampoco por la idea de una pre-comprensión. Es de mencionar algunas afirmaciones de Wahab que no sólo distanciaron su

³ El *hambalismo* es una corriente de jurisprudencia donde adquiere una formación en derecho más que en teología.

⁴ *Sharia*: ley islámica.

movimiento del Islam *Sunnita*, sino que atentaron contra la autenticidad del Sagrado Corán:

Quien visita la tumba de un profeta o de un Wali, y se dirige a él diciendo: “¡Oh profeta de Dios! [...] llegaría a ser politeísta [...] Ellos no serán considerados verdaderos creyentes mientras no le tomen (al Profeta) como Juez de lo que disputan entre ellos (Pasha, Ayub, 2000: 19, 27).⁵

De estas afirmaciones habrá que decir que las visitas a los cementerios es algo fundamentalmente recomendado en el sagrado Corán, dado que una de las líneas de la fe Islámica es creer en una vida después de la muerte. En el Islam hay dos tipos de existir: una existencia terrenal que es la que precede la muerte y otra existencia, la celeste, que coincide con la pos-muerte. De ahí que la muerte en el Islam no es solamente biológica sino el paso a otra vida, por eso el musulmán está obligado a visitar a sus muertos en el cementerio, como una forma de pedir por ellos para el descanso de su alma.

Contrariamente a la visión wahabita, la visita al cementerio no significa de ninguna manera adoración, porque en el Islam la adoración está destinada única y exclusivamente a Dios único, sino que es un momento de rezo, petición a Dios para el descanso del muerto. Sin ninguna intención de pedir que interceda el muerto por una cuestión material, el musulmán, al visitar la tumba, no estará para nada sujeto a prácticas politeístas.

La otra confusión a señalar entre los wahabitas es la referente a la idea de que, según ellos, el musulmán ha de tomar siempre al profeta Mahoma como referencia en todo. El primer pilar fundador del Islam señala lo siguiente: “Doy testimonio de que no hay más Dios, excepto *Aláh*, y que el Profeta Mahoma es su Siervo y Mensajero” (La *shahada*). Si la primera secuencia de la profesión de fe —arriba citada—, insiste en un acto de reconocimiento de la existencia, la unicidad de Dios y de pertenencia del musulmán al Dios único “Excepto *Aláh*”, en la segunda, se menciona al profeta Mahoma, como el “Mensajero” y el “Siervo”, es decir, el asistente de Dios, por quien Dios reveló el *Dikr*, es decir, la verdad o el Sagrado Corán para la humanidad. De ahí que se debe creer en la existencia del profeta, pero no adorarlo, tampoco

⁵ En Pasha, Ayub, Sabri (2000). *Wahabismo versus Islam* 1 y 2, en www.webislam.com, 19 y 27 de diciembre.

“verlo como el “Juez” porque el *Juicio*, sobre todo, el *Día final*, estará exclusivamente a cargo y bajo el mandamiento de Dios único, tal viene señalado en un versículo coránico: “Guíanos en el camino correcto, originalmente en el Sagrado Corán: “hdinas-Siratal-Mustaquim” (1: 6).

Además, una de las tesis desarrolladas por los wahabitas es el juicio constante en contra de quienes no compartan sus ideales; por eso, suelen considerar a estos musulmanes —que consideran como disidentes—, como *Kafrs* (incrédulos). Tal sentencia no es más que el resultado de una interpretación exacerbada de algunos pasajes coránicos, exacerbación no por desconocimiento sino por ideología, ideología (wahabita) que gira en torno a ejes principales tales como: la creencia en los actos de adoración que deben, según ellos, estar incorporados dentro de los principios doctrinales, y quienes no practican su fe, es decir, no observan estos actos (cinco pilares y otros actos) serán considerados como incrédulos, por eso deberán ser asesinados y sus bienes repartidos entre la comunidad wahabita. Y tocante al segundo eje del dogma wahabita, éste gira en torno a la idea de la intercesión (*Shafa'*) ante los profetas o los mensajeros de Dios, las visitas a los cementerios, las oraciones a los muertos en los cementerios.

Respecto a estos dos preceptos wahabitas, es de señalar que si es cierto que el musulmán, según la *Sharia*, ha de observar y realizar los actos de adoración —sobre todo los obligatorios— con conciencia religiosa, lo impensable sería la idea del exterminio del musulmán cuando ése no acata tal decisión. Estas ideas de matanza y de expropiación de bienes, divulgadas por el wahabismo, no tienen lugar en el Sagrado Corán y van en contra de la *Sharia* islámica porque Dios advierte:

[...] Y apresuráos a obtener el perdón de vuestro Señor y alcanzar un paraíso tan vasto como los cielos y la tierra, que ha sido preparado para los piadosos y devotos, que son caritativos tanto en la prosperidad como en la adversidad, reprimen la ira, perdona a la gente, porque Dios ama a los bondadosos. [...] ¡Hijo mío! ¡Haz la oración! ¡Ordena hacer el bien y prohíbe lo que está mal! ¡Ten paciencia ante cualquier adversidad!, porque ésta es la verdadera resolución. No pongas cara de altivez a la gente, ni andes con insolencia, porque Dios no ama a nadie que sea presumido [...]. Sé modesto en tus andares y habla en voz baja; porque el sonido más desagradable es, ciertamente, el rebuzno del asno (3: 133-134, 17-19).

Además, el verdadero Islam aconseja solamente en cuanto a los pilares, es “[...] porque la oración es un deber prescrito 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 *Zakat* (diezmo), y ésta es la verdadera fe” (4:103, 98), y el propio profeta Mahoma afirma al respecto:

La diferencia entre nosotros y ellos es la oración, quienes la rechazan serán infieles [...] Aconsejad a vuestros hijos la práctica de la oración cuando tengan siete años y ordenádsela cuando tengan diez [...]. El Islam es la cabeza, la oración, la columna vertebral. [...] la oración, la oración: (Mahoma, 1988: 14, 142).⁶

En efecto, si la adoración es reservada única y exclusivamente a Dios, se aconseja también creer en la existencia de los profetas como acto de fe en el Islam, visitar a sus muertos y orar por ellos. Las visitas al cementerio y la oración por los muertos son, como ya lo mencionamos, manifestaciones de fe dado que proyectan la fe en la existencia de una vida en el más allá, dogma señalado en el Sagrado Corán. Por eso, Mahoma solía rezar a sus muertos en estos términos: “¡Oh *Aláh* mío, perdona a ‘fulano o fulana’” (¡iiiiiii) tal fue el caso cuando enterró a su tía Fátima, madre de Alí, cuando dijo: “Oh *Aláh* mío, perdona a Fátima” (Mahoma, 1988: 122).

Por otra parte, la idea de intersección tan combatida por la doctrina wahabita no tiene ningún fundamento religioso real, puesto que el propio Mahoma recomienda en nombre de Dios y de sus palabras (el Corán), referirse a él (Mahoma) como intercesor ante Dios durante acto de súplica a Dios en los siguientes términos: “¡Oh Dios mío yo me dirijo a Ti y Te pido a través de Tu mensajero Mahoma, el Mensajero de la Misericordia, para que [...] // “¡Oh Dios mío, por el amor que Tú les tienes concédeme lo que te pido // Yo (Mahoma) intercederé el Día del Juicio. Diré ¡Oh Dios mío! Pon en el Paraíso a aquellos que tienen fe del tamaño de un grano de mostaza” (Mahoma, 1988: 12, 34, 78).

⁶ Véase *Al Bujari*, es uno de los tantos escritos o *hadices*, es decir, comentarios del profeta Mahoma acerca del Sagrado Corán, son en realidad *metatextos* producidos por él sobre los sentidos posibles del Libro Sagrado. Todas las citas referentes a Mahoma son de este mismo *hadiz Al Bujari*.

Más que como hipótesis, por sus orígenes, actos y su discurso, el *wahabismo* está por mucho, en el fenómeno conocido como fundamentalismo, radicalismo o integrismo.

El wahabismo y el radicalismo islámico

Desde la sociología religiosa, el fundamentalismo es una tendencia centrada en lectura exacerbada, literal y exagerada de un enunciado de tipo divino, “un movimiento político-religioso, conocido también como integrismo. Aparece en la segunda mitad del siglo XIX y se desarrolla a lo largo del XX en los países de filiación protestantes y católica. Posteriormente se aplica también a los movimientos de signo político-religioso del Judaísmo y del Islam. (Santidrián, 2005: 145).⁷

Partiendo de esta definición, y tomando en cuenta lo afirmado y lo demostrado acerca del wahabismo y aun, los actos imputados a esta corriente, estamos por afirmar contundentemente que el wahabismo es, sin duda alguna, una corriente fundamentalista, integrista, radical y extremista. Mas que progresista o reformista, el wahabismo es *desviacionista* mejor dicho, una especie de desviacionismo religioso por interpretar a su modo varios pasajes del Corán y por usar la violencia verbal y física, para lograr la adhesión de su auditorio, lo que la convierte en una corriente extremadamente dogmática y fundamentalista, que, en la mayoría de los casos, no refleja de ninguna manera lo espiritual religioso sino su lado autoritario.

El distanciamiento del wahabismo de la *Sunna*,⁸ sus interpretaciones erróneas del Sagrado Corán y su discurso de carácter político, y aun, doctrinal, en el cual denuncia una supuesta profanación de los lugares sagrados del Islam, tales como la Meca y la *Kaaba* por los occidentales, terminan radicalizando su postura fundamentalista, lo que ha llevado a muchos de sus integrantes a que emprendan actos cobardes y trágicos por el mundo.

Reivindicaciones religiosas, políticas y sociales, en realidad, sin fundamentos que motivan cada vez más a los wahabitas a que sean actores

⁷ Santidrián, Pedro H., citado en López Oliva, Enrique (2005). “El fundamentalismo islámico”, en Revista *Temas*, núm. 44, La Habana: octubre-diciembre de 2005.

⁸ *Sunna*: conjunto de máximas, normas, actos, dictámenes y conformidades proféticas. Una de las fuentes del derecho islámico.

de intensos conflictos armados, a que logren constituir el reino de Arabia Saudita, un reino altamente fundamentalista, ya que la religión al devenir del Estado, se van adoptando leyes totalmente contrarias a las del Corán, por ejemplo, las mutilaciones, de los ladrones, la condición de las mujeres a veces, no muy agradable, la reducción de las libertades individuales y la censura; todo lo controlado por el régimen saudita a través de su poder económico.

La Constitución del reino de Arabia Saudita marcará el inicio de un fundamentalismo islámico, que va ganando terrenos por entre el mundo a través de diversas acciones emprendidas y llevadas a cabo por grupos aliñados. Tal fue el caso del primer movimiento integrista creado en Egipto y denominado “Al-Iswanal-Muslimun” o “Los Hermanos Musulmanes” que hoy en día ha tomado un papel importante en la política de aquel país, aunque éstos, es decir, los “Hermanos Musulmanes” terminaron por declararse en contra de las prácticas fundamentalistas de Arabia Saudita, del colonialismo inglés, de Israel y del gobierno egipcio, por eso derrocan mediante un nacionalismo exacerbado al rey egipcio Faruq pro-inglés y luego a su sucesor el presidente Nasser en los años 70.

Es partir de esta fecha que el movimiento fundamentalista “Los “Hermanos Musulmanes” se ha ido radicalizando con la incorporación en sus filas de Sayid Qutbs, considerado el precursor del integristismo islámico moderno; juntos se pronuncian a favor de un Estado islámico que erróneamente llamarán “yihad islámica” y de una imitación al profeta Mahoma. A la muerte de Sayid, su hermano Muhammad Qutbs con Osama Bin Laden, difunden los ideales radicales de su predecesor y, al mismo tiempo van emprendiendo actos terroristas, erróneamente, en nombre del Islam.

Sobre todo Bin Laden se dio a conocer tras la invasión soviética a Afganistán; es el tiempo de una supuesta “yihad islámica” en este país y una inestabilidad provocada por los extremistas de tendencia wahabita y el surgimiento en Afganistán de varios frentes islámico-políticos e integristas apoyados por los Estados Unidos, por la mediación del propio Bin Laden, de otros países árabes y de grupos fundamentalistas, tales como el “Frente Nacional Islámico de Liberación de Afganistán” y el “Frente de Liberación Nacional Afgano”. Muchos de éstos recibieron apoyos financieros por parte de los Estados Unidos:

La CIA se encargó de armar a los afganos y desde el punto de vista estratégico la operación fue todo un éxito. Los últimos soldados soviéticos se retiraron de Afganistán el 15 de febrero de 1989. El cuartel general de la CIA, [...] organizó una pequeña fiesta para celebrarlo” (Bergen, 2005: 144).⁹

Al igual que el fundamentalismo afgano, muchos grupos radicales, como el *Hezbollah* y el grupo encabezado por Abou Nidal, han apoyado abiertamente y con amenazas manifiestas, las causas palestinas al tratar de abogar por una verdadera Liga árabe a favor de Palestina y al reivindicar la conservación de los lugares sagrados, supuestamente profanadas por causa de las relaciones estrechas entre Arabia Saudita y Estados Unidos. Son estas causas las que motivaron a Bin Laden a crear uno de los grupos terroristas más violentos en la actualidad y conocido como *Al Qaeda*, por los diversos atentados terroristas perpetrados por el mundo por sus seguidores más fieles. Al respecto, recordamos el asesinato del Primer Ministro de Líbano en 2001 y los ataques a las torres gemelas de Nueva York el mismo año.

Oposiciones al wahabismo

Debido a su ideología y a las interpretaciones exacerbadas del sagrado Corán, en muchas partes del mundo islámico, se creó cierta desconfianza hacia esta corriente, porque se sabe que el Corán es único e inalterable, y la hermenéutica coránica debe absolutamente tomar en cuenta cierta pre-comprensión, pre-comprensión además de la observación y de la aplicación de los pilares del Islam: “Por cierto, que revelamos el Corán en la noche del decreto [...]. Inalterable e irrefutable, porque es la revelación del Prudente [...] (97:1-3)”. Tal fue el caso de Mauritania. En efecto, en este país, tanto el gobierno como la mayoría del pueblo emprendieron una lucha para contrarrestar el advenimiento del *wahabismo* en su patria, una campaña que se concretó el día 23 de julio de 2000 con el cierre sistemático del Centro Islámico Saudita, conocido como *Dawa e Irshad*, de las Oficinas de la Comisión Islámica de Arabia Saudita y del Instituto Saudita de Estudios Islámicos

⁹ Cfr. López, Oliva, Enrique (2005). “El fundamentalismo islámico”.

en Nouakchott, decisiones que precipitaron la ruptura diplomática entre Arabia Saudita y Mauritania, aunque para este país dichos centros constituyen focos de enseñanzas de doctrinas contrarias a las del verdadero Islam y de propagandas wahabitas con sus corolarios de extremismo, radicalismo, integrismo y, sobre todo, de violencia en el país.

Más allá de estas reacciones gubernamentales, en junio del mismo año, el gobierno de Mauritania, convencido de la amenaza a la seguridad nacional, logró detener a varios presuntos islamistas de coloración wahabita, acusados de ser autores directos o intelectuales de actos de sabotaje al gobierno, lo que terminó con el cierre del semanario *Raya*, considerado como cercano a los grupos radicales de afiliación wahabita.

Por otro, si es cierto que Mauritania vive a diario la amenaza del terrorismo islámico, y en particular, wahabita, conviene mencionar que el gobierno de este país se ha valido de esta realidad para aniquilar políticamente a sus opositores, puesto que todas las manifestaciones sociopolíticas son consideradas, por el gobierno de Nouakchott, de wahabitas y fundamentalistas, cuyos manifestantes serían unos manipulados por el fundamentalismo wahabita. Independiente del caso de Mauritania, está el otro, el de Bin Laden, quien por llevar el wahabismo al extremo, llegó a ser el terrorista más buscado del mundo y expulsado de su propio país, Arabia Saudita, hasta su muerte.

En resumidas cuentas, si el wahabismo es considerada una corriente islámica con cierto impulso progresista, cabe reconocer que las reformas aportadas por esta corriente no son más que desviaciones, lecturas falsas del Sagrado Corán, de modo que dicha corriente terminó alejándose de las enseñanzas del Islam. Sus aportaciones crearon confusiones y su discurso radical logró crear adhesiones por su capacidad manipulatoria, lo que permitió el cumplimiento por el mundo de actos reprobables y cobardes, conocidos como actos terroristas en contra de inocentes.

Conclusiones

El fundamentalismo wahabita no es más que la consecuencia de la interpretación exagerada y a sabiendas, del Sagrado Corán por los wahabitas por razones de tipo político-ideológico. Sería un tanto erróneo y falso considerar

al wahabismo como una corriente reformista y progresista, dado que en materia de religión no aportó nada. Las aportaciones wahabitas no tienen lugar en el Islam porque la religión es y será siempre sinónimo de dogma y de fe. Pero si se debe ver que el wahabismo ha marcado una ruptura dentro del Islam, ésta no es más que negativa, que precipita constantemente a sus seguidores en violencias gratuitas de todo tipo; tampoco eso quiere decir que no hay verdaderos musulmanes en las filas del wahabismo.

Bibliografía

- EL NOBLE CORÁN. TRADUCCIÓN EN LENGUA CASTELLANA DEL SENTIDO DE SUS VERSÍCULOS. ARABIA SAUDITA: COMPLEJO REY FADH, S/F.
- AL BUJARI, EN NAWAWI, MÁN (1988). *El jardín de los justos*, trad. Mercedes Zorrilla. Girona: Eds. Tikal.
- LÓPEZ OLIVA, ENRIQUE (2005). “El fundamentalismo islámico”, en Revista *Temas*, núm. 44, La Habana: octubre-diciembre, pp. 134146.
- PASHA AYUB, SABRI (2000). *Wahabismo versus Islam 1 y 2*, en www.webislam.com, 19 y 27 de diciembre.

Autores

JUAN FRANCISCO HERNÁNDEZ GALLEGOS

Maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA), tiene estudios de filosofía y teología en el Instituto Franciscano de Filosofía y en el Teologado Franciscano de Monterrey. Académico del Centro de Formación Humana en el ITESO, del Centro de Occidente para el Estudios de los Valores Humanos. Su línea de investigación es el análisis de la ética y la religión desde la perspectiva de la hermenéutica analógica. Entre sus publicaciones se encuentran *Acercamiento al misterio de lo sagrado*; *La analogía en los primeros franciscanos* y *Ética y política. Una propuesta analógica*.

MIGUEL AGUSTÍN ROMERO MORETT

Doctor en Educación por la Universidad La Salle. Maestro en Educación por la Universidad del Valle de Atemajac. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara, profesor de carrera Titular “C” en el Departamento de Filosofía de la misma Universidad. Ha sido coordinador de la Licenciatura y jefe del Departamento de Filosofía; coordinador de la maestría en Filosofía y miembro del Centro de Estudios de Religión y Sociedad. Sus publicaciones están referidas al desarrollo de competencias filosóficas, educación y estudios de religión, por ejemplo: vejez, filosofía y religión: un acercamiento desde la transdisciplina. En: Rodríguez B. María (coordinadora). *Envejecimiento poblacional. Paradojas y contradicciones. Un acercamiento desde la Transdisciplinariedad*, Universidad de Guadalajara, 2014; La construcción de la ortodoxia. Ratzinger y San Agustín. En: Ortiz Acosta y Navarro Ramos (coordinadores) *Voces contra la ortodoxia*, 2013, Universidad de Guadalajara.

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, y en Educación por la Normal Superior Nueva Galicia. Es académico del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y jefe del Centro Universitario Ignaciano de la misma universidad. Sus líneas de investigación son: ética y profesión, pluralismo religioso y catolicismo. Entre sus publicaciones se encuentran

Ética y política. Ruptura o afinidad en un país convulso (coord.); *Voces contra la ortodoxia. Teólogos progresistas que disienten de la tradición* (coord); *El papado de Francisco desde la esperanza discreta*; *Del Dios al que le gusta que le recen... al Dios del encuentro*; *Contra lo que muchos dicen, de religión se puede hablar. Consideraciones sobre el diálogo interreligioso*; *Iglesia católica: vigencia de un sistema panóptico y estrategias derivadas del miedo*.

FABIÁN ACOSTA RICO

Doctor en Antropología Social por el Ciesas de Occidente. Estudió en la Universidad de Guadalajara la licenciatura y la maestría en Filosofía. Imparte clases en el Departamento de Filosofía de la UdeG y pertenece al Centro de Estudios de Religión y Sociedad. Es jefe de investigación e información del Archivo Histórico de Jalisco e investigador honorario del Instituto de Estudio del Federalismo. Forma parte del consejo del Instituto de Estudios Históricos de la Arquidiócesis de Guadalajara. Es miembro fundador del Colegio de Bioética de Guadalajara. Ha impartido clases en nivel licenciatura, maestría y doctorado en la Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA). Sus publicaciones más recientes son: *Sombras de la Revolución y Corona y Lozada*. Ha impartido más de media centena de conferencias sobre historia, antropología, religiones, culturas antiguas y filosofía.

JUAN GABRIEL MORALES PADILLA

Es maestro en Filosofía y Ciencias Sociales por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO). Es licenciado en Biología por la Universidad de Guadalajara. Ha colaborado en el Centro de Formación Humana impartiendo la clase de Ética Identidad y Profesión. Trabaja como asesor de información en la Biblioteca de ITESO.

ANA SILVIA SOLORIO ROJAS

Concluyó la licenciatura en Filosofía por la Universidad de Guadalajara, con orientación en el área de Filosofía Social. Participó en un proyecto de vinculación del plan de estudios entre la licenciatura en Filosofía y el bachillerato general por competencia, llevado a cabo en el calendario 2014 A en la Universidad de Guadalajara. Es asistente de investigación en el estudio La cultura religiosa de los jóvenes universitarios, trabajo que será publicado en 2015. Participó en el tercer curso nacional de formación y capacitación política para jóvenes de MORENA, y realizó además un diplomado sobre el pensamiento juarista.

HERIBERTO VEGA VILLASEÑOR

Estudia el doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Guadalajara, es 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 Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y de la Universidad de Guadalajara. Su investigación se orienta hacia la comprensión y explicación de la migración en tránsito y la ayuda humanitaria organizada, de modo particular estudia la intervención de la Iglesia católica en el auxilio y defensa de los migrantes nacionales e internacionales en 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 en temas vinculados a la educación. Ha publicado *Política hipotética ¿es posible la conciliación entre la ética y la política?*; Andres Torres Queiruga: el teólogo que nos hace repensar.

JUAN DIEGO ORTIZ ACOSTA

Es doctor en Cooperación e Intervención Social y maestro en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac. Integrante del Centro de Estudios de Religión y Sociedad, instancia adscrita al Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara. Coordina la maestría en Estudios Filosóficos de la misma Universidad, cuenta con perfil Promep y es miembro del SNI. Ha publicado más de 20 ensayos, artículos y capítulos de libro, es autor individual de una obra y coordinador de cinco libros colectivos. Imparte docencia en el Departamento de Filosofía y en la Maestría en Gestión y Desarrollo Social del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

PABLO BETANCOURT CASTRO

Maestro en Política y Gestión Pública por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), licenciado en Derecho por la Universidad de Guadalajara. Es secretario canciller de la prelatura del Nayar. Perteneció a la Orden de Frailes Menores donde estudió Filosofía y Teología, y se ordenó como sacerdote. Ha sido misionero en África, Perú y México por más de 30 años. Su línea de investigación es la teología indígena y la teología de la liberación.

ADRIÁN MENESES DUARTE

Concluyó la licenciatura en Filosofía por la Universidad de Guadalajara. Actualmente imparte las materias de Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación. Es asistente de posgrados de la Universidad de Guadalajara. Sus intereses académicos están inclinados a la Filosofía Latinoamericana.

SERGIO PADILLA MORENO

Maestro en Política y Gestión Pública por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y licenciado en Contaduría por la Universidad Panamericana. Profesor del área de Humanidades en el ITESO. Ha sido columnista en temas de cultura musical en los periódicos *Público* y *Mural*, actualmente colabora en la revista *Magis*. Ha publicado *Cuando la música le canta a Dios; La ética en la política: razones de un fracaso en el caso mexicano*.

JULIÁN MOLINA ZAMBRANO

Estudia el doctorado de Ciencias del Acompañamiento Humano, Kintú. Es licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara, tiene maestría en Filosofía por la Universidad de Nantes (Francia). Cuenta con la calificación de competencia laboral: Diseño e Impartición de Cursos, CENEVAL. Es profesor de tiempo completo de la Escuela Preparatoria No. 9 de la UdeG y profesor de asignatura del Departamento de Filosofía del CUSCH-UdeG, así como de la Coordinación de Posgrados de la UNIVA. Ha publicado *Lógica clásica*, UNADIS-UNIVA, 2007; *Filosofía de la ciencia*, UNADIS-UNIVA, 2008; *Filosofía 2 para el bachillerato*, Astra editorial, 2010; *Filosofía 3 para el bachillerato*, Astra editorial, 2010; “La noción de libertad en el Emilio de J.-J. Rousseau”, en *El saber filosófico. Sociedad y ciencia*, volumen II, Siglo XXI, México, 2007; “Las condiciones ideales del diálogo y la vinculación de la ética y la política”, en *Ética y Política. Ruptura o afinidad en un país convulso*, en coedición ITESO-CUCSH, 2010; “Fundamentos clásicos de una educación basada en la solución de problemas”, en *Desarrollo de habilidades y procesos Educativos*, en prensa por la Universidad de Guadalajara.

JUAN JOSÉ GONZÁLEZ MEDINA

Maestro en Educación por la Universidad La Salle, profesor del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), estudia el fenómeno religioso respecto a los nuevos movimientos religiosos. 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. Ha publicado *Ignacio Martín Baró: de una iglesia asistencialista a la recuperación práctica de la memoria*.

JOSÉ ALEJANDRO FUERTE

Maestro en Filosofía por la Universidad de Guadalajara, con la tesis *La superación del psicologismo en Husserl por medio de la intencionalidad constituyente*. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara, con la tesis *La “negación determinada” como condición necesaria del “objeto para nosotros” (Interpretación sobre cómo comprender la Fenomenología del Espíritu de Hegel)*. Ha laborado y colaborado en distintas instituciones: Universidad de Guadalajara, Universidad La Salle Guadalajara, Universidad del Valle de Atemajac (UNIVA), Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), Instituto de Formación Filosófica Inter-congregacional de México (IFFIM), Instituto Franciscano de Filosofía (IFF). Algunos de los cursos impartidos son los siguientes: Introducción a la Filosofía, Lógica Matemática I, Lógica Matemática II, Análisis Valorativo de Textos, Desarrollo de Habilidades de Resolución de Problemas, Semiótica, Historia de la Filosofía Antigua, Historia de la Filosofía Moderna, Historia de la Filosofía Contemporánea, Filosofía de la Historia, Estética, Seminario de Platón, Seminario de Aristóteles, Seminario de Kant, Seminario de Hegel, Seminario de F. Nietzsche, Seminario sobre Ser y Tiempo de M. Heidegger, Teoría del Conocimiento, Ontología (Problemas Contemporáneos), Fenomenología.

BRAHIMAN SAGANOGO

Es doctor en Letras por la Universidad de Guadalajara. Es crítico literario y de arte, semiótico, profesor-investigador en la Universidad de Guadalajara (México) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), cuenta con perfil Promep. 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 y capítulos de libros, como de textos de investigación, tales como: *El jardín de la retórica. Prolegómenos a un estudio de las figuras de estilo* (2013) *Variaciones analíticas* (2013), *La autobiografía: la notación gráfica del yo* (2011), *Elementos textuales en Crónica de una muerte anunciada de Gabriel García Márquez* (2010), entre otros trabajos.

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
(segunda parte)*

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.