

## **A. Pieris, Liberación, inculturación, diálogo religioso. Un nuevo paradigma para Asia.**

Verbo Divino, Pamplona 2001.

### **5. Violencia religiosa contra las mujeres.**

Se obliga a las vírgenes consagradas a depender, en cuanto a su salud espiritual, de estos “ginecólogos espirituales” -no encuentro mejor manera de designarlos-, violando así la finalidad misma de la consagración virginal, que no es sino una confianza total en sólo Dios. Esta tradición mantiene a unas mujeres en una infancia perpetua como “hijas espirituales” de unos padres subdesarrollados, no sea que maduren como personas adultas y terminen por cuestionar los cometidos que asignan a su género en una iglesia dominada por los varones. Y en cuanto a esos varones célibes, ¿no se habrán vuelto emocionalmente dependientes de su profesión de directores de mujeres, como le ocurrió a su prototipo, Jerónimo? ¿No sería posible establecer una actitud más igualitaria basada en la mutua dirección espiritual entre religiosos y mujeres consagradas? (p 80)

### **6. La crítica feminista y la nueva misión religiosa.**

La cartesiana “masculinización del conocimiento”, que tanto deploran las feministas, como Susan Bordo, consiste en sustraer el conocimiento de la esfera agápica (feminista) de influencia. La ciencia o conocimiento, así divorciada del amor, se ha embrutecido al unirse al poder y dar origen a este monstruo horrendo que llamamos tecnocracia. Las mujeres y la Tierra, evidentemente, han sido sus primeras víctimas. Tanto las mujeres como la naturaleza han quedado reducidas al nivel de cosas que se estudian, instrumentos que se utilizan, máquinas que se manejan y, por supuesto, presuntas víctimas de violación.

Si el amor sin conocimiento es ciego, el conocimiento sin amor es brutal. El amante armado con el conocimiento fortalece al amado; el conocedor carente de amor debilita al objeto de su conocimiento. El amor ilustrado por el conocimiento personaliza invariablemente las cosas, pero el conocimiento que o ha experimentado el toque del amor trata como cosas a las mismas personas. El cientifismo tecnocrático es gnosis sin ágape, que ha transformado a los seres humanos en medios de producción, esclavos o herramientas humanas. Por el contrario, la suma de tecnología y religión que implica una interacción dialéctica de conocimiento y amor es capaz de convertir en compañeros de trabajo incluso a los instrumentos inanimados. (p 97)

Este axioma, concretamente que ágape sin gnosis termina por convertirse en una gnosis sin ágape, es vital para entender la crítica feminista. En efecto, ciertos estereotipos simplistas referidos a los géneros, como “la agresividad masculina y la pasividad femenina”, son fruto de tratar esos dos instintos como entidades separadas, como si cada uno de ellos pudiera retener su identidad específica independientemente del otro. No es que el principio masculino (gnosis) sea in sí mismo agresivo, sino que sin el otro no es que sea simplemente el principio masculino, sino que constituye una aberración monstruosa. De manera semejante, el principio femenino, si es pasivo, ya ha dejado de ser femenino, porque el otro, al que corresponde provocar la feminidad, está ausente. De ahí que la neognosis del cientifismo y la tecnocracia, que es “conocimiento sin amor”, tengan sus raíces remotas en un “amor privado de conocimiento”. Ésa es la obra de un cristianismo que ha dejado de ser cristiano.

Feminismo es el nombre de nuestra lucha perpetua por mantener este impacto saludable del amor sobre el poder del conocimiento. Por mucho que avancemos en la teología de la creación y en la teología feminista, nunca seremos capaces de restaurar el vínculo gine-ecológico roto a menos que logremos al mismo tiempo atemperar y transformar el neognosticismo de la tecnocracia (la compulsión irreligiosa a controlar o instrumentalizar las personas y la naturaleza mediante el saber científico) en virtud de un redescubrimiento a escala mundial de nuestras potencialidades agápicas a través de una masiva reactivación de esta parte atrofiada de nuestro ser, es decir, permitiendo que renazca la mujer que hay en todos nosotros. (pp 98-99).

... En consecuencia, el liberalismo individualista basado en la dignidad y la valía personales (que integra en gran parte el lenguaje occidental de los derechos, pero que no coincide exactamente con el lenguaje de la Biblia o de las religiones asiáticas) no me parece que sea el marco ideal de un feminismo asiático. La teoría del amor a sí mismo y de la autoafirmación requiere ser salvado de la trampa del individualismo liberal únicamente a condición de conseguir que nuestra ética esté dominada por la perspectiva más amplia de la autotranscendencia. (p 102)

Me duele tener que reconocer que palabras como *autoabnegación* irritan a muchos teólogos y *a fortiori* a las feministas. Siglos de violencia han hecho que esas expresiones resulten aborrecibles. Los esclavos tienen que negarse a sí mismos en beneficio de sus amos, y lo mismo las esposas para el mayor bienestar de sus maridos. Se trata de un hecho innegable y, por supuesto, deplorable. Pero hemos de preguntarnos: ¿quién tiene la culpa? ¿La idea en sí o quienes han abusado de ellas? ¿Hay en este mundo alguna cosa noble que no haya tenido que sufrir violencia semejante? Sin embargo, como decían los antiguos, *abusus non tollit usum*, “el abuso de una cosa no impide su uso”.

La paradoja de la semilla que ha de morir para producir vida o la necesidad de perder la propia vida para hallarla, así como las duras sentencias acerca de la negación de sí mismo o cargar con la cruz sentencias acerca de la negación de sí mismo o cargar con la cruz como exigencia previa para hacerse cristiano, o sobre la exaltación de los que se humillan y viceversa, por no mencionar la definición del amor como una amistad probada mediante la entrega de la propia vida, son enseñanzas de Jesús que suenan penosas, irreales y exageradas en el actual contexto social, marcado por el liberalismo y el individualismo. La doctrina igualmente paradójica de Buda, que conjunta el esfuerzo personal y la negación de sí mismo, encuentra la misma reacción en un mundo competitivo y consumista. ¿Qué puede ofrecer el feminismo en semejante contexto si se niega a predicar a todos los amos y maridos el mensaje liberador de la autotranscendencia a través de la autonegación que han predicado Gotama y Jesús?

Es curioso el hecho de que en las modernas sociedades liberales, en las que está cada vez más cuestionada la doctrina de la abnegación, la autodisciplina se considere un ingrediente imprescindible en su ética del trabajo y para la adquisición de la riqueza. ¿Y qué decir de los rigurosos planes de autoabnegación (en cuanto a la dieta y el ejercicio) a que se someten de buena gana las mujeres modernas como condición necesaria para conservar la salud y la belleza? ¿Habrán alguien que repruebe esa conducta y la califique de masoquismo? ¿No merecerán unos sacrificios semejantes la libertad interior de las personas y el desarrollo colectivo hacia la formación de unas comunidades de varones y mujeres sobre la base de unas relaciones más saludables?

Por otra parte, no hemos de olvidar la intuición básica del autor del Génesis en el sentido de que dentro de cada uno de nosotros anida una serpiente, es decir, una tendencia a caer en el deseo de un saber que asegura poder (en lugar del amor que asegura conocimiento), una

ambición de entronizar el propio *yo* como si fuera un dios, una codicia que sólo se satisface cuando logra manipular a los demás como instrumentos al servicio de uno mismo. La crisis espiritual de nuestro tiempo es fruto de ignorar, o quizá fomentar, la dimensión serpentina del pecado, ese afán prehumano o propio de homínidos que debe contener, controlar y vencer todo ser humano individual, varón o mujer, rico o pobre, cristiano o budista. A esta lucha incesante contra ese instinto destructivo es a lo que se refieren todas las religiones cuando hablan de abnegación, de negación de sí mismo, de autodisciplina. Se trata de una garantía de libertad interior para los individuos y los grupos.

... El patriarcado es la historia de los varones que desprecian su propia humanidad al negarse a fomentarla como algo propio que se encuentra también en el otro. Intentaron dominar la naturaleza y a las mujeres en lugar de dominarse a sí mismos, es decir, en lugar de resistir a su serpiente interior... (pp 103-104)

(Perspectiva secularista y cósmica del feminismo)

Más en concreto, el secularismo es el resultado de una desacralización del cosmos, una pérdida del sentido de la trascendencia. El mundo se queda sin un futuro absoluto, sin un horizonte metacósmico. Por otra parte, lo cósmico es el mundo que despliega dentro de sí mismo su propio destino metacósmico. Esto último apunta a la tecnología más la religión; lo otro, es la tecnocracia más la religión. (p 106)

La perspectiva sacramental que acompaña a la tecnología y la religión, si se me permite insistir en esta idea, consiste en ver todo cuanto existe fuera de mí mismo como si fuera mi propio cuerpo, en lugar de como un instrumento que puedo utilizar para mi provecho. Pero la entronización de la teoría instrumental con el individualismo egoísta como su base filosófica resultó cada vez más notoria en la época moderna precisamente porque el individuo se aisló cada vez más, convertido en un mero sujeto cognoscente, a la vez que el cosmos quedaba reducido a la condición de objeto mecánico cognoscible y todos los seres eran rebajados al estado de cosas al servicio del individuo humano como medios unas veces para acceder a Mammón (es decir, a la acumulación de dinero y poder, como en la tecnocracia capitalista) y otras para ganarse el acceso a Dios (como el cristianismo liberal, con su pietismo individual). Este es el modelo secularista en el que se han desarrollado muchas ramas del feminismo (y del cristianismo convencional), fácilmente accesible hoy también en Asia con todos sus accesorios, como las teorías de la realización personal y el lenguaje de los derechos, el fundamentalismo religioso y el liberalismo económico. (p 108)

## **SEGUNDA PARTE: TEORÍA, RELIGIÓN Y SOCIEDAD.**

### **7. ¿Hay sitio para Cristo en Asia?.**

Por eso, el verdadero Cristo de Asia no pretende reclamar un puesto en ese sistema, corrompido por el pecado. Él es su víctima y su juez; de ningún modo su cómplice... La expansión eclesial consiste, sobre todo en “hacer discípulos a todos los pueblos” (Mt 28,19) siguiendo el *via crucis* de una participación desinteresada, de modo que la vida de cada pueblo recupere su orientación radical, según las exigencias del Cristo asiático. (p 134)

### **8. Tres inconsecuencias en las encíclicas sociales.**

#### **La perspectiva del Tercer Mundo**

A la vista está la calculada reluctancia de Roma a valorar esas aspiraciones "liberacionistas" y "socialistas" de los diversos movimientos surgidos en el Tercer Mundo tanto dentro como fuera de la comunidad teológica. A pesar del inequívoco reconocimiento de que la doctrina social de la Iglesia católica no propugna una tercera vía entre el capitalismo y el socialismo, sino que entraña una "categoría propia" (SRS 41), parece que en realidad apoya simplemente una versión occidental desecularizada -es decir, recristianizada- del Primer Mundo como el modelo social más seguro. Una lectura cuidadosa de todas las encíclicas (especialmente de la *Redemptoris missio*) nos lleva a una dolorosa conclusión. Si el magisterio de Pedro renuncia a su obligación de orientar a las naciones hacia un nuevo camino con iniciativas originales e imaginativas, ¿con qué otra voz profética podrá contar el mundo para guiarnos si acaso llega a colapsarse el capitalismo a causa de su propio e inherente mecanismo suicida y posiblemente también en virtud de los cambios demográficos que se producirán con el agotamiento de las poblaciones del Norte y las inevitables migraciones del Sur hacia el Norte? ¿No habrá nadie, persona o comunidad, para resucitar el desesperado anhelo de la humanidad en demanda de un verdaderamente Tercer Mundo? Es posible que las comunidades humanas de base representen hoy en Asia una de las voces que claman en el desierto. (pp 145-146)

### **La perspectiva asiática.**

... es de notar un paralelismo entre el principio de la ley natural o recta razón invocado en la doctrina social católica y el *Dharma/Tao*, que constituye el fundamento eterno de la justicia en las culturas permeadas por alguna de las religiones gnósticas asiáticas. También en este punto viene al caso una advertencia: mientras en la doctrina social de los papas los deberes derivan de unos derechos radicales en la dignidad de cada persona (una característica del "lenguaje de los derechos humanos" occidental, asumido en el cristianismo y "confirmado bíblicamente"), las religiones asiáticas invierten el proceso, de modo que es el *dharma*, obligación o deber, lo que justifica los derechos. Esto significa que la fuente de los derechos no es la dignidad de la persona humana, sino que, como más adelante se explicará, es la responsabilidad con los demás lo que parece definir la condición y la dignidad de los seres humanos. (pp 147-148)

... Los regímenes comunistas asiáticos han purificado la religión y fortalecido sus raíces mediante la persecución, pero el capitalismo la ha agostado ante nuestros ojos con su tecnocracia al fomentar una versión fundamentalista y derechista de la religión en detrimento de su capacidad liberadora. Necesitamos una doctrina social católica capaz de hacer frente a este reto. (p 152)

### **La perspectiva bíblica.**

Así, la doctrina de *abad* ("trabajo", "servidumbre/servicio", "culto"), tema capital de las Escrituras judías y cristianas, está presente a lo largo de toda la Escritura como un hilo conductor que va conjuntando una doctrina social única. Es a la vez una palabra imperativa de Dios dirigida a toda la humanidad y, a través de ella, a todo el cosmos, algo que no he encontrado en ningún otro libro sagrado. Sin embargo, está tristemente ausente de la LE. Es posible que el hecho resulte más notorio a los católicos, si se les ocurre comparar la LE con los opúsculos de **Bastian Wiellenga**, *Biblical Perspectives on Labour* (TTS, Madurai 1982) y *Labour: Service God or Mammon?* (ISPCK, Deli 1987). El autor es un profesor holandés de sagrada Escritura completamente *indianizado* que escribe desde su situación existencial en el

India. En sus obras, que son un buen ejemplo de doctrina social católica asiática, la Palabra de Dios parece brotar desde lo íntimo de un contexto social indio. (p 155)

Una doctrina social católica firmemente enraizada en la Escritura manifestará su espíritu de servicio a la Palabra de Dios al menos de dos maneras. La primera consistirá en que la comunidad que la proclama habrá de distinguirse por su espíritu crítico hacia sí misma; la segunda, que también se caracterizará por sus acciones concretas. Son éstas las cualidades que brillan por su ausencia en la doctrina social católica emanada de la Sede romana. (p 156)

### **Hacia una convergencia de las tres perspectivas.**

... Adán y Eva forman una personalidad corporativa en la que todos nosotros somos llamados a ser corresponsables con Dios en lo que atañe a la creación y a la sociedad humana. Lo que en Gn 1,26-31 se revela no es el silogismo “*Imago Dei* = dignidad humana”, como pretende la teología de los derechos humanos, sino la ecuación “*Imago Dei* = nuestra responsabilidad colectiva compartida con Dios con respecto a la totalidad de la creación”. La idea dominante, dicho de otro modo, no es propiamente nuestra dignidad, sino nuestra responsabilidad: ¡“dominar” significaría hacerse cargo, ser responsables!

Es este modelo de la corresponsabilidad (es decir, la idea de alianza) el que debe impregnar toda la doctrina social católica, pues es el único capaz de constituir la base de cualquier discurso sobre derechos, y no a la inversa. El Génesis no describe en términos de “derechos” la primera violación de la justicia interhumana, sino como un desprecio de la obligación de comportarse como “guardián del hermano (y de la hermana)” (Gn 4, 9)... (p 160)

... No se trata de establecer ante todo unos *derechos*, sino de reconocer las realidades y las exigencias prioritarias de la justicia y el amor. Dicho de otro modo, nuestro discurso sobre los derechos no debe partir del tema de la dignidad del individuo que exige el respeto a unos derechos, sino de una alianza que nos manda amar y ser responsables. (p 161)

... el discurso occidental sobre los derechos humanos ha introducido aquí su individualismo (mi derecho, nuestro derecho, etc.) entre los distintos grupos (por ejemplo, los obreros industriales que luchan por sus derechos en las fábricas, sin prestar atención a los campesinos y labradores que son víctimas de los complejos industriales). Esto nos obliga a aceptar con simpatía la conclusión que formula ... “la idea bíblica de una alianza (con Dios y con los demás seres humanos) nos aportaría el lenguaje, tan necesario, sobre las obligaciones.” (p 162)

... en una auténtica doctrina social católica, el acuerdo sobre los derechos de las Naciones Unidas ha de ser subsumido en el marco de la alianza bíblica (en la que son copartícipes Yahvé y los débiles), en la que las obligaciones de los fuertes con los débiles constituyen el propio orden divino. Ésta es sin duda una reorientación paradigmática en la manera de pensar occidental. Hollenbach parece reclamar la misma reorientación paradigmática cuando propone la incorporación de “tres principios morales estratégicos” al discurso sobre los derechos: la prioridad de las necesidades de los pobres sobre las demandas de los ricos, la liberación por encima de la libertad de los poderosos, y la participación de los grupos marginados por encima de la preservación del orden que los excluye. (p 163)

... una auténtica doctrina social católica ha de desarrollar el lenguaje de las obligaciones dentro de un marco socialista en el que opere una forma de democracia participativa (más que

meramente representativa o liberal). El lenguaje de las obligaciones favorece la exigencia positiva de inculcar una espiritualidad socialista a través de una educación adecuada, mientras que la fórmula de los derechos fomenta la demanda negativa de poner límites en una sociedad formada por frágiles seres humanos.

Es de lamentar que estas dos funciones se entremezclen en la actual teología de la justicia social, en la que el lenguaje de los derechos se ha convertido en un medio para promover una “educación para la justicia”, mientras que las obligaciones inherentes a los derechos son tratadas como limitaciones legales que pesarían especialmente sobre el Estado. Hay que invertir este orden. (p 163)

... El lenguaje de la alianza bíblica que emplea (la teología del Tercer Mundo) tiene sentido dentro de las culturas orientales (incluso en las no teístas) en virtud de su visión *cósmica* del mundo, es decir, sacral y ecológica (por oposición a *secular*, es decir, racionalista y profana), y por el hecho de que esta visión del mundo apunta a una especie de “socialismo religioso” que se refleja en la inclinación del asiáticos a derivar nuestra dignidad humana de nuestras obligaciones como hombres con el cosmos y con *todos* sus seres. Éste es el paradigma de la doctrina social católica que casi se da por descontado en algunas comunidades humanistas de base en Asia. (p 164)

## **9. Comunidades de fe y comunalismo.**

### **El contexto de la discusión.**

En las comunidades de fe estrechamente unidas que integran la comunidad nacional, más amplia, parecen darse unos “intereses económicos generales” que mantienen unidos a sus miembros. En los conflictos que surgen entre las comunidades de fe o, como llamamos a esos conflictos en esta parte del globo, en el “comunalismo”, será preciso identificar los mencionados “intereses” no religiosos...

Tiene por consiguiente razón Asghar Ali Engineer cuando afirma que “la religión no es la causa de los conflictos comunales; es más bien un poderoso instrumento en manos de los *interesados* que tratan de hacer su juego sirviéndose de ella”. (pp 166-168)

### **Creencias y lenguajes del espíritu.**

El lenguaje no se toma aquí en sentido nominalismo no es un simple medio para comunicar un acontecimiento que de otro modo quedaría sin revelar. Se trata más bien de la *especificidad* de un suceso por sí comunicativo, presumiendo que todos los acontecimientos son autocomunicativos. El lenguaje es por consiguiente la especificidad inseparable de ese acontecimiento (autocomunicativo). Dicho de otro modo, el lenguaje es el modo específico de “experimentar” la realidad, en este caso la liberación, es decir, un modo específico que tiene el espíritu de decir y ejecutar su intencionalidad redentora en un determinado contexto cósmico-humano.

Por “Espíritu” podemos entender el espíritu humano o el divino (...) En cualquier caso, la diversidad de lenguas que define la actividad del Espíritu aboga en favor del pluralismo religioso, que, a su vez, revela entre otras cosas los siguientes siete principios relativos a la presencia o la ausencia del comunalismo entre las comunidades de fe:

*1) Ningún lenguaje puede pretender ser mejor que otro... (Especificidad no debe confundirse con superioridad)*

2) *No se ha de mezclar un lenguaje con otro.* Ni el *sincretismo* (una amalgama de elementos dispares) ni tan siquiera la *síntesis* (un *tertium quid* en el que es absorbida la identidad de los diversos componentes) pueden ser salvaguarda o un remedio contra el comunalismo. En la práctica, el medio para conseguir la armonía interreligiosa será una complementariedad mutuamente correctiva en virtud de la recíproca proexistencia de las religiones, es decir, una “simbiosis”... Es lo que damos a entender cuando hablamos de una *inculturación*.

3) *No debe permitirse que un lenguaje absorba a otro.* (Considerar universal el propio lenguaje de su fe: proselitismo)

4) *Las reglas de un lenguaje nunca se impondrán a otro.* (Por ejemplo, que un cristiano pregunte a un budista cómo puede alcanzarse el nirvana sin ayuda de la gracia divina, o el budista o hindú que explica los milagros de Cristo en términos de unos poderes psíquicos adquiridos mediante trances meditativos: proselitismo conceptual).

5) *La especificidad de cada lenguaje implica un elemento de “elección”.* La especificidad presupone una elección por parte del Espíritu. La convicción de haber sido especialmente elegida es por tanto un rasgo justificable en la autoconsciencia de toda comunidad de fe... Es precisamente este rasgo de la elección el que explica el hecho de que, incluso en su encuentro genuinamente dialogal con otras religiones, toda profesión de fe incurra en una autoproclamación evangelística ante las demás. Toda fe está *obligada* a manifestar su especificidad.

... habremos de denunciar toda ideología que tienda a corromper el concepto de “elección” hasta convertirlo en una especie de soberbia religiosa...

6) *La verdadera catolicidad y ecumenicidad consiste en la disposición personal a hablar o al menos a comprender cualquier lenguaje distinto del propio.* ... en cuanto concierne a los cristianos (...), la obligación de aprender los elementos básicos de las otras religiones, es decir, la obligación de entender el lenguaje que el Espíritu habla en la comunidad de fe de mi vecindad, no es un lujo académico, sino un imperativo pneumatológico constitutivo de la naturaleza eclesial de la *koinonía* cristiana, lo que implica que ningún lenguaje, ni siquiera el cristiano, agota la totalidad de la autocomunicación liberadora del Espíritu.

7) *Un lenguaje de fe no puede aprenderse sin una “communicatio in sacris”.* La obligación de adquirir el lenguaje del otro implica la de adquirir algún conocimiento de la “experiencia originante” de aquella religión, cuya especificidad es a la vez constitutiva del lenguaje en cuestión ...(por ejemplo, el Éxodo, la Pascua de Jesús, el Nirvana de Buda).(pp 170-174)

### **La fe como memoria de un futuro.**

...En una búsqueda religiosa de este tipo, **la certeza del futuro** (en la terminología cristiana, **la “esperanza”**) es lo que **convierte la renuncia al presente en una gozosa aventura.**

... como fenómeno social, la religión no es otra cosa que esa memoria colectiva de un Futuro absoluto, una memoria de esa liberación total que podemos hacer realidad, al menos parcialmente, aquí y ahora.

...El Futuro absoluto no pasará de ser una mera ilusión, un horizonte en perpetua huida, un opio insensibilizador ante el desorden presente, a menos que convirtamos el Futuro en una estructura social visible que inevitablemente será dictada por una ideología existente.

...La fuerza y la debilidad de una religión, por otra parte, consisten precisamente en la ausencia de esa claridad, pues el Futuro absoluto desafía cualquier definición. La única claridad que parece poseer la religión es la que hace referencia a la dirección o la orientación hacia el Futuro absoluto, algo que la ideología ha de apropiarse con vista a una acción liberadora. Pero una ideología que no esté continuamente corregida por esa orientación religiosa hacia el Futuro absoluto tiende invariablemente a sufrir las consecuencias de su “claridad” y, en consecuencia, impone implacablemente sus dogmas y sus programas a las

masas. Cuando una religión se vuelve dogmática, es porque la ideología la ha invadido con su culto a la claridad absoluta.

En resumen, la religión sin ideología se vuelve utópica; la ideología sin religión es despótica. Se impone por tanto la colaboración entre ellas en nuestra marcha hacia la liberación total. (pp 174-176)

Esto nos lleva a dar por seguro que la religión, como memoria del futuro, incluye en su misma sustancia un mecanismo que la hace capaz de discernir el carácter liberador o esclavizador de las ideologías y la lleva a desvincularse incluso de una ideología positiva cuando deja de serlo. Este proceso de discernimiento es bien conocido en todas las religiones, pues todas ellas han desarrollado a lo largo de su tradición espiritual un proceso psico-espiritual de discernimiento especialmente relacionado con el autoengaño inconsciente que puede sufrir el individuo... Hemos de exigir a las religiones, por consiguiente, que amplíen su idea tradicional del “discernimiento” religioso desarrollando también una percepción sociológica de la ideología que se sitúa en las raíces de comunalismo. (pp 177-178)

### **Conclusión.**

Las únicas personas capaces de purificar una religión de su ideología comunalista no son los teólogos, los exegetas o los jerarcas de esa religión, sino las víctimas concienciadas de la ideología. Sólo los oprimidos, en efecto, conocen y hablan el lenguaje de la liberación, el lenguaje del espíritu, el lenguaje de la verdadera religión. (p 188)

## **10. El lenguaje de los derechos humanos y la teología de la liberación,**

### **La teología de los derechos humanos: ¿instrumento del imperialismo eclesiástico en el Tercer Mundo?**

Por imperialismo eclesiástico entiendo la tendencia de una iglesia a considerar a las demás como prolongaciones suyas y a hacer “universalmente” obligatoria su teología “particular”.. La teología de los derechos humanos tal como aparece en las enseñanzas sociales de las iglesias occidentales tiende a difundirse con estos rasgos. (p 207)

...la noción revelada de liberación se diferencia de los enfoques no bíblicos de las cuestiones sociales 1) por tratar a los pobres como *los* pobres, es decir, un pueblo oprimido como clase, y en consecuencia también 2) por abogar en favor de una supresión radical de ese sistema opresor en lugar de recurrir a soluciones reformistas, y 3) por afirmar que Dios asume una responsabilidad plena a favor de ese cambio radical (a pesar de la sospecha del *deus ex machina* de Ratzinger). Esto significa que la “doctrina social católica”, que según Ratzinger, está llamada a “desarrollar modelos de la mejor organización posible de los asuntos humanos en una situación histórica determinada”, no puede en principio impedir que una iglesia del Tercer Mundo opte por un sistema social conforme con el principio bíblico arriba enunciado ni imponer a una iglesia del Tercer Mundo el modelo reformista occidental de la teología de los derechos humanos como si fuera el único realmente “católico” (universal). Tal cosa significaría una imposición ideológica de la Iglesia occidental sobre otras iglesias. (p 209)

Insistiré por ello una vez más en que la base bíblica de la teología de la liberación no es un principio trascendente derivado de la razón y confirmado por la Biblia, sino la mismísima experiencia fundacional que dio origen a la Biblia, un canon dentro del canon, con el que se



critica internamente la misma Biblia. Esta experiencia fundacional es la elección de la clase oprimida como copartícipe con Dios en la misión común de crear un nuevo orden fundado en el amor, una misión en la que puede participar todo aquel que se una a Dios al hacerse una sola cosa con la clase oprimida. Toda situación concreta que ponga de manifiesto una nueva clase de oprimidos -mujeres, minorías, etc.- es una prolongación de esta revelación bíblica. (p 210)

Mi observación final se dirige a los teólogos de los derechos humanos en el lenguaje que ellos mismos han creado: respetad el *derecho* inalienable concedido por Dios a toda iglesia local, especialmente las del Tercer Mundo, a desarrollar su propio discurso teológico. Todo intento de universalizar la doctrina social del Patriarcado occidental e imponerla a los demás supone violación de la autonomía de la iglesia local. Incluso en la lucha por la justicia es preciso que se haga justicia a la creatividad de los teólogos del Tercer Mundo que han llevado a cabo una “clara ruptura” frente a la dominación cultural de la Iglesia occidental también en el terreno de la ética social. Ésta es la *caesura* (ruptura radical con Occidente) por la que abogaba sin temor Karl Rhaner, proclamando nuestras preocupaciones como *conditio sine qua non* para el nacimiento de una Iglesia verdaderamente universal. (p 212)

## 11. La inculturación en Asia.

... el término *inculturación* es un neologismo que ha venido a sustituir al sugerente *aggiornamento* de Juan XXIII, que en realidad quería expresar una llamada a todos los estamentos de la Iglesia para reeducarlos en todos los idiomas y lenguajes de los pueblos a los que hasta el momento se venía hablando en una lengua obsoleta. El presupuesto era que la Iglesia no había caminado al mismo paso que el Espíritu (Gal 5, 25), sino que se había quedado rezagada. Se hacía necesario comunicar la Buena Noticia en el lenguaje del *Magister internus* que instruye a toda persona que llega al mundo en las cosas pertinentes a la salvación.

... era una llamada a la Iglesia para que retornara a sus orígenes pentecostales y reviviera la misión primordial con la que empezó a existir ella misma, la de hablar de tal modo que todas las naciones entendieran su mensaje, cada cual en su lengua nativa (Hch 2, 8). (p 214)

*Una actitud pneumatológica significa “primacía de la Palabra”.*

Una postura pneumatológica no equivale a un discurso acerca del Espíritu. En efecto, el Espíritu no es objeto de discurso alguno, sino sujeto de todo discurso. El Espíritu habla, pero de él no se habla. Lo que el Locutor Innombrado (*Pneuma*) pronuncia acerca del Innombrable (*Theos*) es el discurso mismo, la Palabra iluminadora de Revelación, el medio seguro de Salvación y el único camino hacia la transformación: *logos / Dabar / Hodos / Marga / Tao / Dharma / Vac*. Es el gran discurso del Espíritu que escucha y reconoce todo aquel que camina con el mismo Espíritu. Sin embargo, lo que revela, salva y transforma es la Palabra misma, no nuestras “palabras” (por ejemplo, Cristo, Señor y otras categorías humanas) con las que nosotros la describimos.

Jesucristo es aquél a quien los cristianos reconocen como la Palabra que ha sido vista, escuchada y tocada por los sentidos humanos. Hoy permanece visible y palpablemente accesible en la carne y en la sangre de aquéllos a los que él mismo ha designado como sus vicarios en la tierra: los humildes, los más pequeños entre sus hermanos y hermanas, los que no son reconocidos como pueblo o como personas en esta tierra, las víctimas de las naciones. En Asia, los esclavos de instrucciones y movimientos sociales injustos (feudalismo, castas, trabajo forzado, guerras étnicas, etc.) son los transmisores sin voz de esta Palabra. Escuchar

esta Palabra y obedecerla implica el proceso de aprender el lenguaje del Locutor Innombrado que reside y trabaja eminentemente en las gentes que vienen a ser todavía en nuestros tiempos el cuerpo pascual de Cristo. Ese aprendizaje es lo que llamamos inculturación. (pp 214-215)

### *Inculturación y evangelización*

La paradoja de la inculturación está en que estos mismos vicarios de Cristo son los destinatarios principales de la Palabra. A ellos han de predicarse antes que a nadie las Buenas Noticias y luego, a través de ellos, a los demás. La evangelización en Asia consistirá en un intercambio entre el Espíritu en los más indefensos y el Espíritu en la Iglesia, es decir, entre el Locutor Innombrado que se hace oír en los oprimidos, que en su mayor parte son no cristianos, pero que son prójimos de Cristo en la tierra por el mero hecho de estar oprimidos, y el mismo Locutor Innombrado que impulsa desde dentro a la Iglesia para que sea voz de Cristo. En una palabra, ante la pretensión de ser vicario de Cristo en la tierra que proclama la Iglesia se alza la afirmación de haber elegido a los pobres como vicarios suyos en la tierra que proclama Cristo. La bilocación del Espíritu es fruto de nuestro pecado y no responde a la intención de Cristo.

Los discípulos a los que dirigió Jesús las palabras “Quien os escucha a vosotros, a mí me escucha” eran personas que habían renunciado a todo por amor al Reino. Eran pobres por nacimiento o por opción. Fueron convocados por Cristo para que fueran discípulos suyos y llamados los “pequeños”; ellos se reunieron en torno a él, ocuparon luego su lugar y prosiguieron su misión viviendo y proclamando el misterio pascual. A ellos fue conferida la autoridad de ser pastores y maestros.

Pero al correr el tiempo, los sucesores de aquella Iglesia nuclear y los pobres de este mundo se convirtieron en dos cuerpos separados, cada uno con su pretensión de ser vicario de Cristo o cuerpo de Jesús. Al desafío de las dos pretensiones, la de la Iglesia y la de Cristo, sólo es posible responder mediante el debido tipo de evangelización. Esta evangelización habrá de consistir en un intercambio entre la Iglesia evangelizada por los pobres (una Iglesia que se eduque a sí misma para convertirse nuevamente en vicario de Cristo o en voz del Espíritu al hacerse Iglesia de los pobres) y los pobres evangelizados por la Iglesia (reconocida por los pobres como su copartícipe en la alianza con Jesús).

La inculturación es la primera parte de este proceso y consistirá en que la Iglesia asuma este desafío y se deje evangelizar por los pobres hasta recalificarse como evangelizadora a su vez de los pobres. Este tipo de inculturación es un proceso difícil que, sin embargo, es condición absoluta para la evangelización, ya que no cabe otro recurso más directo. En consecuencia, podemos definir nuestra idea de inculturación como sigue: la inculturación es la costosa respuesta de la fe por la que la Iglesia, en su condición de comunidad que pretende ser la voz del Espíritu, reconoce esa misma voz en el (cuerpo de) Cristo asiático, las masas dolientes de Asia, en cualquier lugar en que se haga oír hoy, y le responda en obediencia, de modo que la Iglesia misma se convierta en Buena Noticia para esos pobres, como lo fue Jesús, en la libertad del Espíritu... (pp 215-217)

### *La libertad del Espíritu.*

... Lo que aquí se proponga arrastrará consigo nuestro natural temor a la cruz, a tener que pagar el precio de renunciar a los cómodos caminos del pasado. En efecto, sumergirse en el misterio pascual de las luchas del pueblo (que es lo que nosotros entendemos por inculturación) implica entrar en una serie de conflictos sociales.

Quisiera centrarme ahora en un aspecto significativo de este enorme fallo, concretamente en la tendencia de la Iglesia a sustituir al Espíritu como locutor. La Iglesia siente inclinación a compartir con el Locutor Innombrado. Siente la tentación de alzar una contraplataforma

discrepante frente al púlpito que el Locutor Innombrado ha puesto en medio de “los hermanos y las hermanas pequeños de Cristo”. Esto es lo que nos hace incurrir incautamente en un discurso agresivo (mal llamado evangelización) al que no ha precedido un proceso de humilde aprendizaje (es decir, la inculturación).

... Sólo el Espíritu puede pronunciar la Palabra que abre los corazones. Allí donde la evangelización equivale a gritar sin escuchar ni aprender (es decir, sin inculturación), la Palabra resulta ahogada por el estrépito de nuestras excesivas palabras.

Hay un buen criterio de discernimiento en esta materia. La Palabra es universal, y si nuestra palabra es realmente la Palabra que el Espíritu pronuncia en los no personas de Asia, entonces los no personas de Asia deberían reconocer la voz del Espíritu en nosotros. ¿Es así? La respuesta a esta pregunta será un buen criterio orientador. (pp 217-218)

### *El criterio.*

Formularé los dos aspectos de este criterio:

a. Los pobres han de ser el espacio social de la inculturación, si es que por inculturación entendemos el proceso en virtud del cual la Iglesia es evangelizada por los pobres, es decir, educada por el Espíritu.

b. El conflicto social (la cruz / el calvario; el misterio pascual vivido con y en medio de los pobres) es el signo insoslayable y la prueba de una Iglesia inculturada, es decir, una Iglesia que hasta tal punto se ha convertido en vicaria de Cristo en los pobres y a través de los pobres que viene a ser ya un signo de contradicción. (p 218)

... La vieja práctica misionera de predicar a Cristo en Asia ha cambiado de sentido, al menos en Tulana Research Center. Aquí la pregunta “¿Quién decís que soy yo?” es dirigida a los budistas que se muestran sensibles a la voz del Locutor Innombrado, el Espíritu que no se deja atar por ningún dogma, rito o ley.

Asia no ha tenido aún la oportunidad de educar a la Iglesia en la escucha y el seguimiento de la Palabra, ya que la Iglesia no ha cesado de hablar todo el tiempo. Todavía hoy sigue hablando fuerte y en tono irritante para que los no cristianos acepten a Cristo. “¿Qué Cristo?” es la réplica, a la que podrían dar una respuesta creativa los no cristianos que poseen una íntima afinidad con el Espíritu. (pp 222-223)

(A propósito del relieve de un monje budista sobre Jesús lavando los pies de sus discípulos)

... Toda la doctrina de la encarnación corre el riesgo de pasar por alto la cuestión que de verdad tenemos planteada si nuestro ejercicio teológico se centra en el inútil intento de reconciliar intelectualmente las naturalezas divina y humana de Jesús. En lugar de esto, la encarnación ha de entenderse como el escandaloso acuerdo (alianza) entre Dios y los esclavos, encarnado en Jesús, que se puso de parte de los no-personas como signo y prueba de su naturaleza divina. Esta alianza, que es una singularidad del cristianismo, es precisamente el punto esencial del kerigma.

Decimos que es una singularidad del cristianismo en cuanto que se trata de proclamar a un Dios que vive y muere como un esclavo sobre la cruz, que estaba reservada a los *humiliores*, que son los que generan los conflictos sociales. Este hecho se anticipó en la Pascua de Egipto, cuando Dios acompañó a los esclavos hacia la libertad. Este mismo Dios se ha hecho esclavo en Cristo, en su vida y sobre todo en su manera de morir. Se ha elegido el tema del lavatorio de los pies en esta representación como algo específico del cristianismo. La evangelización que ignore esta dimensión ignorará también algo que es inalienablemente distintivo en nuestra fe. Un no cristiano reconoció este rasgo como algo que no tiene equivalente en otras religiones. (p 225)

**El juez de parte de la víctima.** La segunda representación, una pintura al óleo del mismo artista (Uttarananda), presenta el comportamiento de Cristo en relación con la mujer sorprendida en adulterio. Se muestra el fuerte contraste entre la inocencia de la mujer (declarada libre por Cristo: “Tampoco yo te condeno”) y la hipocresía de la sociedad masculina que primero abusa sexualmente de la mujer y luego la quiere lapidar. Por encima de la multitud se alza la mano de Cristo en el clásico gesto que significa “no temas” (*a-bhaya*), con la señal del clavo para indicar que es la mano de Cristo, no la de Buda. Ese gesto de la mano transmite un rotundo mensaje que nos dice quién es Cristo: el intrépido defensor de las víctimas de la discriminación social y de la hipocresía religiosa, a la vez que el refugio seguro de todos los proscritos. (p 226)

**¿Por qué este desperdicio de sangre inocente?** La tercera representación, un óleo sobre lienzo, refleja los acontecimientos que tuvieron lugar en julio de 1983, el holocausto de los inocentes tamiles en las calles de Colombo. El artista se sintió tan abrumado que organizó todo un movimiento protagonizado por monjes contra la injusticia étnica. Los tamiles asesinados eran en general la gente más inocua y a la vez extremadamente pobres, como zapateros que trabajan en la calle, vendedores ambulantes, braceros, etc. La pregunta de Judas contra la generosidad de María Magdalena es dirigida ahora a Cristo: *¿Por qué? ¿Por qué este derroche?* El artista expresa su pregunta mediante la imagen del jarro de vino volcado que derrama libremente su contenido por tierra y la negativa de los apóstoles a beber el cáliz de la sangre inocente: *¿es que no había otra manera de salvar a la humanidad?*

El budista plantea aquí una grave cuestión a propósito de nuestra teoría sobre la expiación. Estamos acostumbrados a hacernos una pregunta desorientadora: “¿Por qué murió Jesús?” Y la respuesta suele ser: “Murió por nuestros pecados”. Ciertamente, no murió de viejo ni por una enfermedad. ¿Podríamos dar una respuesta más completa a tan errónea pregunta? Aquí el monje nos obliga a plantearnos la pregunta correcta: *¿Por qué fue asesinado Jesús?* Ésta es la pregunta que, al responderla, nos pone de relieve la intención liberadora del misterio pascual. (pp 226-227)

**Cristo: la Palabra en continuo crecimiento.** Jesús niño, aprendiendo del pasado y a la vez interrogándolo, es el tema de un gran relieve mural realizado en terracota. El barro es un medio frágil, pero una vez que se ha secado con el soplo del viento y el calor del fuego, dura para siempre, según el artista. Nos recuerda a Adán, el “hombre hecho de barro” que empezó a vivir al aliento divino, hasta convertirse en un ser poco menos que Dios (Sal 8)

El artista, Gunatilleke, estuvo dialogando conmigo sobre Lc 2, 41-52 a lo largo de casi dos años y medio. Durante el último año se confeccionó el boceto final...

Cuando acabó la figura de Moisés, se sentía arder con un fuego interior. Vivía cada uno de los personajes que representaba en el mural, que no eran otros que los grandes maestros del mundo: Buda, Mahavira, Krishna, Lao-Tse, Confucio, y por supuesto el gran trio griego, Sócrates, Platón y Aristóteles, conocidos como la Banda de los Tres, que tanto influyeron en la corriente predominante de la teología cristiana. También aparecían allí las maestras del pasado, desconocidas y olvidadas, cuyo recuerdo ha sido borrado por la sociedad masculina que ha escrito nuestra historia, representadas por una mujer griega y otra india, ésta bajo los rasgos de Tara Devi.

La Sagrada Familia tomo el relevo de Moisés y Buda. El rostro de María expresa pena mezclada con enojo, porque Jesús se ha comportado de manera más bien independiente. Sus manos muestran el gesto de “controlar” y “proteger” propio de una madre excesivamente preocupada. María es aquí el símbolo de la Iglesia, tal como quiso retratarla Lucas. Las manos

de Jesús dicen todo lo que él quiso significar acerca de la Palabra que era él mismo: la izquierda expresa su negativa a dejarse dominar por la angustia materna. “Ocupate de tus asuntos, Madre, y déjame que yo me ocupe de los míos. Pues yo tengo mi propia misión, la que tu Dios y mi Dios me ha encomendado. Yo te obedeceré y estaré bajo tu autoridad, pero es bueno que tú sepas que mi misión viene de lo alto y que tú no puedes inmiscuirte en ella.” La mano derecha hace un gesto de interrogación: aprender y preguntar. Jesús crece no sólo en edad, sino también en sabiduría y gracia. Toda la historia de la humanidad en busca de la verdad y la libertad viene a ser un templo sagrado en el que se va formando la Palabra en los intercambios de muchos santos y sabios que han servido a los hombres con sus sagrados hallazgos. Es un diálogo en el Espíritu.

Tenemos aquí la más nítida afirmación de la primacía de la Palabra sobre la Iglesia, y también sobre la naturaleza de la palabra como algo / alguien en continuo crecimiento. (pp 227-229)

### ***El Cristo que queremos conocer con los asiáticos y de los asiáticos.***

Jesús, como discurso del Espíritu, no es una hermosa alocución que ha caído del cielo, sino una palabra que crece en la historia conforme va recibiendo sentido de otras palabras y luego se lo devuelve, hasta que se combina con todas ellas para formar un discurso coherente, una comunicación a través de la que la Ultimidad del Inefable y la intimidad del Locutor Innombrado terminan por reconciliarse. Para llegar al final de ese proceso la Iglesia deberá dirigir, junto con todos los asiáticos de buena voluntad, el crecimiento de la Palabra que ella también ha conocido en Jesús.

El Espíritu es ese proceso incesante y cumulativo de comunicación salvífica mediante el cual la Palabra (Jesús) crece incesantemente hacia su expresión final y completa, el Cristo total, como lo llaman los cristianos. La Iglesia no puede quedarse al margen de esa actividad del Espíritu. El camino más seguro para que la Iglesia aprenda el lenguaje del Locutor Innombrado en el Asia contemporánea consistirá en escuchar mucho, en aprender y a la vez preguntar en presencia de los maestros asiáticos de ayer y de hoy *-ecclesia discens-* y en mantener un diálogo con los asiáticos contemporáneos que demuestren un íntima afinidad con la Palabra universal. A este proceso llamamos inculturación. (pp 229-230)

## **12. El problema de la universalidad y la inculturación en relación con los modelos de pensamiento teológico,**

### **El contexto cultural indio.**

La cultura india en cuyo seno vivo la fe en Cristo que un día recibí me capacita para evaluar mi teología, igualmente recibida, en términos de la dialéctica entre teoría y praxis (...), entre una visión de la vida y un estilo de vida (...), entre la verdad soberana y el sendero soberano que se incluyen mutuamente (...), etc.

Pero esta manera de entender la soteriología como una bipolaridad mutuamente inclusiva de “ver y actuar” proyecta su carácter dialéctico sobre la tarea de “hablar” acerca de aquello que “se ve como la Verdad Suprema” y “se busca como el Fin Último”. Los ingredientes básicos de la teología son ver, actuar y hablar. El discurso religioso brota de la percepción de una Verdad-Finalidad y está marcado por la lucha que pretende alcanzarlas. Lo demás es discurso puramente especulativo y soteriológicamente banal.

La “teo-logía” cristiana, considerada desde esta perspectiva, parece consistir en un discurso (*logos*) religioso dirigido al *Theos*, por el *Theos* y referente al *Theos*, puesto que él es la Verdad Suprema y el Fin Último. Es un discurso sistemático y una locución disciplinada a la medida de esa Verdad-Finalidad. Este discurso (*logos*), sin duda alguna, es inherente a la

realidad misma de la Verdad-Finalidad (*Theos*) y es el axioma fundamental sobre el que se basa la teología cristiana. (pp 232-233)

### **La dimensión constitutiva del discurso cristiano**

La cuestión de la teología como discurso en el contexto cristiano presupone un dato de fe, concretamente que la Verdad-Finalidad es identificada como el *Inefable* (*Theos*-Dios) que se deja pronunciar únicamente como *Discurso* (*logos*) emitido por el *Locutor Tácito* (*Pneuma*-Espíritu). El Espíritu es sujeto, no el objeto del discurso. Todo discurso acerca del Inefable es la Palabra de Revelación pronunciada por el Locutor Tácito.

Por otra parte, este Discurso es también el medio a través del cual se nos hace accesible el *Theos*, nuestra Fuente de salvación. Para decirlo más claramente, la Palabra de revelación es también el *Medio de salvación* y el *Camino hacia la intimidad con el Supremo*. Toda teología, en consecuencia, gira en torno a tal Palabra-Medio-Camino, que es lo único pronunciable y, por consiguiente, pronunciado. Y por ser discurso, es ya teología en sí, al menos en fase seminal.

Esta Palabra-Medio-Camino ha estado al alcance de todas las tribus, razas y pueblos de todos los tiempos y de todos los lugares... Es demasiado profunda como para que la agote una sola expresión, lo mismo que nuestra expresión humana o incluso la del Inefable... (p 233)

### **Tres modelos teológicos.**

Pero creer que Jesús de Nazaret es la manifestación histórica encarnada de esta Verdad-Medio-Camino hace que la teología cristiana se convierta en una cristología. La aceptación de este nombre, sin embargo, no es condición para la salvación impuesta por la Palabra, que, *por ser universal*, opera incluso entre quienes no la reconocen por ese mismo nombre. Quien nos salva es la Verdad-Medio-Camino, no el nombre que le demos. El hombre, que pertenece a la teología, no puede ser universal.

Pero la locución teándrica que conocen por “Jesús” los cristianos no es una palabra meramente explicativa (*logos*), sino que además es creadora (*dabar*) y direccional (*hodos*). En efecto, el aliento con que se pronuncia es el Espíritu de Sabiduría, el Espíritu de Amor y el Espíritu que impulsa todas las palabras hacia el Misterio del Silencio Supremo.

Es de lamentar, por consiguiente, que la teología cristiana haya pecado contra el Espíritu al dividir su discurso en tres idiomas teológicos diferentes. A falta de mejores designaciones, diremos que se trata del modelo teológico del *logos*, del modelo teológico del *dabar* y del modelo teológico del *hodos*. (p 234)

### **El modelo del *logos*: la teología filosófica o escolástica.**

*Logos* es razón y racionalidad. Si prescindimos de la síntesis joánica de *logos* y *dabar* -cosa rara hoy en el pensamiento teológico-, nos quedamos con una teología que insiste en la importancia absoluta de la inteligibilidad. Jesús de Nazaret es ante todo la explicación de Dios y de la creación. Él es el que da sentido a lo que de otro modo sería absurdo...

1. Para esta teología es decisiva la formulación, acertada o errónea, de la verdad. La dialéctica dogma-heresía juega un importante papel en el mantenimiento de la pureza de la verdad. La autoridad es resultado de poseer la Verdad más que de ser poseído por la Verdad. La potestad de gobernar va asociada al privilegio de conocer la verdad. Una autoridad infalible garantiza la posibilidad de tal conocimiento para todos. Teóricamente, la Palabra de Dios estaría por encima de la autoridad docente de la Iglesia (*Verbum Dei*, 9), pero en la práctica es necesario que esa palabra sea interpretada como palabra verdadera por esa misma autoridad infalible... (un *magisterio* que interpreta).

2. Se supone que la Palabra medial ha sido confiada a unas determinadas personas en cuyas manos consagradas y en cuyos labios bendecidos puede convertirse esa palabra en medio de transformación y transustanciación... En la teología ortodoxa griega, por el contrario, la transformación (*metabole*) se considera acertadamente como una *epiclesis*, es decir, una “manifestación (de la materia transformada) por el Espíritu”. En la teología del *logos*, sin embargo, ese cambio que sufren las especies es “causado” por las “palabras de la institución” pronunciadas por aquellas personas.

3. La liturgia está organizada de manera que sirva para demostrar que en la Iglesia opera este principio de la potestad... La palabra no es el centro de la celebración. El clérigo que transmite la palabra domina la liturgia. Las especies cambian por su palabra...

Tal es el *logos* que no es *dabar*. (p 235-237)

### **El modelo del *dabar*: la teología de la liberación.**

El modelo teológico del *dabar* se mueve en una dirección completamente distinta. La Palabra medial no es simplemente un discurso que exhibe un conocimiento autoritativo, sino una proclamación creadora y transformante. La tarea teológica no consiste precisamente en “interpretar” el mundo desde una perspectiva filosófica, sino en cambiarlo.

El discurso no es en este una explicación racional, sino más bien, un suceso, un acontecimiento. Aquí, por consiguiente, *historia* y *revelación* convergen. La palabra de salvación se hace oír continuamente en la historia, pero no sólo en la historia de Israel y de Jesús, sino en la historia ininterrumpida del mundo. *Extra historia nulla salus*. Obedecer a la Palabra es participar en la *epiclesis*, en la obra del Espíritu que manifiesta aquí y ahora un mundo transformado.

Escuchar la Palabra no es algo que haya de coincidir primariamente con entenderla, sino que la Palabra escuchada es más bien Palabra obedecida. Es el cumplimiento de la Palabra lo que aporta la comprensión de la Palabra. La praxis es la primera formulación de la teoría. *Hacer* la Palabra lleva al discernimiento del Camino, un proceso que sonaría incongruente en la teología del *logos*.

Por eso no puede haber autoridad alguna por encima de la Palabra. El que es fiel a la Palabra - el profeta- es el único que tiene autoridad para anunciarla. La Palabra demuestra su poder en el profeta, y el profeta no tiene poder alguno sobre la Palabra. El kerigma tiene prioridad sobre el culto. El profeta antepone a su palabra la expresión “dice el Señor”. No es una infalibilidad dada la que garantiza la credibilidad del profeta, sino la fuerza transformante de la Palabra que se manifiesta visiblemente en la vida del profeta (el *testimonio personal*) y en otros signos legibles de la totalidad humana por los que el profeta anticipa el nuevo orden (los *milagros de sanación*). La Palabra anunciada es Palabra atestiguada, y precisamente de ese doble modo. De ahí que la autoridad profética no sea *magisterial* (en el sentido en que el término “magisterio” ha evolucionado en la corriente teológica del *logos*), sino *martirial*.

(...)

Según algunas teologías de la liberación, esta participación activa en la transformación de la historia a través de la *via crucis* constituye el *fons et culmen* (la fuente y la cumbre) de la existencia cristiana, en contraste con la insistencia del Concilio Vaticano II en las celebraciones litúrgicas como fuente y cumbre (de una lucha histórica). El misterio pascual se representa ante todo en el contexto sociohistórico de la *liturgia de la vida*. Esto significa que la “oración formal”, tanto en su aspecto de devoción privada como en el culto comunitario, es respectivamente una interiorización personal y una celebración eclesial de la liturgia de la vida. Esta diversa acentuación ilustra la diferencia entre el modelo del *logos* y el modelo del *dabar* en la teología cristiana. (pp 237-238)

### **El modelo del *hodos*: la teología como búsqueda integradora.**

En esta corriente de pensamiento teológico, la palabra mediadora es esencialmente un camino, un proceso, un viaje. (Por ejemplo el ascenso a un Monte, el descenso a las profundidades del Misterio, penetrar en el interior del propio Castillo o los peldaños que conducen a una cumbre). En consecuencia, los peregrinos pueden ser catalogados conforme a su situación en el camino: *incipientes, proficientes, perfecti*. La trayectoria es designada conforme a sus etapas como vía purgativa, iluminativa y unitiva.

La experiencia de Dios que se expresa en el discurso acerca de Dios parece consistir en un avance gradual en el que la primera fase es la “vida moral”, que conduce a la “vida espiritual”; ésta, a su vez, constaría de dos etapas, la “ascética”, en la que el alma se entrega a un intenso esfuerzo personal por dirigirse hacia su objetivo último, y la etapa “mística”, en la que la tracción magnética del objetivo final es tan arrolladora que reduce prácticamente a nada la fuerza gravitatoria de la ascesis previa. (pp 238-239)

(Cfr. distintas ‘espiritualidades’)... tal como Lozano parece insinuar, en la auténtica tradición cristiana se da como culminación del sendero espiritual lo que él llama *mística apostólica*. La nueva teología del *dabar* parece tener una íntima afinidad con este modelo “activista” de la teología del *hodos*.

Aparte de los conflictos que puedan darse entre las dos tendencias, hay algo que está claro: el *Camino*, una vez emprendido, deja de ser progresivamente el centro de la atención conforme va siendo recorrido y el *Fin* acapara todo el interés. De ahí que Teresa de Ávila se preguntara, al parecer, por qué el Hombre Jesús tendía a desaparecer en el proceso de la unión gradual de la santa con Dios. Merton sugiere la respuesta: Jesús no es el Fin, sino únicamente el Camino que conduce a él. Ser una misma cosa con Cristo es tanto como situarse plenamente en el Camino, y de ahí que la conciencia del Fin haya de sobreponerse gradualmente a la conciencia del Camino.

También Ignacio de Loyola, en el cuerpo de los *Ejercicios*, insiste una y otra vez en el papel de Jesús como camino que hay que seguir, pero deja de mencionarlo en la contemplación culminante de la unión con Dios. Es de suponer que ocurre así porque Cristo es el medio por el que cada cual se identifica en el curso de su itinerario; así, por Cristo, con Cristo y en Cristo termina el ejercitante encontrándose cara a cara con Dios, que es a la vez Padre, Madre, Amante, Amigo y Colaborador. La teología del camino salvaguarda escrupulosamente la dimensión mediadora de Cristo.

Todo esto es *a fortiori* aplicable a la Iglesia y a sus instituciones... (pp 239-241)

### **Inculturación y liberación.**

... En una cristología comprensiva (o universal, si se prefiere) habrán de entrelazarse los tres aspectos del discurso cristiano: Jesús como *Palabra* que interpreta la realidad, como *Medio* que transforma la historia y como *Camino* que lleva al silencio de todo discurso. (p 244)

### **13. ¿Qué busca el nuevo evangelismo?**

Las iglesias más importantes se han visto afectadas recientemente por un nuevo fervor evangelista. Parecen creer que su identidad cristiana se ha desdibujado y que se ha debilitado su conciencia misionera durante las últimas décadas. Entre las muchas razones aducidas hay dos que se singularizan: la excesiva atención a la religiosidad no cristiana y, en segundo lugar, un compromiso incondicional con la secularidad postcristiana. De ahí que se hable de “nuevo evangelismo”, “reevangelización”...



... Con tanta excitación se hace sentir cada vez más acuciante la vieja tensión entre diálogo y proclamación.

Para que nadie piense que trato de resolver esa tensión por la vía más fácil, expondré ante todo mi credo al respecto: 1) la evangelización es hoy nuestra máxima prioridad, 2) pero no hemos sabido proclamar en toda su integridad la Buena Noticia durante los dos milenios pasados, a juzgar por la situación del mundo y de la Iglesia en nuestros días; 3) en consecuencia, tenemos que poner en marcha inmediatamente una evangelización integral, una evangelización en la que se integren la proclamación de la fe y la promoción de la justicia; pero 4) una proclamación integral no consiste sólo en hablar, sino que la Palabra ha de hacerse creíble mediante signos visibles de transformación tales como los milagros de la integración humana en un mundo roto. El ministerio de la Palabra y el ministerio de la sanación constituyen conjuntamente el evangelismo. Además, 5) el objetivo de este evangelismo es la conversión a la empresa liberadora de YHWH, a la que se hace referencia en el Evangelio como Reino de Dios. 6) La cruz de Jesucristo el estandarte bajo el que podemos esperar participar con Dios en la realización de su Reino, lo que implica 7) que hemos de repetir una y otra vez la historia de Jesús a nosotros mismos y a los demás y reescribir el Evangelio para nuestras comunidades locales, 8) la historia de su nacimiento y su vida, sus palabras y sus hechos, su asesinato y su victoria, de modo que mediante todo esto se manifieste no sólo cuanto Dios dice y hace a través de Jesús, sino también quién es Jesús. (pp 245-246)

La expresión “evangelización integral” fue acuñada por los jesuitas... Repetiré la fórmula que utilizaron, pues me sirve además para dar una idea del contexto en el que yo mismo me muevo: ¿qué es ser jesuita? Es reconocerse pecador, pero llamado a ser compañero de Jesús... comprometerse, bajo la bandera de la cruz, en el combate decisivo de nuestro tiempo, la lucha por la *fe* y la lucha por la *justicia* que aquella incluye.

Más tarde empezó a utilizarse la frase “evangelización integral” para indicar este modo de incluir la promoción de la justicia como un aspecto irrenunciable de la promoción de la fe. (Cfr. mártires de El Salvador).

Sin embargo, la expresión misma produce todavía alguna incomodidad... de acuerdo con algunos jesuitas del Tercer Mundo, esa formulación adolece de una concepción occidental de la fe y la justicia, y esto le impide expresar con toda la energía precisa de qué evangelización integral se trata...

La fórmula que quiero proponer consta de dos axiomas o principios básicos que aparecen en el cristianismo bíblico. Jesús, tanto su mensaje como su persona, difícilmente podría ser encontrado y mucho menos proclamado a no ser en términos de estos dos axiomas, que son: 1) (Jesús es) la irreconciliable antinomia entre Dios y Mammón, y 2) (Jesús es) la alianza irrevocable entre Dios y los pobres.

... toda forma de evangelismo que ignore estos dos axiomas distorsiona tanto la *imagen* como el *mensaje* de Cristo, y que es esta distorsión lo que tenemos que rectificar por medio de una nueva evangelización...

El primer principio (alianza con Dios y rechazo de Mammón) constituye la espiritualidad de Jesús y, consecuentemente, la espiritualidad de sus discípulos. El segundo principio (el compromiso de YHWH con los desamparados de la tierra) rige la misión de Jesús y, por tanto, es lo que mejor describe la misión de sus apóstoles...

“La espiritualidad del discipulado, revelada en el primer axioma, es el común denominador entre el cristianismo y las religiones no bíblicas de Asia, mientras que la misión que se nos encomienda en el segundo axioma está notoriamente ausente de las escrituras de las demás

religiones, lo que significa que nos imparte nuestra específica identidad evangélica, que no comparten las religiones no bíblicas.”

La solidaridad interreligiosa, por tanto, no es opcional, sino obligación de toda la Iglesia, que, junto con los no cristianos, ha de situarse en la plataforma común de la pobreza evangélica, es decir, de la renuncia a Mammón. En efecto, sólo a partir de esa plataforma podrá anunciar la Iglesia con autoridad el mensaje específico que le ha sido confiado: “Jesús es la alianza entre YHWH y las no-personas de este mundo”. La teología de la liberación no es otra cosa que la formulación de esta misión específica. (pp 246-249)

La espiritualidad del sermón de la Montaña se expresa de modos diversos en otras religiones y culturas como un ideal a alcanzar. Hay versiones teístas y no teístas de esa doctrina. La renuncia a Mammón o “pobreza evangélica” por utilizar una clásica expresión católica, tiene sentido en casi todas las culturas asiáticas con una intensidad que desgraciadamente no tiene en el Occidente cristiano, a pesar de lo mucho que se habla allí de la necesidad de convertir Asia a Cristo.

El núcleo esencial de la doctrina de la liberación en la mayor parte de esas religiones consiste en la convicción básica de que la Verdad nos hace libres de vernos atados a las cosas que no pueden darnos esa libertad. Eso es lo que significan *vairagya* en el hinduismo o *alpechchata* en el budismo, y es también lo que implica la propiedad común de la tierra y de la riqueza por la que abogaba la religiosidad cósmica de las culturas tribales y clánicas, de la que escuchamos un eco en la organización social que intuimos a través del Libro de los Jueces o del primitivo “comunismo” cristiano descrito en los Hechos de los Apóstoles.

Tomemos una religión no teísta como el budismo. Obviamente no habla de un libertador, pero propone una liberación definitiva y total, el *nirvana*. El nirvana es definido, usando un lenguaje apofático, en términos de lo que no es: no es adquisitivo o acumulativo (*alobha*), no es vengativo, irascible o rencoroso (*adosa*), ni es insensible, distraído o torpe (*amoha*). Dicho en términos positivos, en la experiencia de esta liberación se combinan el amor generoso, el amor abnegado y la sabiduría...

Si esta espiritualidad liberadora, que viene a ser una versión no cristiana del sermón de la Montaña, se extingue hoy paulatinamente, es debido precisamente a la ola de tecnicultura capitalista que ha empezado a sacudir los cimientos religiosos de nuestras culturas. La economía de mercado (que corre tras el lucro) y el consumismo (que juega con nuestro instinto de acumular) han entronizado a Mammón allí donde, en otros tiempos, eran beneficiarios únicos la persona humana y la comunidad humana, así como la tierra en la que vivimos.

¿Será capaz de lograr mayores éxitos en Asia el mismo cristianismo que no logró contener esa marea en Occidente? No, al menos que acepte la “función evangélica” que pueden desempeñar otras religiones al demandar a la Iglesia que retorne a la espiritualidad de Jesús...

Se dice que Mahatma Gandhi afirmó alguna vez que la Iglesia no es verdadera discípula de Cristo porque no practica las Bienaventuranzas. La ironía está en que Gandhi las practicaba al pie de la letra. Parece por tanto que es posible el discipulado fuera de la Iglesia. El escepticismo de Gandhi acerca de las intenciones evangelizadoras de la Iglesia se ha convertido hoy en un reto permanente... (pp 249-251)

Estremece pensar que una Iglesia que pretende ser la esposa-cuerpo-sierva de Cristo esté dispuesta a lanzar una campaña misionera en Asia apoyándose en el poder de cantidades masivas de dinero. ¿Qué puedo pensar de mi propia Iglesia (católica), que celebró recientemente un seminario internacional sobre evangelismo para unos dos mil invitados en Manila en un edificio que alquilan únicamente las corporaciones multinacionales muy ricas?...

Evidentemente, los patrocinadores de esa nueva evangelización son también los más interesados en liquidar las dos cosas que nosotros juzgamos absolutamente esenciales para la evangelización integral: concretamente, el diálogo interreligioso y la teología de la liberación. (Cfr. crítica a la *Redemptoris Missio*) (pp 251-252)

... este nuevo evangelismo ignora por completo la misión específica encomendada a la Iglesia, la que realmente define nuestra identidad cristiana ante las demás religiones.

Hacer discípulos de todas las naciones: ésta es la misión que Jesús nos encomendó. Todas las naciones han de ser bautizadas para una espiritualidad de renuncia al afán de poseer y de acumular que garantice una participación saludable y ecológicamente equilibrada en nuestros recursos. La renuncia a la riqueza significa liberarse de Mammón. Esa es la aurora del Reino de Dios. En efecto, al final de los tiempos, que ya se ha inaugurado, todas las naciones serán juzgadas según las víctimas de cada una de ellas: “Tuve hambre... apartaos de mí...”. Cristo es Jesús más todos los pequeños que se han visto privados de las bendiciones de la tierra. Juntos a una, Jesús y los oprimidos forman en la alianza el único Cristo, la víctima-juez de las naciones (Mt 25). ¿Sabe alguien de algún concilio ecuménico que haya formulado jamás esta declaración cristológica? (p 253)

Puede que el mal radique en que se ha hecho depender en exceso la doctrina de la encarnación de una sola sentencia joánica, “El *logos* se hizo carne.” El himno de la Carta a los Filipenses (2, 6-11) demuestra que para Dios lo degradante no es propiamente hacerse humano, sino convertirse en esclavo de los tiranos...

La encarnación no puede consistir meramente en la unión hipostática entre las naturalezas divina y humana, sino en la identificación, a través de una alianza, de Dios con los esclavos de la tierra. Jesús, como Dios de los esclavos y esclavo de Dios, es una proclamación que nunca pudieron imaginar los griegos... Sólo es discípulo de Cristo quien cree y proclama la doctrina de que Dios llama a las víctimas de nuestro egoísmo a ser depositarios de la confianza de Dios, sus copartícipes en la proclamación del Reino de Dios. Dios no eligió a los oprimidos porque sean oprimidos. Por el contrario, los oprimidos se santifican únicamente por aceptar esta participación en la alianza y por responder a la llamada de Dios. Evangelizar a los pobres es convocarlos a levantarse de su conformismo y cumplir el papel que les corresponde en la venida del Reino de justicia y de paz...

En resumen, el evangelismo integral consta de dos procesos inseparables. El primero es la evangelización de la Iglesia por los pobres; el objetivo de esta acción sería reconvertir la Iglesia al discipulado, de modo que recupere la autoridad necesaria para emprender la segunda tarea del proceso de evangelización; concretamente, la evangelización de los pobres por la Iglesia, que consiste en hacerles despertar a su vocación evangélica de servicio del Reino de Dios. (pp 253-254)

... ninguna palabra es creíble sin su correspondiente signo, y el único signo que podemos ofrecer nosotros es el signo de Jonás. Es cuestión de descender bajo tierra y luego resurgir, tal como hizo Cristo. La Iglesia resulta demasiado visible como un bastión de poder; es un cuerpo excesivamente prestigioso que no se deja manchar por una asociación con el Dios invisible de los oprimidos.

Esta generación adúltera busca un signo que haga a la Iglesia brillar ante los ojos de las naciones. El mesianismo exhibicionista que se gloria en las curaciones milagrosas es una concesión a Mammón. (Véase cómo es utilizada la Madre Teresa por los medios de comunicación para publicitar la caridad cristiana a expensas de los pobres.) Ya es hora de que la Iglesia se entierre en medio de los invisibles que no son pueblo de nuestra tierra,

renunciando a las instituciones prestigiosas que nos tienen convertidos en adoradores de Mammón. La cruz es el precio fijado por los ricos que se niegan a ser evangelizados por los pobres. Si algún día nos decidimos a cargar de verdad todos a la vez con esta cruz hasta desaparecer bajo tierra y pagar el precio que se nos exige en bien de nuestras masas intimidadas, ese día verá el mundo el milagro que anhela contemplar, una Iglesia que ha sido evangelizada por los pobres y, en consecuencia, una Iglesia que se habrá hecho Buena Noticia para los pobres, como lo fue Jesús. (pp 254-255)

#### **14. Diálogo interreligioso y teología de las religiones. (Un paradigma asiático).**

... la cuestión de la especificidad y la singularidad -¿una manera eufemística de designar el absolutismo?- de Cristo y su religión pasa a ser la clave de la teología de la religión que profesa el Patriarcado occidental. (p 258)

##### **Exclusión, inclusión, pluralismo.**

El magisterio académico occidental ha desarrollado hoy esta teología en términos de tres categorías significativas: exclusión, inclusión y pluralismo. A la primera categoría pertenecen los que consideran su propia religión como la única con poder salvífico; la versión cristiana de esta postura se refleja en el axioma *extra ecclesiam nulla salus*. De ahí que la conversión de los demás a la propia religión se considere un imperativo religioso que a la vez provoca sentimientos de amor y de compasión con los irredentos, que son la fuerza impulsora de la evangelización directa.

La postura inclusivista sitúa el absoluto salvífico, por ejemplo Cristo, en la religión propia, pero afirma a la vez que ésta actúa también secretamente en las demás religiones, que de este modo se hacen indirectamente salvíficas. Los adeptos de las otras religiones se salvan en cuanto que son potencialmente cristianos, porque están a la espera de alcanzar su *consumación* en el cristianismo, o cristianos anónimos, necesitados de una *explicitación* de su auténtica identidad en y a través del cristianismo. El objetivo del diálogo es completar lo que está incompleto, en el primer caso, o dar nombre y reconocer la condición implícita de discípulos en el segundo. La tercera escuela, la del pluralismo, atribuye a cada religión un cometido propio en el orden de la salvación y rechaza casi como irreligioso cualquier intento de incluir la religión de los demás en el paradigma propio de la soteriología. (p 258)

Cuando me preguntan... si soy exclusivista o pluralista, me siento incómodo. No es porque yo descarte como erróneo el paradigma que sirve de base a estas categorías, sino porque he caído en la cuenta de que yo mismo me he apropiado gradualmente de una tendencia vigente en Asia que asume un paradigma en el que carecen de sentido las tres categorías antes mencionadas. En efecto, nuestro punto de partida no es la singularidad de Cristo o del cristianismo o de cualquier otra religión. *A fortiori* esa preocupación nunca podría constituir un propósito oculto en cualquier diálogo interreligioso en que pudiéramos participar...

¿En qué consiste definitivamente este paradigma asiático? Lo describiré sirviéndome de tres presupuestos que se solapan entre sí y que apenas reciben atención en la perspectiva occidental. El primero es el reconocimiento de un tercer *magisterio*, concretamente el de los pobres; el segundo es la *intencionalidad liberacionista* que define nuestra teología de las religiones; finalmente, la ubicación social de esta teología en las *comunidades humanistas de base*. (pp 259-260)

##### **El tercer magisterio.**

Los pobres (los desvalidos, los desposeídos, los desplazados, los discriminados) que forman la masa de las poblaciones asiáticas, que profesan además una versión específica de la religiosidad cósmica, constituyen una escuela en la que se reeducan muchos activistas cristianos en el arte de hablar el lenguaje del Reino de Dios, es decir, el lenguaje de la liberación de la que nos habla Dios a través de Jesús. Ni el magisterio académico ni el magisterio pastoral están familiarizados con este idioma evangélico.

(Cfr. séptima sesión del Instituto Episcopal para la Acción Social, 1986) ... había llegado el momento de enseñar algo acerca de todo aquello al resto de la Iglesia. Estamos programados para aprender muy poco y enseñar mucho. El propósito real de aquel ejercicio, que unos pocos obispos y teólogos ejemplares no han olvidado, *era convencer al doble estamento docente de la Iglesia de que debía mantenerse en una actitud permanente de escucha a fin de aprender de los pobres de Asia.* (pp 260-261)

... siete rasgos *liberadores* de la religiosidad “cósmica” de los pobres...

1. Los pobres poseen una espiritualidad característica del Tercer Mundo. Invocan al cielo para el remedio de sus necesidades cotidianas. A quienes tenemos resueltas todas nuestras necesidades materiales, ese comportamiento nos puede parecer materialista. En efecto, su vida de oración y su espiritualidad están matizadas por sus *necesidades vitales básicas*: con qué vivir (el alimento), de qué vivir (un trabajo), dónde vivir (un albergue), para qué vivir (una situación humanamente decorosa).

2. En segundo lugar, por lo que se refiere a esas necesidades, los pobres no cuentan con Mammón para solucionarlas, como nos ocurre a casi todos nosotros. Sobre la base de su completa indigencia, los pobres *dependen total y absolutamente de Dios*. Por eso sólo conocen un Dios del arroz y del curry, un Dios del abrigo y el vestido, un Dios del matrimonio y los hijos; en una palabra, sólo conocen al Dios de esta vida y, por supuesto, al Dios de su vida. Esta dependencia total de Dios es su única espiritualidad.

3. También invocan a este Dios cuando *reclaman justicia*. En muchas culturas asiáticas hay una manifestación de lo divino (frecuentemente en forma femenina) que se preocupa de la retribución ya aquí en la tierra y no en un estado existencial más allá de la muerte.

4. Su postura “intramundana” ante Dios y la religión, sin embargo, no es *secular*, sino *cósmica*. La diferencia es crucial. Lo secular es el mundo no sagrado o arreligioso, viciado por el ciclo del adquirir y el consumir. Lo cósmico es una combinación de lo sagrado, lo mujerista y lo terreno que hace imposible el desarrollo del otro ciclo, excepto cuando y donde el proceso de secularización, inducido por la tecnocracia capitalista, penetra en ese mundo, con las siguientes *consecuencias*.

5. En la espiritualidad cósmica de los pobres, las *mujeres* suelen encontrar frecuentemente un margen para expresar, al menos simbólicamente, su estado de opresión. En contraste, las religiones metacósmicas (incluido el cristianismo) se hallan más inextricablemente atrincheradas en el patriarcalismo.

6. La conciencia constante de las necesidades terrenas, además de la fe en las diversas fuerzas cósmicas que determinan su vida diaria, hace que su espiritualidad se vuelva *ecológica*. El compromiso de las clases oprimidas de las mujeres en los movimientos ecologistas (como el movimiento *chipko* en la India) se ha convertido consecuentemente en un rasgo característico del feminismo en distintas partes de Asia.

7. El más poderoso medio de comunicación en su tradición religiosa es el *relato*. La liberación humana, que constituye su única religión, es el relato de cómo un Dios se sitúa en medio de su pueblo. El mundo es un escenario sagrado. La épica, el relato y el drama son medios sagrados para la comunicación con las masas.

Estos ingredientes de la *religiosidad cósmica* de los pobres han penetrado de un modo o de otro en el mundo teológico de los cristianos asiáticos, especialmente entre los teólogos liberacionistas y feministas (de ahí nuestra segunda preocupación, que determina nuestra teología de las religiones). (261-262)

### **La dimensión liberacionista de la teología de las religiones.**

(...)

Hoy nos sentimos felices al observar que, en la común lucha contra la pobreza y el desposeimiento de las masas, han sido muchos los adeptos de las religiones metacósmicas (budistas, hinduistas, musulmanes y cristianos) que han aprendido a reinterpretar sus creencias de acuerdo con algunos de los *elementos liberadores* de la religiosidad cósmica que profesan sus compañeros de lucha pertenecientes a las clases más pobres. ...

También el cristianismo ha empezado a asumir esta tendencia, pero no en los seminarios o en las casas de las órdenes religiosas, sino en las comunidades humanistas de base, en las que se toma en serio el magisterio de los pobres. No puedo por tanto hablar del impulso liberacionista que el cristianismo ha recibido de la religiosidad cósmica de los pobres sin entrar a discutir el espacio en el que se desarrolla esa labor teológica; concretamente, las comunidades humanistas de base. (pp 263-264)

### **La función de las comunidades humanistas de base.**

Una comunidad humanista de base no es un grupo que se reúne para emprender un diálogo interreligioso. El diálogo no es un fin en sí mismo. Tampoco preocupa la identidad religiosa de cada cual. El origen, el desarrollo y la culminación de las actividades de cualquier grupo humanista de base tienen como objetivo ideal la liberación total de quienes no son considerados personas o pueblos. Los miembros de estos grupos humanistas de base descubren en el seno de ese proceso continuo de liberación la singularidad de su propia religión. Mi identidad religiosa no es algo que busco y encuentro a través de la discusión académica, sino algo que me imparten los adeptos de las demás religiones. Descubrimos con ayuda unos de otros la singularidad de nuestras respectivas religiones a través de ese proceso que consiste en detectar y reconocer tanto el pecado como la liberación según los experimentamos y actuamos sobre ellos en una comunidad humanista de base.

(Cfr. ejemplo de las confesiones de un budista-marxista)... gracias a los intercambios que vivíamos en aquel seminario, había descubierto que el concepto de “Dios” que impulsa a los cristianos a una actividad liberacionista es radicalmente distinto del concepto de Dios que, según las Escrituras palí, había rechazado Buda por considerarlo absurdo y quimérico. En su condición de marxista con un trasfondo budista, no podía aceptar la idea de Dios, pero “si hubiera de creer en Dios alguna vez éste es el único en el que merece la pena creer”, confesó. Yo le respondí: “Crear en cualquier otro dios, como hace la mayor parte de los cristianos, es pura idolatría”. (pp 264-265)

*¿En qué consiste la singularidad del teísmo cristiano?*

“Ésta es la primera vez que oigo hablar de un Dios *que ha sellado un pacto de defensa con los oprimidos*”, declaró. Y los participantes cristianos a su vez reconocieron que la singularidad de su religión está en que *este pacto se ha encarnado en el Jesús al que seguimos*. Pero también pudimos reconocer que nosotros, los cristianos, tendemos lamentablemente a copiar los aspectos institucionales de las demás religiones asiáticas para de este modo entrar en competición con ellas en lugar de predicar y practicar aquello que constituye nuestra misión singular.

En el curso de la discusión que siguió resultó cada vez más notorio a los participantes cristianos que, si no confiesan que Jesús es la encarnación del pacto de defensa que ha sellado Dios con los desheredados de este mundo, “no habrá vida eterna en ellos”...

En resumen: los cristianos de las comunidades humanistas de base han reconocido su identidad y han sido capaces de redescubrir la singularidad que entraña Jesús gracias a los no cristianos, y esto, además, en el contexto de la común preocupación liberacionista.

... Esto nos ha hecho comprender por qué una teología asiática de la liberación proclama a Dios como el Uno al que sólo es posible llegar gracias a la mediación de los pobres, no cristianos en su mayor parte, y por qué también proclama que Jesús es esa mediación. Es un kerigma que no choca con las demás religiones ni entra en competición con ellas para conseguir más adeptos. Con lo que realmente choca es con la catequesis oficial de la Iglesia. (pp 265-266)

#### *La espiritualidad común y la falta de credibilidad.*

Pero hay una *conditio sine que non* para que los cristianos vivan conforme a su singularidad y sean reconocidos como tales cristianos, su *credibilidad*. Esto dependerá de hasta dónde sean capaces de llegar los cristianos de acuerdo con los adeptos de otras religiones en aquello que es el único común denominador entre todas ellas, concretamente el espíritu de desprendimiento o de renuncia a Mammón (lo que, dicho en términos teístas, equivale a una confianza absoluta en Dios). Se trata de poner en práctica la pobreza evangélica proclamada en el sermón de la Montaña como elemento integrante de la personalidad del discípulo. Se trata también de la espiritualidad básica del Reino de Dios, la espiritualidad misma de Jesús, que precisamente por esto puede encajar perfectamente en la mayor parte de las culturas asiáticas, con tal de que aparezca así a través de la fe y el comportamiento de sus discípulos asiáticos.

La tan deseada credibilidad cristiana, sin embargo, está amenazada por todas las formas de sumisión financiera e ideológica a las bases del poder euro-eclesiástico. Muchas iglesias asiáticas, en consecuencia, encuentran sumamente difícil ejercer su doble función evangelizadora, consistente en 1) practicar la solidaridad con los no cristianos dando así testimonio de la *espiritualidad común a todas las religiones*, es decir, mediante la práctica de las bienaventuranzas, y 2) poner de manifiesto su *singularidad cristiana*, consistente en proclamar a Jesús como la nueva alianza uniéndose a los pobres contra los principados y potestades de Mammón que generan la pobreza y la opresión.

Las iglesias, en lugar de esto, se refugian en una forma de singularidad más confortable que expresan con el modelo teándrico (Dios-Hombre-Salvador). Esto no tiene sentido en la mayor parte de nuestras culturas, en las que muchas veces evoca la imagen de una de las muchas fuerzas cósmicas más que la de un Creador-Redentor personal absoluto. Por otra parte, este modelo, absolutamente imposible de traducir a algunos de los lenguajes asiáticos, adolece además de una ontología ante la que la soteriología (la preocupación por la liberación) se desdibuja hasta la insignificancia. (pp 266-267)

... Finalmente, en términos de su acción caritativa institucional, ¿no es verdad que la organización eclesiástica ha encontrado más conveniente hacerse con el control de los pobres que unirse a ellos en su lucha por la emancipación? Estas son las preguntas que suelen plantearse en las comunidades humanistas de base.

(Cfr. caso de algunas de estas ‘comunidades’ que actúan como ONGs con ayuda occidental) ...esto las incapacita para dar testimonio de la espiritualidad común (la pobreza por elección), de modo que su lucha junto con los pobres corre el riesgo de hacerse ineficaz en su proclamación de lo que tiene de singular su religión, concretamente que Jesús es la Buena

Noticia de Dios en cuanto que él mismo es también la respuesta irrevocable de YHWH al grito de los pobres de Asia (en su mayor parte no cristianos).

Siempre que los miembros cristianos de las comunidades humanistas de base se hacen una sola cosa con los pobres en su dependencia total de Dios (la pobreza voluntaria como espiritualidad común) y se cualifican así para proclamar la nueva alianza entre Dios y los pobres (la singularidad cristiana), surge Jesús convincentemente como historia de Dios en las vidas de los partícipes de la alianza (los pobres de Asia) más que como una sutil combinación de naturalezas y personas.

... Éste es el idioma de la religiosidad cósmica. La historia del acuerdo público de Dios con los pobres para emprender juntos la tarea común de transformar este mundo en el nuevo cielo y la nueva tierra en que sueñan juntos Dios y los pobres de la historia que los asiáticos nunca se negarían a escuchar, y ésta es precisamente la historia que los cristianos temen narrar. Y a pesar de todo, esta historia es el mismo Jesús. (pp 268-269)

### *Las nuevas categorías.*

A la vista de estas consideraciones, podríamos preguntarnos: ¿qué tienen que ver con todo esto el exclusivismo, el inclusivismo y el pluralismo?... sugiero que pueden ser éstas: sincretismo, síntesis y simbiosis.

Por *sincretismo* entendemos una mezcla aleatoria de elementos procedentes de distintas religiones en la que resultan alteradas las peculiaridades de cada uno de los elementos por influjo de los demás. Es algo que no se da realmente entre los pobres, pero que les atribuyen los “observadores” (algunos teólogos y sociólogos). La *síntesis* la creación de un *tertium quid* a partir de dos o más religiones, en la que se destruye la identidad de todas ellas. Es algo que responde más bien a la idiosincrasia de ciertos individuos o grupos de individuos.

Lo que se da en las comunidades humanistas de base es una verdadera *simbiosis* de varias religiones. Todas ellas, estimuladas por la postura propia de cada cual con respecto a las aspiraciones liberacionistas de los pobres, y en especial por lo que respecta a la séptima característica de su religiosidad cósmica a la que antes se ha hecho referencia, se redescubren y se reformulan en su especificidad como respuesta a las posturas de las demás. Lo que vengo describiendo como la singularidad cristiana en la experiencia de las comunidades humanistas de base refleja a la vez el proceso y el resultado de una simbiosis. Señala también nuestra conversión a la especificidad de nuestra propia religión tal como nos viene dictada por los adeptos de las demás religiones. Si alguien lo prefiere, puede designarlo con el nombre de diálogo interreligioso. (p 269)

## **TERCERA PARTE: ESPIRITUALIDAD Y AUTÉNTICA LIBERACIÓN HUMANA.**

### **15. La dimensión espiritual del cambio,**

Por espiritualidad entendemos nuestra innata orientación hacia Dios en la medida en que es cultivada y se traduce conscientemente en un estilo de vida. Pero este modo de relación con Dios se manifiesta, ya antes de convertirse en una espiritualidad, como *coincidentia oppositorum* (coincidencia de opuestos), una combinación nada usual de dos tendencias antitéticas programadas en lo más íntimo de nuestro ser ya desde el momento de la creación: nuestra condición de criaturas, que nos humilla, y nuestra creatividad, que nos exalta. (p 273)

### **La bipolaridad del cambio y la epiclesis.**

Esta bipolaridad brota del hecho de que nuestra relación con Dios se basa en la creación, lo que a su vez supone que tenemos a *Dios* y a la *nada* como nuestro comienzo absoluto (2 Mac



7, 28), de modo que en nuestro sistema va inserta la posibilidad tanto de nuestra divinización como de nuestra aniquilación. Si Dios y el polvo determinan, cada cual por su lado, nuestro origen (Gn 2, 7), eso quiere decir que son también nuestro destino (Eclo 12, 7)...

Lo cierto es que el sello que autentifica nuestra espiritualidad es la capacidad de mantenernos en línea con la doble orientación hacia el polvo y hacia Dios de nuestra existencia humana, es decir, la convicción de que somos a la vez nada y todo (Sal 8, 1-5).

Esta ambivalencia se presta a muchas confusiones, como lo demuestra la historia de la espiritualidad. (Cfr. ejemplos).

De hecho, la dinámica de los *Ejercicios* ignacianos consiste precisamente en fomentar el crecimiento espiritual del alma conforme a este sendero binario que marcan la condición de criatura y la creatividad. La primera provoca un profundo sentimiento de confusión, negación de sí mismo y muchos grados de humildad; la otra impulsa al ejercitante a una caballerisca participación en las aventuras de Cristo Rey.

Esta bipolaridad que asegura la transformación espiritual no es un invento de los místicos. Sus orígenes pueden rastrearse ya en los evangelios, por ejemplo en la dialéctica de vida y muerte (Jn 11, 25; 12, 24-25), perder y encontrar (Mt 10, 39), crecer y menguar (Jn 3, 30). Tenemos también la espiritualidad paulina del anonadamiento del *yo* para la exaltación en Cristo (Gal 2, 20) y el propio movimiento cíclico de Jesús desde el *pleroma* a la *kenosis* y de nuevo al *pleroma*, que se canta en uno de los más antiguos himnos cristianos (Filp 2, 6-11) y se celebra anualmente en el despliegue a cámara lenta del ciclo litúrgico de la Iglesia, desde Adviento a Pascua.

Esta secuencia completa del ciclo litúrgico se resume a su vez en la eucaristía, que nos alecciona en el arte de hundirnos hasta el polvo para restituírnos a la vida. La frágil oblea de pan que se rompe en fragmentos entre nuestros dedos y la flojedad del vino que el tiempo convierte en vinagre y vapor son el fruto de nuestro trabajo, pero también el símbolo de nuestra poquedad. Gracias a ellos, sin embargo, también nosotros nos transustanciamos gradualmente en el cuerpo de Cristo gracias al poder creador del Espíritu que sobre ellos y sobre nosotros se invoca. Ésta es la *epiclesis*, la dimensión propia que el Espíritu imprime al cambio.

La *epiclesis* es la manifestación suprema de nuestra creatividad operando en las profundidades de nuestra condición de criaturas. La palabra creadora de Dios, cuando el Espíritu se cernía sobre las aguas primordiales para producir la vida (Gn 1, 27), insufló aliento en el barro para humanizarlo (Gn 2, 7), descendió sobre María para plantar y nutrir la simiente teándrica de vida (Lc 1, 35) y rescató el cuerpo destrozado de Jesús del limbo de la muerte (Rom 8, 11)... Ciertamente, esta palabra creadora que invoca el Espíritu puede ser pronunciada por el corazón humano para cambiar todo el polvo cósmico en el cuerpo de Cristo.

Esta palabra creadora es Amor, el Amor coextensivo con Dios (1 Jn 4, 16) que ha sido generosamente derramado en nuestros corazones (Rom 5, 5; Tit 3, 6), y es además ese mismo amor con el que nos amamos unos a otros (1 Jn 4, 7-13); es un amor que desafía a la muerte en virtud de su poder para invocar al Espíritu sobre todo lo que es débil y frágil. Cuando nuestra propia desintegración y nuestro decaimiento (2 Tim 4, 6), nuestro sudor y nuestra sangre, nuestro envejecimiento y nuestra muerte adquieran una fuerza nutricia para los demás, a semejanza del pan y el vino sacramentales, es señal de que hemos pronunciado la palabra creadora. La *epiclesis* que cristifica todo cuanto se hunde en el polvo, incluidos nosotros mismos, es amor. No amar, por consiguiente, es un pecado contra el Espíritu que transforma la faz de la tierra. El cinismo estoico acerca del cambio sociopolítico, el narcisismo eclesial que trata de impedir a Dios actuar fuera de la Iglesia y la caza de herejes que no da margen al error para que se tome su tiempo a fin de formular la verdad que

trata de expresar, son otras tantas concesiones derrotistas a nuestra condición de criaturas y un voto de censura a la creatividad de la vida humana.

En el lado opuesto se sitúan los que temen aceptar su condición de criaturas. Se niegan a morir. Se aferran a la vida para terminar perdiéndola de todas maneras. La incapacidad para retirarse con elegancia de los puestos de autoridad, de las posiciones alcanzadas de la vida y de la vida misma, o la obstinada negativa a aceptar cambios que supongan una amenaza para las conveniencias personales es tanto como ceder a la tentación de ser como el creador (Gn 3, 5), renegando de la propia condición de criatura. Esta hambre suicida del alimento fatal que genera un ansia letal de una perpetuidad inmortal (Gn 3, 2-4) es la negación total de la eucaristía, que sacia para siempre nuestra hambre y nuestra sed (Jn 6, 35-38) y promete la vida eterna únicamente a los que están preparados para morir.

La eucaristía es pan y Espíritu juntamente; del mismo modo, la cristificación del mundo es posible únicamente a través de la convergencia de la condición de criatura y de la creatividad. El místico y sabio Teilhard de Chardin identificaba estos impulsos como dos energías, tangencial y radial, cuya interacción dialéctica explica la formación trascendental de este *continuum* cósmico-humano-divino que llamamos Cristo, una formación que converge hacia un único núcleo teándrico, Jesús, del que también irradia, en el que Dios se hace el polvo del que estamos hechos, el polvo que es subsumido por Jesús en el seno de Dios.

Dicho más exactamente, estos dos impulsos, hacia el polvo y hacia Dios, de la creación se conciertan para hacer fructificar ese proceso aún incompleto, el cambio axial de todas las edades, por el que Jesús se convierte en el *pleroma* que es Cristo. Esto implica que el Jesús que es el Cristo total (*totus Christus*) no es aún la totalidad de Cristo (*totum Christi*), que es lo que con certeza llegará a ser únicamente cuando todo haya sido cristificado en él.

Por decirlo con una comparación gráfica, nosotros, que somos su cuerpo, estamos aún retenidos por nuestra condición de criaturas y nos resistimos a abandonar el cómodo y abrigado seno de la muerte y las tinieblas, mientras que Cristo, cabeza nuestra, ya ha salido de ese vientre (“primogénito de entre los muertos”) y lucha por sacarnos a la luz por el poder del Espíritu que anima la totalidad del cuerpo, cabeza y miembros, de modo que nuestra aclamación eucarística bien podría ser: “Jesús ha muerto, Jesús ha resucitado, pero Cristo volverá de nuevo cuando nosotros hayamos muerto y resucitado con él”.

Obviamente, esta visión grandiosa de la cristogénesis nos es otorgada únicamente si permanecemos con él en el Tabor. En el momento en que descendemos a la “sociedad de la alta tecnología” que se desarrolla abajo, adquirimos una visión completamente distinta del fenómeno del cambio. (pp 273-277)

### **El camino sin Dios y el Dios que no cambia.**

... El abismo infinito que media entre la creación, que es “cambio y decadencia”, y el creador, que “nunca cambia”, nos lleva a suscribir una espiritualidad que nos invita a anticipar, aquí y ahora, nuestra plenitud escatológica en un Ser que no conoce cambio alguno.

[...]

¿Quiere decirse que el cambio es equiparable tan rotundamente a la inconsistencia y la decadencia? Ciertamente, si impedimos la presencia de Dios en el cambio, éste perderá su dimensión espiritual o, más directamente, el Espíritu. Al margen del Dios que nunca cambia, todo se convertirá en un cambio sin Dios.

Los teólogos procesuales han criticado esta noción del cambio. El propósito de este capítulo, de carácter eminentemente práctico, es muy modesto, y ello no me permite incluir en él esa visión. Baste decir que uno de esos teólogos, Teilhard de Chardin, se negaba a permitir que en nuestra mente se anularan uno a otro Dios y el cambio, y así podemos nosotros entender el

cambio en el sentido de una cristogénesis, de modo que Dios y el polvo se convierten el uno en el otro, de modo que podemos nosotros cantar un cántico nuevo al Señor:

*Cambia y crece cuanto veo a mi alrededor.*

*Cambia Tú que todo lo cambias, crece ahora a través de mí.*

(Contraste con la realidad)... un proceso contrario que reduce las mismas personas a la condición de cosas al servicio de Mammón. Pero lo cierto es que, sin esa visión, nosotros no podríamos iniciar el desarrollo de una contracultura capaz de redimir a nuestra generación de la tecnocracia. Necesitamos el Tabor.

Más en consonancia con el tema de este capítulo estará que nos fijemos en el hecho de que, al contrario de lo que pronosticaba, la vieja teoría del Dios inmutable ha sobrevivido lo suficiente como para producir su propio fantasma: el cambio sin Dios. Lo que me propongo analizar ahora es el actual modelo de comportamiento que opera sobre la base del principio tácito de que el cambio es el antídoto de esa terrible enfermedad que ha producido nuestra sociedad de la alta tecnología, el tedio.

... ¿el cambio es por sí mismo el remedio al tedio? ¿No será más bien el tedio en sí mismo resultado de una idea errónea del cambio? Después de todo, ¿no es verdad que el continuo cambio nos hastía tanto como una excesiva continuidad sin cambio alguno?...

... no es posible diagnosticar correctamente el hastío a menos que se establezca primero el nexo entre cambio y *rutina*. (Cfr. el cambio que se adopta como remedio a la rutina puede rutinizarse)

... este tipo de afán renovador ha servido a los tradicionalistas para justificar su infantil regresión al *statu quo* y al *semper idem*. (Cfr. ejemplos)

... El cambio no es necesariamente la antítesis de la rutina ni la rutina es necesariamente la fuente del hastío.

La causa del hastío es la desorientación que se produce cuando salimos de estampida contra este orden cósmico, ignorando el ritmo de la naturaleza, a contrapié del paso cambiante de la danza cósmica, anteponiendo un distanciamiento tecnológico entre nosotros y el movimiento cíclico de la naturaleza hacia Cristo, su Centro personal. Y a la inversa, la contemplación genuina consiste en mantenernos y actuar en armonía consciente con este proceso rítmico de cristogénesis. Es la fe que busca entender la presencia del Espíritu en el cambio.

Es por consiguiente un falso diagnóstico del hastío el que impulsa a las víctimas de la tecnocracia a buscar “experiencias límite” a fin de romper la monotonía del vivir cotidiano y su *placiditud*, un *cambio* capaz de elevarlas por encima de lo ordinario... En contraste con la actitud de Newman, que se contentaba con disfrutar de la luz suficiente para ver el paso siguiente en la vida de fe, algunos de nosotros preferimos las iluminaciones extraordinarias que nos permitirían prescindir de esa fe. Hay dones de Dios, como el movimiento carismático, la mística oriental, los santuarios de los santos y los centros de curación, a los que se recurre a impulso de un ansia obsesiva de lo extático y lo milagroso. ¿No será una generación maldita la que busca tales signos (Lc 11,29; Jn 4, 48)?

Después de todo, también la “experiencia límite” del mar Rojo, la formidable intervención de Dios para salvar a su pueblo, perdió su capacidad de impacto a los pocos días de vida en el desierto. Cuando el tedioso caminar por la soledad empezó a irritar al pueblo, su entusiasmo cayó bajo cero y sus cánticos de alabanza se tornaron en una salmodia de murmullos quejumbrosos. El hastío del desierto borró de las memorias cualquier rastro milagroso. Un milagro no resuelve el problema de la fe, nos advierte Rabí Kushner, del mismo modo que una comida suntuosa no es capaz de resolver en hambre que viene de lejos.

(Cfr. cita de Kushner: Dios les dio agua, maná y sombra) “...que hacían su vida más llevadera... Unas pocas experiencias del significado que entraña el vivir de cada día harán por nuestras almas más que una sola experiencia religiosa abrumadora”.

Esas sencillas experiencias apenas son posibles cuando la velocidad se impone como norma..., la prisa y la precipitación de nuestro mundo de la alta tecnología (...) nos impiden disfrutar de los remansos de quietud que tiene la vida, cada uno de los cuales, dicho en palabras de Kushner, constituye un “milagro cotidiano nada espectacular que hace soportable nuestra vida”.

Nos seduce lo que podríamos llamar la “espiritualidad de la autopista” (que impulsa a cada individuo a correr por su cuenta hacia su destino espiritual, sea el que fuere, siempre en lucha con el tiempo), de modo que hasta la cosa más simple, como es nuestro almuerzo (que debería ser tanto un sacramento de la vida como una necesidad biológica), se convierte en un “repostar apresurado a semejanza de una parada técnica en una carrera de automóviles”, cuando en verdad debería ser una oportunidad para saborear el milagro que la tierra, la lluvia, las semillas y el ingenio humano pueden provocar en nuestras papilas gustativas”. Y concluye Kushner: “Deberíamos ser lo bastante sensatos como para reconocer el milagro y no dejarlo de lado en nuestra búsqueda de ‘algo importante’”.

Reconocer este milagro es tanto como caer en la cuenta de que el Espíritu constituye una dimensión del cambio. Ese “algo importante”, si realmente existe, no puede ser sino la experiencia límite que nos espera, el *pleroma* de Cristo...O como decía san Pablo: “Si el Espíritu nos da vida, sigamos también los pasos del Espíritu” (Gal 5, 25). (pp 277-283)

## **16. Los votos religiosos y el Reino de Dios.**

Todos los dioses que no sean Yahvé -el Estado, el capital y hasta la misma Iglesia- son tiranos por naturaleza. Cuando esos dioses usurpan el trono de Yahvé, sobre los “pequeños de Dios” que se atreven a proclamar: “No tenemos más rey que Yahvé”, recae el deber de restaurar lo humano en el centro del mundo. Lo conseguirán no simplemente con palabras, sino mediante un estilo de vida que ponga de manifiesto su íntima sumisión a la voluntad de Dios (la obediencia evangélica) y con su rechazo incondicional de las riquezas que compiten con Dios para hacerse con el corazón humano (la pobreza evangélica). En las comunidades de Yahvé, por consiguiente, la castidad, conyugal o célibe, es el gozo de una entrega total a Dios, es la experiencia estética de mantenerse incondicionalmente obediente y absolutamente pobre. Sólo en este sentido es realmente profética la castidad. La Iglesia naciente era una comunidad de estas características; en ella, Dios que es amor era la única norma de vida. Por eso, los esclavos de los otros dioses proclamaban con admiración: “¡Ved cómo se aman unos a otros los cristianos!”. (p 285)

Si optar por Dios es lo mismo que optar en contra de Mammón, como tan rotundamente declaró Jesús (Mt 6, 24), entonces la *obediencia* a Dios, que nos llama a ser pobres, y la *pobreza* religiosa, que nos hace libres para obedecer a Dios, son dos términos indisociables. De hecho, en principio eran dos dimensiones inseparables y hasta indistinguibles de la espiritualidad del Reino claramente proclamada en el sermón de la Montaña y exigidas en los relatos de vocación de los evangelios. Sólo más tarde se bifurcaron en dos votos distintos que, junto con el celibato como un tercero, han entrado a formar parte de la definición de la vida religiosa.

De acuerdo con la conocida observación de Juan Crisóstomo en el sentido de que la renuncia a la vida de familia era lo único que diferenciaba a los monjes y monjas del resto de los cristianos, trataré la pobreza y la obediencia como el compromiso básico cristiano y el celibato como un rasgo específico de la vida religiosa.

Nótese sin embargo que en las comunidades de base, tanto cristianas como transdenominacionales, la espiritualidad conyugal ha pasado a ser una alternativa respetable al

celibato. Por otra parte, en estas “sociedades contrastantes”, como las llamaremos, la castidad, conyugal o célibe, parece derivar su autenticidad y su carácter profético de otras dos opciones, de una pobreza voluntaria que es capaz de desafiar al orden prevalente de Mammón, en el que el consumismo de unos pocos mantiene a millones en la miseria, y de una orientación radical (¿obediencia?) a un Interés Supremo identificado como lo humano que reclama nuestra atención en los pobres y en los oprimidos. (pp 285-286)

### **Pobreza y obediencia: los votos proféticos.**

(Cfr. esfuerzo de Jesús a lo largo de su vida) ... por restaurar el viejo sueño yahvista de una sociedad contrastante, una sociedad en la que habría de reinar sólo Yahvé y ningún otro dios, una comunidad humana regida por el amor. Eso es lo que significaba para Jesús la expresión “Reino de Dios”. La humanidad que Jesús encarnaba sólo podría mantenerse como una realidad palpable cuando sus discípulos proclamaran al mundo de palabra y obra: “No tenemos más rey que Yahvé”.

Cuando permitimos que otros dioses desafíen la soberanía de Yahvé, surgen los dirigentes humanos a modo de una clase “poderosa”. Pero *poder*, a diferencia de “autoridad”, se consigue únicamente a condición de acumular *riquezas*. La autoridad, por otra parte, se basa en la renuncia al poder, en la negativa a apoyarse en la riqueza. Por riqueza hemos de entender no sólo las posesiones materiales y el dinero, pues hay bienes espirituales, como el saber o la educación, la perspicacia y la habilidad políticas, el prestigio y las relaciones útiles, que sirven para alcanzar el poder tanto o más que los bienes materiales y el dinero. Dicho de otro modo, el poder y las riquezas forman una conspiración subversiva a la que Jesús dio el nombre de Mammón.

Mammón es la fuente y el sustento de unas estructuras sociales en las que los poderosos controlan las ideas y el comportamiento de sus seguidores, que pretenden destronar a Dios, como en los Estados ateos con gobiernos totalitarios, o divinizan el dinero, como en los sistemas ateos de tipo capitalista, o invocan a Dios como la “autoridad” que respalda su “poder”, como tantas veces ocurre en la Iglesia. Esta teo-ideología que acabo de mencionar solía conocerse como la “teoría de la monarquía de derecho divino” y la invocaban unos contra otros los reyes y los papas medievales en sus luchas por el poder. Muchas instituciones religiosas han tratado de crear modelos alternativos de obediencia y gobierno a modo de correctivo a esas estructuras feudales de la Iglesia. (pp 287-288)

Ignacio de Loyola, por ejemplo, quería enriquecer a la Iglesia con una sociedad contrastante en la que Yahvé reinaría sin rival o, como decía él, una orden religiosa en la que sólo importara la mayor gloria de Dios. Seguro que sus contemporáneos tomaron por una ingenuidad su afirmación, al comienzo de las *Constituciones* jesuíticas, de que el único principio por el que habría de guiarse aquella sociedad debería ser un “amor fundado en el discernimiento”. Sin embargo, para servir a la Iglesia con su nueva visión, que es la visión de Cristo, tuvo que hacerse un hueco dentro del sistema gubernamental piramidalmente estructurado de la Comunión Romana. Para ello asumió la ideología monárquica, pero con dos modificaciones revolucionarias. Primero adoptó una nueva concepción monárquica, la de un jefe que deriva su autoridad de la renuncia al poder y la ejerce a modo de servicio incluso hasta la muerte. Este Rey es obviamente el Jesús de los *Ejercicios espirituales*, es decir, el Jesús de los evangelios. En segundo lugar, atemperó la forma monárquica de gobierno introduciendo la estructura conocida como *congregatio generalis*, de la que ya habían puesto en práctica una versión los benedictinos. Puede que Ignacio no tuviera conciencia de que su antecedente remoto era el conciliarismo, el movimiento antimonárquico que se oponía al absolutismo de los papas durante la Edad Media. De hecho, sin embargo, así se conseguía que

el régimen monárquico quedara atemperado por el principio electivo para que la mayor gloria de Dios no sucumbiera ante la ambición humana.

En una comunidad de este tipo, la autoridad equivale a una mediación que asegura la sumisión permanente a la voluntad de Dios (obediencia) por parte de todo el grupo, creando una atmósfera de honesto desasimiento (pobreza), de modo que no haya ninguna ideología (“corrupción de la razón por el interés”, según Marx) capaz de comprometer la presencia liberadora y humanizadora de Dios en esa comunidad. Eso es lo que significa el término *discernimiento*: “obediencia a través de la pobreza”; equivale a una escucha comunitaria de Dios y a reconocer la voz de Dios en un caos de mensajes contradictorios.

Lo cierto es que obedecer significa literalmente “escuchar”, del latín *obaudire*. En la tradición espiritual griega *hypakoe* significaba lo mismo: escuchar a (la palabra de) Dios. Pero dado que la Palabra de Dios no se limita a expresar su voluntad, sino que lleva además consigo su ejecución (Is 55, 11), escuchar incluye también actuar, lo que significa que no se escucha la Palabra de Dios si a la vez no se pone por obra (Lc 6, 46-47; 11, 28). Ésa es la obediencia que determina la condición de discípulo de Cristo y que garantiza una relación como de familia con Jesús (Mt 12, 48-49) ahí está el origen del pueblo de Jesús en medio del cual sólo reina Yahvé y sólo Yahvé es obedecido. (pp 288-289)

Lamentablemente, nosotros hemos inventado otro concepto de obediencia que no está tan de acuerdo con la soberanía de Yahvé: la *hypotage* o sumisión; es decir, la práctica ascética de doblegar la propia voluntad a la “autoridad” (en realidad al “poder”) de un jefe humano, que puede ser un superior religioso, un obispo o un papa, alguien que pretende tener una relación directa con Dios en virtud del cargo institucional que detenta. Sin embargo, tal como nos recuerda Lozano, el Nuevo Testamento entiende siempre la obediencia como *hypakoe* (escuchar). Incluso el llamado “consejo evangélico de obediencia”, que se supone marca la diferencia entre los religiosos y los demás cristianos mediante un voto especial de sumisión a un superior humano, no parece contar con respaldo alguno en el Nuevo Testamento. ¿No se tratará de una usurpación humana de algo que pertenece en exclusiva a Yahvé? (pp 289-290)

¿Cómo habrá de ejercerse, por consiguiente, la autoridad en la comunidad de Yahvé? (Cfr. Moisés y la salida de Egipto). La conspiración entre la riqueza y el poder había permitido que unos pocos convirtieran a los más en bestias de carga. Yahvé quiso probar a toda la humanidad que la igualdad, la libertad y la fraternidad -en una palabra, la auténtica condición humana- sólo pueden recuperarse cuando se hace que reine Yahvé y ningún otro dios.

De este modo llamó Dios a su pueblo. Pero incluso antes de que el pueblo oyera la llamada de Dios, ya había escuchado él los gritos del pueblo (Ex 2, 23-25). Dios es no sólo el supremo Convocador, *ho Kalon*, según lo designa la Iglesia griega, sino que es ante todo alguien que escucha, un Dios que se inclina a obedecer los requerimientos de un pueblo oprimido. Pero escuchar implica ejecutar la voluntad del otro; Dios no se limitó a escuchar sus gritos en demanda de ayuda, sino que además optó por hacer suyo el grito del pueblo. Dios no se conformó con liberar al pueblo de una situación inhumana, es decir, un sistema antiteísta, sino que participó con él en la tarea de fundar una sociedad distinta que sirviera a todas las generaciones siguientes como un memorial del futuro, un futuro que habría de ser construido por la humanidad entera. Aquello fue un voto, una alianza, un acuerdo público entre Dios y los pobres. Así quedó sentada la idea seminal de la vida religiosa, quizá por primera vez en la historia conocida.

Y si éste es el comienzo de la vida religiosa, y lo es realmente, eso quiere decir que antes de seguir adelante habremos de sacar algunas conclusiones. Primero vemos cómo el rico y el poderoso son duros de oído. Sólo el pobre y el indefenso son capaces de obedecer a Dios. En

consecuencia, sólo los pequeños, no los grandes, son capaces de fundar comunidades de Yahvé. Finalmente, sólo los oprimidos y los que se han vuelto indefensos por solidaridad con los oprimidos están cualificados para hablar en nombre de Dios y anunciar proféticamente a toda la humanidad qué clase de futuro les está preparando Dios. Si hablan con la autoridad de Dios, no es porque hayan usurpado el lugar de Dios mediante las riquezas y el poder, sino porque su indefensión y su pobreza les han llevado a la intimidad de una alianza con Dios. Sólo ellos conocen a Yahvé. (pp 290-291)

(Cfr. experiencia de Yahvé con su pueblo)... Ciertas precauciones, como la cancelación periódica de las deudas (Dt 15), eran opciones políticas y económicas adoptadas para asegurar “que no hubiera pobres entre ellos” (Lv 15, 4-5), lo que equivale a decir que entre ellos tampoco debería haber ricos.

La puesta en común de todos los recursos con espíritu de pobreza religiosa y el consiguiente reparto de responsabilidades que facilitara la obediencia colectiva a Dios son rasgos verdaderamente humanizadores que faltan allí donde no se permite que sea Yahvé el que gobierne. De ahí que estos pequeños de Dios no tengan un gobernante humano por encima de ellos (Juec 19, 1). No es de extrañar que aquella sociedad produjera tantos líderes carismáticos, los llamados “jueces”, que se caracterizaban por estar al servicio del pueblo de Dios. Se negaban a ser tratados como reyes porque estaban firmemente convencidos de que Yahvé era su único rey (Jue 8, 22-23). Hasta la muerte resultaba fácil para aquellos jefes que se habían consagrado a ser siervos de su pueblo para que sólo Yahvé reinara sobre él (Jue 16, 27-30). Este nuevo concepto de autoridad como servicio sería asumido de nuevo siglos más tarde por Jesús, el “rey-siervo” que lavó los pies a sus discípulos (Jn 13, 1-20). (pp 291-292)

El experimento de Yahvé, que no puede considerarse como un fracaso total, significaba en realidad una censura a las dos superpotencias. ¿Cuánto habría de durar? ¿Volvería su pueblo una vez más la vista hacia Egipto con nostalgia? ¿No serían para aquel pueblo una fuente de tentaciones las naciones desarrolladas que tenía a su alrededor? Porque Israel sabía muy bien que la esclavitud resulta más cómoda que la libertad. ¿Qué le impedía elegir un dirigente humano que actuase como vicario de Dios sobre la tierra, del mismo modo que en otros tiempos decidió que un becerro de oro fuese su dios?

Lo cierto es que el pueblo elegido para enseñar a las naciones ricas los caminos de Yahvé pronto empezó a imitar el estilo de vida de aquellas naciones. Con el gigantesco programa de construcciones de Salomón (I Re 9, 15-19) y la militarización extensiva (I Re 10, 26), el modelo egipcio-babilónico empezó a reemplazar al de Yahvé. Los jefes nadaban en la opulencia y tenían esclavos que trabajaban para ellos (I Re 10, 14-29). Se negaban a escuchar a los profetas, cuya voz les irritaba. La autoridad de servicio característica de la comunidad de Yahvé durante el periodo de los jueces dio paso a una estructura de poder que asimiló la ideología babilónica que Yahvé dejaría que experimentara por sí mismo su pueblo adúltero justamente en Babilonia.

Cuando Jesús entró en escena, Roma había pasado a ser la nueva Babilonia... Fue este símbolo de despotismo romano lo que ridiculizó Jesús al fijar la mirada en la moneda que llevaba la efigie del César -con la inscripción *Pontifice Maximo* para indicar la conexión del emperador con la divinidad- y mandó devolver a su lugar propio, el montón de barreduras que era el tesoro del César, a la vez que, a riesgo de ser crucificado por traición, explicaba sin miedo el significado de su acción: que los seres humanos, en virtud de la imagen de Dios de que son portadores, pertenecen exclusivamente a Dios, y que el César no tiene poder alguno sobre ellos (Mt 22, 15-21). De esto modo recordaba Jesús a sus interlocutores la vieja fórmula de fe: “No tenemos más rey que a Yahvé”, una proclama de libertad que el pueblo de Dios, esclavo

ahora de Roma, rechazaría al gritar: “¡No tenemos más rey que el César!” (Jn 19, 15). De hecho, antes de morir había advertido Jesús muchas veces a su rebaño que nunca deberían consentir en ser esclavos del modelo romano ni copiar aquel sistema de gobierno: “No será así entre vosotros”, señalando obviamente con el dedo al representante romano en Palestina (Mt 20, 23-28). Aquella advertencia no parece que tuviera mucho efecto más que en las primeras generaciones de cristianos. Es seguro que algunas formas del monacato primitivo se desarrollaron a modo de una reacción contra el cautiverio romano en que cayó la Iglesia. Fue un movimiento de hombres y mujeres que abandonaron Roma y huyeron al desierto “en busca de una sociedad en la que todos fueran iguales, en la que la única autoridad viniera de Dios a través de la sabiduría, la experiencia y el amor”, como se dice que explicó Merton. La vida religiosa, de acuerdo con la idea seminal que hemos descubierto en la revelación, no es una forma eclesial de vida en la que los votos sirven únicamente como un medio de asegurar la santidad personal. Supone también una forma de protesta contra todo orden social, civil o eclesiástico, que esté al servicio de otros dioses. Es una sociedad inconformista que en virtud de la pobreza y la obediencia evangélica voluntarias, toma parte en el compromiso asumido por Yahvé de luchar al lado de los oprimidos contra los principados y potestades opresores. Dicho brevemente, la obediencia religiosa a la que se comprometen con sus votos los religiosos y las religiosas es obediencia a un Dios que les llama en los pobres y les invita a ser ellos también pobres, un Dios que les pide que hablen en nombre de los pobres y luchen al lado de los `pobres. Las congregaciones religiosas que no son capaces de responder a esta llamada sufrirán la suerte de la sal que se ha vuelto insípida (Mt 5, 13) y serán sustituidas por otras sociedades inconformistas. (pp 292-294)

### **Cuando el celibato deja de ser profético.**

La obediencia y la pobreza que practican las órdenes religiosas eran originalmente, como ya hemos indicado, dos medios indispensables, uno positivo y otro negativo, para proclamar la supremacía de Dios y la dignidad inviolable de todo hombre y toda mujer. Por la primera confesamos nuestra fe en el Dios único; por la segunda recusamos abiertamente toda forma de servidumbre a todos los demás dioses e ídolos. Obediencia y pobreza, dicho de otro modo, son votos kerigmáticos que debe practicar toda la Iglesia, pero de manera eminente los religiosos y religiosas.

Pero el celibato, que es el voto específico de los religiosos y las religiosas, es otro asunto. Su historia, en todas las tradiciones monásticas cristianas o de otro signo, demuestra que este voto está dotado de una potencialidad innata de endiosarse, de convertirse en un ídolo, en un culto de cierto tipo. Es capaz de neutralizar el alcance profético de los otros dos votos y, en consecuencia, de convertir la vida religiosa en un contratestimonio del Reino de Yahvé. Es preciso por tanto estar vigilantes ante este riesgo.

Ésta es la razón de que al comienzo de este estudio formulara yo la advertencia de que no debían tomarse como punto de arranque de la vida religiosa los círculos de vírgenes y ascetas de la primitiva Iglesia. Parece más bien que los orígenes de la institución de la virginidad han de buscarse en la idea seminal de la vida religiosa. No es posible que se inspirase directamente en los evangelios, que no se ocupan del tema de la virginidad, ni siquiera de la virginidad de Jesús. En efecto, el hilo conductor de los relatos evangélicos es la obediencia de Jesús a Dios y su constante enfrentamiento a Mammón.

(Cfr. Antiguo Testamento) ... El Nuevo Testamento no se aparta de su trayectoria para anular esta doctrina, aunque ciertamente repudia el culto al sexo que imperaba en su época.

Esto nos lleva a la conclusión de que la ascética de la virginidad, o al menos la ocasión para que surgiera esta idea, pudo muy bien estar en la cultura grecorromana en cuyo seno tenía que vivir la Iglesia su mensaje nuclear de obediencia y pobreza. En aquel ambiente no cristiano



parece que no sólo la práctica, sino un verdadero culto de la virginidad hicieron las veces de antídoto sociológico contra el contagio del libertinaje sexual que preludiaba el hundimiento inminente de aquella civilización... Era un excelente ejemplo de inculturación en cuanto que la Iglesia descubría una manera de hacerse proféticamente presente en y a través de un “valor del Reino” implantado ya en otra cultura.

Resumiendo, la protesta contra el orden del pecado (en este caso la explotación sexual de los débiles) y la inmediata realización del futuro definitivo son el contexto que confería a la virginidad y al celibato su valor profético. Dicho de otro modo: la ascesis de la virginidad era la forma histórica por la que la idea seminal de la vida religiosa, concretamente una sociedad inconformista que rechazaba la situación presente y anticipaba el futuro, quedó sociológicamente registrada en la Iglesia. Únicamente cuando aquella idea seminal quedó eclipsada por sus propias manifestaciones históricas, la vida religiosa y, para el caso, la virginidad y el celibato perdieron su dimensión profética hasta convertirse en valores por sí mismos, es decir, en una especie de dioses. (pp 294-296)

(Cuatro ejemplos de desviaciones de la virginidad)

#### *Soberbia espiritual.*

... La virginidad se convirtió pronto en una especie de riqueza espiritual capaz de asegurar el acceso al poder. Después de su muerte eran mencionadas inmediatamente después de los mártires y mientras vivían ocupaban puestos de honor en la liturgia dominical. No es de extrañar que el orgullo espiritual de algunas vírgenes en aquella época diera ocasión a muchas cartas de advertencia de sus pastores. Cerca de diecisiete siglos más tarde nos encontramos con sus sucesores los jansenistas, que, según el veredicto de sus contemporáneos, eran “puros como ángeles y soberbios como demonios”.

No debemos perder de vista el nexo entre virginidad y aristocracia en la tradición católica. Muchas vírgenes famosas que iniciaron esa tradición pertenecían a la nobleza (cfr. excedente de niñas... Teniendo en cuenta los gastos...de la dote... la virginidad consagrada se convertía muchas veces en una forma de ahorro. Más tarde, como ocurría con el orden de las vírgenes de san Ambrosio, las niñas eran consagradas apenas nacidas, emitían su voto de castidad al llegar a la pubertad y seguían viviendo en la casa paterna.

No podemos generalizar, pero hemos de tener en cuenta el hecho de que los orígenes aristocráticos de la tradición romana del orden de las vírgenes pudieron hacer que esta institución se convirtiera en un medio de movilidad social para los plebeyos. Este riesgo se da hoy ciertamente en el Tercer Mundo. La virginidad y el celibato pueden convertirse en símbolos de categoría social para los pobres que no se sienten atraídos por la pobreza y la obediencia, duras realidades del mundo que abandonan cuando ingresan en una comunidad religiosa. El auge explosivo de las vocaciones en el Tercer Mundo, por consiguiente, ha de ser valorado críticamente a fin de asegurar que los dos votos kerigmáticos se mantengan como base profética del celibato. También hemos de señalar con tristeza que la primacía otorgada en la Iglesia al celibato clerical, junto con la escasa atención que se dedica a la obediencia y la pobreza evangélicas, es la raíz del afán de escalar puestos en la carrera eclesiástica, la más vulgar manifestación de Mammón en la Iglesia ministerial. (pp 296-298)

#### *Misoginia*

Hemos de admitir sin embargo que en una Iglesia dominada por un clero masculino, la virginidad pudo ser el único recurso con el que contaban las mujeres de talento para conseguir el reconocimiento público. Tal es el caso de Paula, que estudió las Escrituras hebreas, y el de su hermana Melania, que intervino en la condena de Orígenes; estas mujeres pudieron codearse con los dirigentes de la Iglesia. Pero esta tendencia, lejos de suponer un desafío al

orden androcático de la Iglesia, sólo servía para reforzar sus fundamentos misogínicos. En efecto, la polaridad Eva-María, que había viciado la visión cristiana de la mujer, recibió un nuevo impulso en virtud de esta forma del ascetismo virginal: la mujer, por su naturaleza, es Eva, la tentadora; se salvará únicamente como María, la virgen. Esta visión de las mujeres como intrínsecamente proclives al pecado sexual y merecedoras por ello de compasión ha echado profundas raíces en la tradición canónica de la Iglesia católica.

Desgraciadamente, se hizo que la comparación entre María y Eva girase en torno a la pureza sexual, que carece de fundamentación bíblica, en lugar de desarrollarla en términos de obediencia y desobediencia, pobreza y ambición. Sospecho que poetas y artistas del período moderno de la historia de Europa que adoptaron el tema de María Magdalena (la prostituta convertida en mística) buscaban a tientas un modelo femenino alternativo, una combinación de María y Eva eros y ágape, un símbolo de la sexualidad santificada y de la madurez afectiva: la castidad que brilla con el ardor de la caridad. (pp 298-299)

#### *Una espiritualidad de dos niveles.*

El celibato desconectado de los votos básicos tiende normalmente a crear una espiritualidad en dos planos. En lo más alto se sitúa una clase minoritaria de seres “asexuados” a imitación de los ángeles, mientras que los plebeyos casados, seres sexuados, quedan en el plano más bajo. Cuando tal cosa ocurre surge la necesidad de mantener un equilibrio social imponiendo una disciplina puritana en el nivel superior de la vida célibe y un *ethos* permisivo en el inferior. La reciprocidad entre el culto de la virginidad y el culto del sexo en el ambiente gnóstico en que vivía la Iglesia durante los primeros siglos refleja este equilibrio social. Es un fenómeno que puede observarse todavía en algunas culturas gnósticas de Asia.

Esta tradición sigue viva en la Iglesia, a pesar del Concilio Vaticano II. Los religiosos tienden a convertir su voto específico en un símbolo de aristocracia espiritual, de modo que los laicos son relegados a un peldaño inferior en la escala de la perfección. Todavía no hemos puesto plenamente en práctica las implicaciones de las enseñanzas conciliares acerca de la llamada universal a la santidad; concretamente, que los mandamientos de Dios, lejos de representar una espiritualidad minimalista para los cristianos “ordinarios”, constituyen el fundamento mismo de la comunidad de amor, libertad y justicia que quiere Yahvé; el celibato, que es un consejo evangélico, no un símbolo de superior categoría, es profético únicamente en el contexto de esa sociedad, no fuera ni por encima de ella. (p 299)

#### *La ilusión escatológica.*

Finalmente, hemos de consignar aquí el resultado más ridículo que ha tenido el no permitir que el celibato se desarrolle en una comunidad fundada en la obediencia y la pobreza. A falta de una mejor designación, lo llamaré “la ilusión escatológica”. Muchos monjes y monjas empezaron a interpretar los últimos tiempos puramente en términos de una existencia asexuada, semejante a la de los ángeles. En lugar de anticipar el Reinado de Yahvé a través de los votos básicos, pusieron a prueba su libertad escatológica intentando vivir como espíritus desencarnados. Monjes y vírgenes vivían juntos, se bañaban juntos, de lo que se enorgullecía Evagrio, y hasta dormían juntos.

Sobre la base de una interpretación errónea de 1 Cor 7, 36-38, según la cual sólo a los que “se abrasan” es aconsejable el matrimonio, aquellos hombres y mujeres trataban de vivir como si lo de “abrasarse” no fuera con ellos. No acertaban a encauzar honestamente su sexualidad. San Jerónimo se indignaba con las *virgines subintroductae* (que podemos traducir libremente por “vírgenes que se deslizan por la puerta trasera”), a las que se refiere como “queridas” o *agapetae* (Ep. 22, 14), que traicionaban la virginidad “con sus vientres hinchados” (Ep. 22, 13-14). Refiriéndose al escándalo de los valentinianos, Ireneo (Ad H. 1.6.3) habla de los

hermanos y hermanas religiosos que viven juntos hasta que las hermanas se convierten en madres.

Si se interpreta el Reino de Dios únicamente en términos de sexualidad o su ausencia, y no desde la perspectiva de la obediencia radical que implican el reino de amor de Yahvé y la pobreza que encarna ese amor como solidaridad humana, es que el celibato se ha convertido en objeto de culto. Esta especie de idolatría es conocida en la historia como *encretismo*, una obsesión por la castidad que en realidad es tan sólo una forma disfrazada de obsesión por el sexo. De este modo, el sexo y el celibato se entronizan mutuamente como dioses en la vida de quienes no aciertan a fundamentar su espiritualidad sobre la fidelidad a Dios solo y sobre la renuncia a Mammón.

Concluiré insistiendo en que la sumisión sólo a Dios (obediencia) consiste primariamente en una renuncia no al matrimonio o al sexo (celibato), sino al poder y las riquezas (pobreza). Por eso, y sin intención de aludir directamente a recientes acontecimientos ocurridos en la Iglesia, recordaré una vez más que el gran escándalo surgido entre los discípulos de Jesús no tuvo nada que ver con el celibato, ya que en su mayor parte estaban casados, sino que consistió en que el hombre que controlaba las finanzas del Colegio Apostólico encontró muy fácil cambiar a Cristo por el dinero. (pp 300-301)

## **17. Los Ejercicios ignacianos sobre un trasfondo budista,**

... El budismo y el cristianismo... desafían cualquier comparación. (Algunas claves para el diálogo budista-cristiano a partir de los EE de san Ignacio)

Las dos religiones son complementarias en cuanto que responden a dos instintos diferentes pero mutuamente equilibradores del espíritu humano. El budismo satisface nuestra sed innata de *conocer* la verdad liberadora en su ultimidad meta-personal. El cristianismo satisface nuestra necesidad de *amar* la fuente redentora de todos los seres en una intimidad interpersonal. El budismo es predominantemente gnóstico, aunque no lo es unilateralmente. En efecto, ya desde sus comienzos desarrolló una espiritualidad “afectiva” que significa un contrapunto armonizador a su soteriología “sapiencial”. El cristianismo, a su vez, no es exclusivamente agápico. En su seno discurre una corriente mística que recibió un fuerte impulso del helenismo, pero que se ha mantenido dentro de los límites de la ortodoxia. Sin este apoyo, el cristianismo hubiera resultado muy empobrecido.

Esta observación general esconde dos axiomas cruciales. El primero es que *gnosis* y *agape* son dos lenguajes de liberación que habla el Espíritu dentro de todos nosotros, por lo que ninguna religión podría estimularnos a alcanzar la plenitud humana sin antes educarnos en un conocimiento fluido de esos dos idiomas. Esto implica que cuanto dice en su idioma sapiencial el budista que hay en cada uno de nosotros ha de entenderlo el cristiano que también todos llevamos dentro y responder en el lenguaje del amor. Y a la inversa. El segundo axioma es que sólo una persona acostumbrada a controlar este diálogo interior introspectivamente está cualificada para participar en el fructífero encuentro entre los dos talentos culturales irreductiblemente distintos que han creado estas dos religiones en las sociedades que anima cada cual.

El doble principio es válido sobre todo cuando una determinada corriente cristiana, en este caso la espiritualidad ignaciana, trata de encajar en una cultura configurada por una rama del hinduismo, como la tradición *Theravada* que encontramos en Sri Lanka. Un jesuita que trabaje en ese contexto está llamado a ser una “persona integrada”, familiarizada con las dos espiritualidades, con sus raíces firmemente plantadas en dos suelos, por así decirlo. Esto no es nada fácil, por supuesto. Un afán imprudente de conseguir la integración personal puede llevar a incurrir en dos tentaciones. Una puede ser la de mezclar los dos idiomas hasta formar una

especie de espiritualidad híbrida, un combinado en el que se saborean los dos ingredientes, pero no con la pureza de sus sabores individuales. Es lo que llamamos “sincretismo”. La otra tentación es mucho más refinada y consiste en la creación de un *tertium quid*, una tercera realidad en la que ninguno de los dos componentes conserva su identidad ni siquiera en una forma mezclada. A esto llamamos “síntesis”. Ninguno de estos dos métodos es ecuménicamente provechoso o espiritualmente fructífero.

Nuestra opción está a favor de la “simbiosis”, una forma cultivada de proexistencia recíproca en la que cada idioma hace resaltar su identidad en el diálogo con el otro, pues este cotejo revela el carácter auténtico de cada uno de ellos de tal modo que resulta posible reconocer aquello que no es auténtico en cualquiera de los dos. De ahí que el resultado más significativo de la actitud simbiótica sea el descubrimiento y la consiguiente eliminación de cuanto haya de espurio en las dos tradiciones. (pp 303-305)

### **Teología de los Ejercicios de san Ignacio.**

La praxis es la primera formulación de su teoría. Es lástima que la teoría implícita en la teopraxis ignaciana no haya evolucionado hacia una teología congruente con el poder de transformación que poseen los Ejercicios. Sospecho que una causa de este fallo está en que el mismo Ignacio era también víctima de la escolástica decadente que por aquellos tiempos se enseñaba en París. El estudio de aquella teología dejó su salud espiritual tan quebrantada que hubo de recurrir a una larga vida de oración para recuperarla. Luego institucionalizó esta experiencia en la llamada “tercera probación”, conocida también como *scola affectus*, un periodo de rehabilitación que se ofrece a los jesuitas, una oportunidad para recuperarse de los estragos causados por los estudios escolásticos.

También en los Ejercicios detectamos los agobiantes efectos de este método teológico. El Principio y Fundamento (*Ejercicios*, 23), que es la quintaesencia de la espiritualidad afectiva que se trata de inculcar durante las cuatro semanas de ejercicios, aparece distorsionado en virtud de la fórmula escolástica que le sirve de envoltorio. La perniciosa doctrina de que se han de usar las criaturas para llegar a Dios (la teoría instrumental de la creación) por la que allí se aboga, diametralmente opuesta a la postura de los budistas, procede también de un escolasticismo decadente y contrasta con la teoría sacramental de la creación que emerge claramente en el ejercicio culminante, la Contemplación para Alcanzar Amor (*Ejercicios*, 230-237), a pesar del uso de unos pocos términos copiados de los escolásticos. Incluso en los ejercicios clave de la primera semana, el ejercitante de sensibilidad budista tiende a sentirse confundido por la teología forense de los latinos, que carga el acento sobre la culpa y la justificación. **(ESTO LO PUNTUALIZARÍA YO)**

Los primeros jesuitas dejaron que los Ejercicios quedaran estancados a modo de un simple manual de espiritualidad, a la vez que desarrollaban hasta sus extremos más abstractos una teología escolástica. Incluso hombres tan eminentes como Belarmino contribuyeron a sentar esta dicotomía. Si se da alguna incompatibilidad entre los Ejercicios y la espiritualidad budista, casi siempre se debe a una teología incongruente que rodea la sustancia de los Ejercicios más que de la esencia de la praxis ignaciana. El lenguaje teológico de los Ejercicios no siempre traduce su contenido afectivo.

Su interacción con la espiritualidad budista bien podría sugerirnos una dirección en la búsqueda de una teología ignaciana adecuada. Aunque tampoco esté totalmente libre de un cierto escolasticismo, la espiritualidad *Theravada* ha conservado su marco *terapéutico* original. Buda es el médico que diagnostica el mal del que adolece la condición humana, lo que llaman los cristianos “la caída”, como una fatal enfermedad crónica: *dukkha* (dolor) y su causa, *tanha* (codicia). Éstas son las dos primeras nobles verdades. La tercera declara que esa enfermedad no puede curarse a menos que se suprima lo que la causa: en efecto, la salud y la

integridad se consiguen sólo mediante la supresión de la codicia. La cuarta es el remedio: la receta es el óctuple noble sendero, suma y sustancia de la espiritualidad budista. Ese es el camino para erradicar la codicia o egoísmo.

Sería erróneo entender que este marco terapéutico fomenta una espiritualidad individualista. Los budistas, lo mismo los laicos que los monjes, implicados en las luchas por la liberación explotan hoy al máximo la explosiva doctrina social que entraña la receta budista. Identifican con razón la codicia como causa de la enfermedad social, en el sentido de que ese perverso afán psicológico está ideológicamente organizado a modo de un sistema socioeconómico deshumanizante; esto significa además que la supresión de la codicia no puede dejarse a la sola iniciativa individual. Un “análisis y un entendimiento correcto de las cosas tal como son (*yathabhutañāna*, por decirlo con el término budista favorito) exigen un esfuerzo colectivo y organizado para suprimir esta codicia institucionalizada.

La ideología subyacente a esta interpretación es que la ausencia de codicia o *alpechata* (literalmente, “remediar las meras necesidades de la vida y nada más”) debería ser el principio ético que rigiera toda forma de organización social, si es que de verdad se aspira a erradicar la miseria de las “masas oprimidas” o *dalidda* (un término y un concepto que las Escrituras budistas parecen haber introducido en los idiomas índicos, presumiblemente porque los budistas se contaban entre los primeros que en la India reconocieron la pobreza de las masas como un mal social).

Ésta es también la base de las teologías de la liberación que surgen en Asia: la práctica de la pobreza evangélica (*alpecchata*) y la supresión de la pobreza forzosa (*daridrata*) van inseparablemente unidas, del mismo modo que la erradicación de la causa de la enfermedad lo está con la curación de ésta. Después de todo, también los primeros evangelizadores presentaban la venida del Reino de Dios como una misión sanadora divina realizada en Jesús. Todo el Evangelio está empapado del mensaje de la integridad humana garantizada en la resurrección y anticipada aquí y ahora a través del *via crucis* del amor abnegado y la solidaridad generosa.

Lo cierto es que Ignacio se apropió este lenguaje en la idea misma de los “Ejercicios” en cuanto que tienen por objeto constituirse en un medio para mantener nuestras potencialidades espirituales listas para la acción (*Ejercicios, I*). Iparraguirre observa que entre los binomios a los que recurre Ignacio cuando quiere expresar las ideas clave de los Ejercicios, el término *salvación* se empareja con *salud*. Sentimos la curiosidad de saber si Ignacio tuvo acceso a una teología no escolástica que usara el lenguaje terapéutico. Parece que la historia tiene la respuesta.

Aunque no fuera un teólogo profesional, Ignacio estaba dotado de un sentido práctico que le llevó a reconocer, tanto en los Ejercicios (*Ejercicios, 363*) como en las Constituciones, la necesidad de una “teología positiva” complementaria de la “teología escolástica”. La primera es una teología que tiende a excitar los “afectos”, afirma Ignacio, mientras que la segunda se encamina a definir, explicar y defender las verdades de fe contra la heterodoxia (*Ejercicios, 363*). Sus discípulos, sin embargo, mostraron un celo excesivo por desarrollar este tipo de teología racional, apologética, y descuidaron la primera.

Es cierto que algunos jesuitas, como Petau, “padre de la teología positiva”, y el aún más original Montoya, trataron de restaurar el método positivo, pero en sus tiempos la “teología positiva” había degenerado hasta convertirse en una mera función del método escolástico. Congar afirma que Ignacio, junto con Juan Mair, del que se dice que hizo referencia por vez primera a este doble método en su comentario a las *Sentencias* (París 1509), nos ofrece la primera noción de la “teología positiva”. Es una teología o método para hacer teología que refleja una praxis espiritual más que una preocupación por justificar racionalmente los dogmas. O quizá diríamos mejor que es una teología desarrollada en la línea de la liberación

humana. Pero ¿puede ser otra cosa la teología? En el Concilio de Trento resonaron dos voces que clamaron en el desierto reclamando el retorno a una teología que nosotros, siguiendo a Ignacio, reconoceríamos como “positiva” y no escolástica. Estas voces, lamentablemente, no fueron las de los jesuitas que asesoraron el concilio con consejeros papales y que fueron aclamados como campeones del *statu quo*. Esas voces fueron más bien las de dos benedictinos italianos, Chiari y Ottoni, deseosos de que la Iglesia católica evitara el inminente cisma occidental abandonando su paradigma forense de culpa, castigo y justificación, adoptando un enfoque bíblico-patristico semejante, por ejemplo, al modelo antioqueno desarrollado por Crisóstomo, que empleaba el lenguaje terapéutico. Denunciaron que toda la controversia sobre la fe y las buenas obras tenía su origen en la teología latina de tono forense de la estaban presos no sólo los teólogos católicos, sino también los reformistas.

Aquellos dos hombres fueron prácticamente desacreditados por los escolásticos. ¿Estaban los dos jesuitas entre los que les acusaron de “protestantismo”? Los discípulos de Ignacio harán bien en reflexionar sobre este episodio tal como lo narra Barry Collet. La teología antioquena preservada por los benedictinos de la *Congregazione Casinese*, que se extendía desde Mesina hasta Provenza, enseñaba que heredamos no la culpa de Adán, sino la mortalidad, y que, por consiguiente, de lo que nos libera la gracia de Cristo es de la muerte eterna. Pero el proceso de sanación por el que es restaurada en su integridad nuestra naturaleza fatalmente herida es ya cuestión de nuestra fe y de nuestras obras.

De haber estado allí Ignacio, y si hubiera dominado el latín, no habría dejado de reconocer el tipo de teología positiva que necesitaban sus Ejercicios. Si esta teología desapareció después del Concilio, ¿no sería porque no estuvo allí Ignacio para apropiársela? Después de todo, tanto la *devotio moderna* (que asimiló a través de la *Imitación de Cristo*) como la estructura del *Ejercitatorio* de Cisneros (que parece haber repasado en Monserrat) resultaron radicalmente transformadas en el laboratorio de su propia experiencia personal en un nuevo medio de renovación espiritual en la Iglesia. Su conexión benedictina, que duró tan sólo unos pocos días en Monserrat, quizá no fue suficiente para familiarizarle con la “teología positiva” de la *Congregazione Casinese*, que con seguridad extendía su influencia hasta alcanzar aquel pequeño monasterio. De haber tenido la suerte de conocer aquella teología, sin duda se hubiera convertido en iniciador de una renovación teológica como sinceramente lo fue de un movimiento espiritual.

Si bien esta observación crítica me fue inspirada por mi experiencia budista, bien puede ser tratada como una crítica ignaciana de la tradición teológica jesuítica. No es tarde aún para hacer que los Ejercicios se desarrollen en el sentido de una teología positiva, al menos allí donde tenga que hacer frente al reto de la soteriología budista. (pp 305-310)

### **¿Contemplación o conciencia?**

Cierta tendencia nunca cuestionada, como explicaré un poco más adelante, ha permitido que el término *contemplación* funcione como sinónimo de espiritualidad. En consecuencia, la contemplación se identifica como aquello que confiere valor espiritual a cualquier otra cosa, de modo que la acción sin contemplación es activismo; la liturgia sin contemplación, ritualismo. De hecho, entre ciertos teólogos ashramitas del sudeste asiático va ganando terreno la teoría de que “la vocación universal a la santidad” es en realidad una llamada universal a la “contemplación”. Evidentemente, el término se ha convertido en sinónimo de “experiencia de Dios”.

Por otra parte, en la literatura cristiana aparece este término con al menos tres variantes semánticas. Los Ejercicios emplean frecuentemente “contemplación” para indicar una manera de usar la imaginación con vistas a provocar sentimientos afectivos que, por el hecho mismo de serlo, no se quedan en las regiones especulativas de la mente, sino que paulatinamente

descienden a las profundidades del corazón, el lugar en el que la persona es afectada fundamentalmente y por completo. La contemplación sobre la vida, los acontecimientos y la persona misma de Jesús en la segunda, tercera y cuarta semanas de los Ejercicios (*Ejercicios, 101 ss*) entra también en esta categoría. En estas prácticas predomina la imagen visual, pero se aplican además otros sentidos interiores. De hecho, sirviéndose de un lenguaje gustativo, Ignacio alude a esta experiencia afectiva como una fruición interior que ha de preferirse a la mera acumulación de conocimientos intelectuales (*Ejercicios, 2*).

Esta especie de contemplación corresponde a lo que los budistas llaman *anusati*, conciencia profunda, o *anupassana*, visión interiorizada de diversos objetos de meditación tales como la persona de Buda o incluso un cuerpo en descomposición.

En segundo lugar, “contemplación” es también un término técnico para designar el estado más elevado, culminante, de la oración infusa. Pero cierta teología que se ha desarrollado en torno a este significado de la contemplación mira la mística (o “experiencia inmediata de Dios”) como algo que realmente ocurre tan sólo en la oración contemplativa. Este significado determina hoy nuestra definición de espiritualidad.

El equivalente budista de este estado místico es *pañña*, la más elevada forma de gnosis conducente a la libertad nirvana. A esto se hace referencia frecuentemente con expresiones que recurren a un lenguaje visual, por ejemplo *vipassano*, *vidassana*, que podríamos parafrasear como la “visión” liberadora de la verdad suprema.

Lo que ahora nos interesa es otro concepto típicamente ignaciano de la contemplación, no disociado por completo de las dos variantes anteriores, que se indica mediante frases como “*buscar a Dios en todas las cosas*” o “*encontrar a Dios en todas las cosas*”. Los términos budistas antes consignados no corresponden en absoluto a esta noción. Tampoco se identifica con la “oración infusa” de los místicos tradicionales, sino que más bien denota una permanente *conciencia* afectiva de Dios, preferentemente acompañada de consolación, en medio y a través de los trabajos apostólicos emprendidos en caridad y obediencia. Creo que la expresión “contemplativo en acción” debió de ser acuñada por alguno de los primeros jesuitas para describir a la persona a la se ha hecho el don de este estado habitual de mente y corazón.

Lamentablemente, el término *contemplativo* no puede evitar que se deslice aquí el segundo significado antes consignado, y de ahí que se corra el riesgo de malinterpretar el pensamiento ignaciano. De esa expresión habremos de descartar cualquier implicación de que la acción apostólica o las obras de caridad y justicia reciben el carácter de experiencia de Dios secundaria e, indirectamente, a partir de la *experiencia* de Dios que se da en la oración contemplativa. De una valiosa clave que aparece en las *Memorias* del venerable Pierre Favre, un acreditado intérprete de la mente ignaciana, podemos deducir que el encuentro *efectivo* con Dios (“poseer a Cristo”, como dice él) consiste en hacer la voluntad de Dios, en la obediencia, en el compromiso con la misión de Jesús sobre la tierra, en la actividad apostólica, en las obras de amor y justicia. Pero si se ha de utilizar el término *contemplación*, habrá de entenderse como el encuentro *afectivo* con Dios en la oración. En resumen, *contemplación* es la conciencia afectiva de la real experiencia de Dios por mediación de las obras de caridad y justicia. Ésta es la espiritualidad que anhelan los activistas sociales repartidos por todo el mundo.

Está claro que términos como *contemplación* o *anupassana*, *viipassana*, etc., no expresan adecuadamente la noción de conciencia de Dios implícita en la mística de servicio ignaciana. *Buscar a Dios en todas las cosas* es algo más que *ver a Dios*. Puede que debamos indagar en la dirección de la práctica budista de *sati*, una “conciencia” o “atención” ininterrumpidas que acompañan a la actividad cotidiana. El más completo ejercicio espiritual del budismo *Theravada* es conocido como *satipatthana*, “instauración de la actitud de alerta, entrenamiento en la atención”.

Todos los conceptos cardinales de la espiritualidad budista -*appamada, amoha, bodhi*- hacen referencia a esta actitud habitual de alerta y vigilancia, o plena conciencia. Son los equivalentes budistas de la *nepsis* (vigilancia) y la *diakrisis* (discernimiento) de los cristianos helenísticos. También el peregrino que sigue el óctuple sendero descubierto por Buda adopta una actitud permanente de atención a cuanto le encamina o no hacia la liberación (integridad). Me atrevería ahora a sugerir que este lenguaje auditivo es más adecuado para destacar esta dimensión de la vigilancia que el de tipo más bien visual. El budismo *Theravada* es esencialmente una religión de la palabra y no del sacramento. El término técnico para designar al discípulo es *savaka*, “oyente” (de la palabra salvífica, *dhamma*), sinónimo también de “santo”. De hecho, en la tradición india la revelación es primariamente *shruti*, el acto de escuchar más que de ver.

También el concepto ignaciano del ministerio jesuítico consistía esencialmente en el servicio profético de la Palabra más que en la actividad cúllica desarrollada en torno a los sacramentos. Al mismo tiempo, el eje de la espiritualidad ignaciana es la “obediencia”, “escuchar” (*obaudire*), mantenerse siempre abierto al Dios que nos revela sus planes para nosotros. Esta postura de alerta a la Palabra coincide con la *indiferencia*, otro término frecuentemente malinterpretado que realmente connota la prontitud adquirida para escuchar y poner por obra la Palabra de Dios, una actitud positiva de amor que considera todo lo demás secundario en comparación con lo que la “divina Majestad” nos manda para nuestra sanación y para la salvación de nuestro pueblo (*Ejercicios*, 23). Se trata de la habitual conciencia del fin, de la totalidad y la integridad que hemos de alcanzar, cada cual para sí mismo y para el resto de la creación, *haciendo* lo que oímos decir a Dios (*Ejercicios*, 1). Ahí radica el sentido dinámico del “discernimiento”, del “discernimiento amoroso”, que se resume en la “mística del servicio”. Este es el motivo de que en la espiritualidad ignaciana juegue un papel tan importante el examen de conciencia diario.

El término y el concepto de *contemplación* no sólo es incapaz de expresar toda la riqueza de sentido común a las dos tradiciones, sino que a la vez puede inducir a error incluso dentro de la espiritualidad ignaciana. Insistiré una vez más en que la razón no está simplemente en el lenguaje visual que emplea, sino en el hecho de que, en su primitiva historia, este término se emplea a veces de manera sesgada, de modo que se acentúan peligrosamente ciertos aspectos. Tenemos en primer lugar la tendencia helenística a “ver” a Dios como belleza suprema que hemos de contemplar, a la vez que se minusvalora la acción como algo secundario, como una mera preparación para la visión beatífica. Es un enfoque ajeno a la Biblia. Por el contrario, el piadoso activista que fue Ignacio quería que sus hijos miraran la acción (apostólica) como el contexto y el objetivo de la oración.

El segundo riesgo radica en el cambio cultural que implica el paso de una comunicación *oral* a la comunicación *literaria*, de la Palabra proclamada y escuchada en el momento histórico presente, en medio de un pueblo, a la palabra escrita de unos textos que se leen privadamente para reflexionar sobre ellos. En la *lectio divina*, la Palabra puede dejar de hablar a través de la historia y la comunidad, de manera que llega a distanciarse hasta convertirse en un objeto ahistórico de contemplación. El dinamismo y la inmediatez de la Palabra que pide respuesta a través de la acción podrían quedar comprometidos; la actitud despierta, la conciencia, la vigilancia y toda la urgencia de atención al *hic et nunc* que tanto *Theravada* como la espiritualidad ignaciana nos inculcan tienden a ser sustituidos por un trance autohipnótico.

Hemos de ser por tanto muy cautos en relación con la función dominante que ha desempeñado tradicionalmente el término *contemplación* en el modo de determinar la definición misma de espiritualidad. Estoy seguro de que un cambio de paradigma serviría para redescubrir el significado auténtico de la espiritualidad. Esto es cierto al menos desde el momento en que tratamos de asegurar el encuentro y la interacción de las espiritualidades ignaciana y



*Theravada*. En efecto, en estas dos tradiciones, el punto focal de la espiritualidad es la negación de sí mismo, no la contemplación en cuanto tal, si bien ésta es un “ejercicio” útil y hasta necesario. (pp 310-315)

### **El yo sin egoísmo.**

La más retadora experiencia que puede darse hoy en un encuentro cristiano-budista es el descubrimiento de la función cardinal que juega la “negación de sí mismo” tanto en el *Theravada* como en la espiritualidad ignaciana. En efecto, el amor a sí mismo constituye tanto un obstáculo para la gnosis budista como un rechazo de la ágape cristiana.

Hoy priman la autoafirmación y la plenitud personal, seguramente como una comprensible reacción contra ciertas espiritualidades masoquistas del pasado, pero en todo caso no crean un clima favorable para discutir este tema. Pero lo cierto es que el itinerario espiritual de los fundadores del budismo y de los jesuitas muestra una sorprendente similitud en cuanto al modo en que llegaron al descubrimiento de esta verdad fundamental. Los dos eran guerreros nacidos en una noble familia; los dos fueron intensamente conscientes de un impulso que les llevaba a cambiar radicalmente el curso de sus vidas y a embarcarse en un camino de ascetismo excesivo que bordeaba la autotortura (*atta-kilamatha*). Sólo entonces llegaron a descubrir que la auténtica libertad se sitúa en el camino intermedio de la “autorrealización a través de la negación de sí mismo”.

Soy consciente de que esta perspectiva tiene que vindicar su propia validez frente a las críticas que le formulan tres sectores distintos: los teólogos liberales, los teólogos de la liberación y las teologías feministas.

La teología liberal occidental insiste en la “dignidad de la persona humana” a la vez que formula un discurso teológico sobre los derechos humanos, al menos en el caso de numerosos autores contemporáneos. De este modo se constituye la soberanía del individuo en base, centro y culmen de una sociedad justa. De ahí que en este esquema se acentúe la autorrealización más allá de lo debido. No es de extrañar que desde esa perspectiva se mire con recelo cualquier demanda de autoabnegación.

Ante esta postura es obligado formular dos observaciones. Primera, la idea del yo que se hace el teólogo liberal no parece capaz de resistir la devastadora crítica de los teólogos de la liberación latinoamericanos. Segunda, nosotros planteamos aquí toda esta cuestión desde la perspectiva del *otro* más que del yo, de los deberes más que de los derechos. Las Escrituras judías, por ejemplo, desde la perspectiva de la alianza, sitúan el problema en el esquema de las “obligaciones” para con los otros, especialmente los débiles. En el paradigma cultural índico, implícitamente aceptado por los budistas, la autoabnegación es un corolario de la tesis de que la orientación innata del yo hacia los *otros* en términos de una existencia anterior de obligaciones (*dharmah*), hace que resulte imposible la realización de la personalidad si no es mediante la contención del yo. También en el esquema ignaciano, la orientación hacia el otro forma parte de la definición misma del yo, de modo que su “realización” no es posible sino mediante un movimiento “excéntrico” hacia el más profundo centro del yo que, de hecho, se sitúa fuera del yo, es decir, en lo totalmente Otro.

En cuanto a los teólogos de la liberación, suscribo su sospecha de que esta doctrina de la “autoabnegación en pro de la autorrealización” podría desembocar en un estilo egocéntrico y antisocial de definir la espiritualidad. Nótese sin embargo que en el vasto proyecto de la liberación humana persona y sociedad se entrecruzan. Nuestro estudio consiste ahora en una mera aproximación a un solo aspecto del problema, sin que ello implique la negación de otras dimensiones del mismo. Por otra parte, el debate tricontinental entre los teólogos de la liberación ha confirmado que el análisis social no es de por sí adecuado en el contexto de las

luchas en pro de la liberación. El análisis introspectivo de la personalidad es la otra cara de la moneda del análisis de clase, como he defendido en el curso de este debate.

También estoy de acuerdo con las feministas en cuanto a declarar que merece ser condenada como deplorable e intolerable la manera malintencionada en que esta doctrina ha sido utilizada en el pasado para construir una Iglesia y una sociedad agresivas y dominadas por los varones sobre las tumbas de las personalidades femeninas. Pero en lugar de cuestionar la validez de la doctrina de la autoabnegación, como hacen algunas feministas, me inclino más bien a pedir que los varones empiecen a practicarla con el mismo celo con que antes la imponían a media humanidad. El abuso de una cosa buena no es razón suficiente para abandonarla.

Todo el que, bajo la guía de Ignacio, haya recorrido “el camino hacia el infierno del conocimiento de sí mismo” que es la primera semana de los Ejercicios, por decirlo con la enérgica expresión de Balthasar, no dudará en reconocer que el único enemigo de la persona es su propio *yo*. De ahí que la doctrina más bien común de que las demás criaturas pueden ser un estorbo para nuestro encuentro con Dios sea más bien una lectura errónea de lo que realmente ocurre en los rincones más ocultos de la psique humana. (Esa visión negativa de las criaturas se insinuaba en la “teoría instrumental de la creación”, de corte escolástico, que se deslizó subrepticamente en el Principio y Fundamento (*Ejercicios*, 23)) **(ESTO HAY QUE MATIZARLO)**. La única cosa que nos aleja de Dios es nuestro *yo*. Es el *yo*, como criatura del mismo *yo*, el que se resiste al Creador y utiliza las demás criaturas como instrumentos para la propia gratificación o para satisfacer su codicia. De hecho, utilizar las cosas “en tanto en cuanto” sirven para llegar a Dios es un pecaminoso ejercicio que nunca podrá desembocar en la experiencia de Dios **(DE NUEVO HAY QUE MATIZAR)**. El egoísmo en cualquiera de sus formas es un pecado contra los demás, aparte de que sólo sirve para destruirse a sí mismo. Por lo demás, los Ejercicios ignacianos, cuando se desvinculan de la teología escolástica, nos persuaden de que el amor se manifiesta en las obras de abnegación (*Ejercicios*, 231). El amor impulsa al *yo* aislado a morir para resucitar como un *yo* en relación. Este desarrollo del individuo hasta alcanzar la plenitud de la personalidad a través de la comunión implica el mensaje fundamental de Cristo; que la libertad de mi propio *yo* depende esencialmente de la de los *otros*, que en su condición de prójimos del Supremo Otro son a la vez receptores y agentes de esa libertad (Mt 25, 34-46).

Ésta es la razón de que Ignacio se empeñara en mantener, a pesar de todas las corrientes contrarias tanto dentro como fuera de la orden, que el verdadero índice de madurez espiritual no es la oración como tal, ni tan siquiera la oración contemplativa, sino la abnegación (cf. *Ejercicios*, 189). La abnegación ignaciana ha de entenderse ante todo como el esfuerzo y las pruebas que nuestra acción apostólica emprendida por obediencia y caridad llevan inevitablemente consigo y que nosotros aceptamos alegremente por amor de Dios y al prójimo. Por eso establece Ignacio como fin de los Ejercicios no la perfección en la oración sino liberar al *yo* de inclinaciones egoístas y buscar / hallar la voluntad de Dios (*Ejercicios*, 1), aunque en otros pasajes dice simplemente que el propósito de los Ejercicios es vencerse a sí mismo (*Ejercicios*, 21). No hay en esto contradicción alguna. Llamados por Dios a aceptar cualquier cometido que él quiera encomendarnos en la misión de Jesús sobre la tierra (la espiritualidad apostólica como obediencia radical) se nos pide además que lo sacrifiquemos todo incluso nuestro propio *yo*, para asegurar la consecución del fin apostólico (espiritualidad y pobreza radical). La esencia de la doctrina ignaciana es que la “constante autoabnegación” que acompaña a nuestro compromiso apostólico es precisamente lo que facilita la oración y confiere una dimensión mística a nuestra acción.

El concepto de la autoabnegación según Buda, por otra parte, es más ontológico que ascético y así lo entienden los theravadines, de modo que resulta más radical que subversión ignaciana.

Así parece a primera vista. La verdad liberadora alcanzada en virtud de la gnosis es que la persona humana carece de alma (*anatta*), es decir, que consiste en una serie de momentos psicofísicos fluctuantes, carentes de un sustrato inmortal. Según los budistas, no hay ni *yo* ni *me* ni *mío*, en contraste con el “Tú eres Esto” del Vedanta.

La negación budista del *yo*, acompañada de la insistencia en que el *yo* es el único refugio (*attadipa*) con que contamos en este océano de la existencia, ha dado pie a múltiples especulaciones entre los investigadores contemporáneos; algunos de ellos postulan la existencia de dos *yo*es, uno que hemos de negar y otro que hemos de cultivar. Por mi parte, me niego a reducir el misterio del *yo* a términos numéricos. Hemos de mantener esta paradoja: en mí existe un único *yo* que, “en realidad” (*paramatthato*) no existe.

Si alguien juzga nihilista esta doctrina, ¿no será porque ha asimilado la creencia helenística en un alma inmortal e incorruptible y porque no se mueve dentro de la antropología bíblica, que, por decirlo en términos suaves, no se aferra a semejante creencia? La imagen con la que Ignacio describe nuestra naturaleza caída, la del “alma encarcelada en este cuerpo corruptible” (*Ejercicios*, 47), proyecta una teoría que no es esencial para la espiritualidad cristiana. La negación absoluta de la presencia de una sustancia inmortal espiritual en los seres humanos que profesan los budistas es la más coherente de las aproximaciones extrabíblicas a la doctrina bíblica acerca de nuestra condición de criaturas, de nuestra terrenalidad, es decir, de una existencia de la que somos absolutamente deudores. ¿Qué somos nosotros, sino frágiles recipientes de barro? ¿Somos acaso algo más que lodo, sustentados como seres vivos por la infusión gratuita de un aliento divino sin el que retornaríamos al polvo del que vinimos?

Esta antropología, totalmente ausente en los *Ejercicios* ignacianos, emerge sin embargo claramente en la “cristología” de las semanas segunda y tercera. Por supuesto, se necesita una pizca de imaginación y creatividad para deducir la auténtica naturaleza de la persona humana a partir de lo que allí se revela acerca de la persona de Jesús. Aquí demuestra Ignacio haber *conocido* de verdad a Jesús por haberle *seguido*. (¿Es que sabe alguien de otro modo de llegar a conocerle?) Se trata del Jesús de la teología positiva, no del de la escolástica.

La imagen ignaciana de Jesús adquiere aún mayor nitidez con ayuda de una “cristología del Espíritu” que se situaría en la órbita de los Padres más que en la de la escolástica. En esa cristología aparece Jesús vacío de sí mismo. Al tomar nuestra forma humana se convierte, a semejanza nuestra, en un débil recipiente de barro que si no se rompe es gracias al aliento vitalizante de amor de nuestro Padre maternal, el Espíritu. Jesús es el portador de ese Espíritu, el *pneumatóforo*, lo que nosotros nos hemos negado a ser a causa del pecado. Al igual que nosotros, tampoco él tuvo un *yo*, un *atta* propio, por así decirlo, sino el de Dios.

Según la versión aceptada de la “cristología del Espíritu”, Jesús es “pura obediencia” y “perfecta disponibilidad”, un perpetuo “sí a la existencia pura y sencilla” (Kasper), hasta el punto de que, en su condición de vaso de barro portador del Espíritu, fue destinado a romperse sobre la cruz del fracaso y a desmenuzarse hasta dar salida a las aguas salvíficas del Espíritu derramadas sobre todo el mundo. Jesús es el acto “excéntrico” de Dios a la búsqueda del centro de Dios fuera del círculo divino, en el otro humano: *propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis*.

Este Jesús que está dispuesto a revelarse a cuantos estén preparados para seguirle conforme al “tercer grado de humildad” (*Ejercicios*, 167) en el *suññata* (*kenosis*) de la cruz es el mismo que otorga el Espíritu, el auténtico *Yo* que impide que sucumbamos irreversiblemente a la tendencia de nuestra naturaleza mortal al polvo; este mismo Jesús inspira sobre nosotros el nombre en virtud del cual todos y cada uno somos graciosamente sustentados en nuestra frágil identidad. Reconocer que el propio *yo* carece de existencia real excepto en relación con el Otro es la sabiduría que nos viene de la cruz, gnosis brotada de ágape. (pp 315-321)

**18. Los votos como ingredientes de un auténtico humanismo.** Ensayo autobiográfico sobre los votos religiosos,

### **Lectura cristiana de lo humano**

*Cristo y lo humano: un talante teológico*

Cuando nos vemos atrapados en un *maremagnum* de confusión política e ideológica..., la estrategia más segura es sumergirse en las corrientes humanistas que nunca faltan, independientemente de cuál sea su fuente inmediata, pues podemos estar seguros de que siempre nos llevarán en dirección acertada. Es la estrategia que nos enseña la *Gaudium et spes*, un documento en el que el Concilio Vaticano II no se conformó con el antiguo hábito eclesiástico de recurrir a “derecho natural” y a la “razón” como únicos medios para salvar la ética social del diluvio de las malinterpretaciones ideológicas; el Concilio (GP I, 1-3) parece haber atemperado sus maniobras estoicas del pasado acudiendo deliberadamente al humanismo contemporáneo en busca de cauces por los que la Iglesia podría contactar con la presencia redentora (es decir, humanizadora) de Dios en un mundo marcado por el pecado estructural.

Haríamos bien en seguir esta orientación del Concilio en nuestros esfuerzos por dar expresión no sólo al misterio de Dios sino también al misterio del varón y la mujer. Más nos valdría abandonar nuestra adicción a las definiciones filosóficas de lo divino y recurrir en su lugar a la praxis más sana de profundizar en lo humano para salir al encuentro de lo divino. De este modo frenaríamos nuestras ansias de poseer un conocimiento divino, que fue la raíz de la caída (Gn 3, 5-6). Ese afán, como podemos ver en las secuelas de Calcedonia, condujo con demasiada facilidad a la eliminación política de personas, a las intrigas eclesiásticas, a la deposición de algunos pastores de sus sedes y a otras acciones inhumanas en nombre de una verdad racionalmente definida acerca de la naturaleza íntima de Dios.

Si lo que nos importa es una definición, ¿qué nos impide empezar nuestra búsqueda por la propia definición humanística que nos da Yahvé de sí mismo como el Libertador que se atreve a entrar abiertamente en conflicto con los amos de esclavos de este mundo, exigiéndoles la liberación de sus esclavos para que sirvan sólo a Yahvé y de este modo lleguen a ser una familia de seres humanos libres (Ex 20, 2; Lv 26, 12-13 etc.)?

Adán, el hombre-polvo que vive en nosotros, quiere trepar hasta las alturas celestes para robar la forma de Dios en el conocimiento y el poder, pero este esfuerzo sólo le sirve para ser arrojado a las profundidades de la desnudez y la concupiscencia, revestido de la forma de la serpiente (Gn 3). Pero según cantaban los primeros cristianos (Flp 2, 6-11), el Cristo para el que hemos sido bautizados no se aferró a la forma de Dios, pues ya la poseía, sino que se dejó hundir, verdaderamente *enamorado* de nuestra humanidad, hasta hacerse semejante a nosotros “en apariencia” (*homoiomatí*) y en la “estructura” psicofísica (*schematí*), aceptando la más baja condición social, concretamente la de esclavo, tanto en su vida (v.7) como en su muerte (v. 8). Y de este modo pudo ser exaltado en su humanidad como Amo y Señor en solidaridad con todos cuantos han sido esclavizados por la inhumanidad de los Adanes ambiciosos, inspirados por la serpiente y hambrientos de poder.

No es sólo en nuestra definición de Dios donde nos dejamos arrastrar por la pendiente antihumanista; eso mismo nos ocurre también cuando intentamos definir al ser humano como “animal racional”. A esta definición subyace la ecuación “bestia + razón = persona humana”, que se refiere únicamente a la bestia hominizada (es decir, Adán como cosmos irredento) que vive todavía conforme a la ley de la jungla, la ley de la “supervivencia de los mejor dotados”, aparte de que la razón, dejada a su libre arbitrio, resulta ser muchas veces el componente más

engañoso de nuestro ser, capaz de justificar cuanto desea la bestia que hay en nosotros y de entregarse a crear ideologías deshumanizantes.

Pero la evolución de la bestia hominizada hasta elevarse a la condición de ángel humanizado - "ángel" significa literalmente "mensajero" de carne y hueso que anuncia la liberación inminente- es la transformación que prelude la nueva tierra y los nuevos cielos. La *hominización* del cosmos es un proceso que ha poblado la tierra de "animales racionales", es decir, bestias hominizadas (Adanes); si se queda ahí, como un proceso inacabado, pierde toda su capacidad redentora al no desembocar en la *humanización*, es decir, en un avance progresivo hacia la plena humanidad.

Por humanismo entendemos la decisión libre y consciente de "asumir" como propio ese proceso. Obviamente, un movimiento o una organización no merecen llamarse humanistas simplemente por el hecho de que sus adeptos decidan llamarla así. Por eso es preciso que iniciemos nuestra indagación declarando, sin pretensiones de formular una definición, lo que es humanismo. Sugiero que humanismo puede entenderse como un *ethos* psicosocial difuso que nos inclina a desarrollar una agitación personal y comunitaria en pro de lo humano y su reafirmación incesante. También podemos entender lo humano como el abismo interior que hemos de sondear tanto en las profundidades de nuestro propio ser personal como en el horizonte último de nuestros esfuerzos en el campo social. En este marco, el humanismo nos orienta hacia nuestro Futuro absoluto (la Liberación total), capaz de llevarnos desde una primera etapa puramente "hominal" hasta la plena floración de un cosmos "humanizado", es decir, el nacimiento del varón / mujer cósmico.

Puesto que lo "humano" es nuestro centro inmanente que se sitúa trascendientemente *fuera* de nuestro círculo "hominal", nuestro avance hacia ese centro constituye un movimiento "excéntrico". Dios-en-Jesús, que nos ama con un corazón humano y constituye nuestro Centro, es igualmente excéntrico en cuanto que también este Dios situado fuera del círculo divino (Flp 2, 6-11). Se abraza oficialmente el cristianismo cuando se profesa que Jesús es la excentricidad de Dios y que en Jesús nos humanizamos todos al hacernos también nosotros excéntricos concretamente al esforzarnos por hacer que sea Dios nuestro centro humano.

Dicho en otras palabras, un cristiano es alguien que cree que en Jesús se concentra todo el plan de Dios, un propósito que coincide con nuestro ascenso hacia Dios. Jesús es el núcleo de lo humano que, no sin nuestros esfuerzos por continuar su lucha a favor de la plenitud y la libertad, va creciendo siempre hacia el "pleroma de lo humano" o, dicho en términos técnicos, *la plenitud de Cristo*. Pero dado que todo Jesús es Cristo, aunque no todo Cristo es Jesús, de ahí se sigue que proclamar que "Jesús es Cristo" es demostrar, de palabra y obra, que siguiendo al hombre Jesús en su excentricidad nos convertimos, en él y con él, en epifanía de la humanidad plena. En consecuencia, avanzar hacia lo humano, como nos enseñó el gran humanista jesuita Teilhard de Chardin, equivale a ejercer nuestra función obligatoria en la cristogénesis. (pp 324-327)

#### *Los tres votos humanistas: un descubrimiento personal.*

Una vez que hayamos desarrollado el gusto del sabor humanista que entraña el seguimiento de Cristo y del sabor cristológico del humanismo, terminaremos por preguntarnos por qué algunos varones y mujeres que han hecho voto de seguir a Jesús en la pobreza evangélica, en la obediencia y en la castidad son muchas veces enemigos reconocidos de lo humano.

Muy al principio de mi vida de jesuita sentí el temor de que los votos de la vida religiosa se convirtieran para mí en agentes de deshumanización. Temía que aquellos primeros años de formación resultaran ser un engaño. No merecía la pena vivir los votos, me decía a mí mismo, si no servían para fomentar en mí lo humano. Y al parecer no podían superar la prueba

humanista, pues no me hacían capaz de transformar la bestia hominizada que era yo en un heraldo humano de liberación.

Después de un largo periodo de duda y búsqueda, después de pedir ayuda a algunos consejeros jesuitas (que resultaron ser más jansenistas que jesuitas), recordé la sugerencia de Fr. Luigi de Mattia en el sentido de que era mejor suspender durante un tiempo mi preocupación por los votos y centrar mi atención en algunos acontecimientos o tendencias que se manifestaban en mi vida y que hacían las veces de contraste, es decir, que hacían aflorar lo humano no sólo en mí mismo, sino en todos cuantos se relacionaban conmigo.

Fue un gran experimento que además tuvo éxito. Con agradable sorpresa pude comprobar que se daban en mí, y presumiblemente en otras muchas personas, tres impulsos que fácilmente podían ser caracterizados como los tres votos humanistas: una búsqueda intensa de la belleza, frecuentes explosiones de humor y una sed insaciable de intimidad. Aunque estas tendencias eran otras tantas fuerzas inmanentes que recreaban mi espíritu desde dentro de mí mismo, descubrí que cada una de ellas era además una respuesta al poder de seducción de una fuente trascendente completamente distinta de mi propio ser.

Este descubrimiento hizo que sintiera aún con mayor fuerza la necesidad de indagar el papel de los tres votos religiosos que tenía que pronunciar como condición para ser aceptado en la vida religiosa. Parecía, en efecto, que mi pasión refrenada por el placer estético estaba en conflicto abierto con el voto de pobreza; mi sentido del humor tendía a ridiculizar la posibilidad de que otros seres humanos pretendieran exigirme una obediencia que sólo a Dios se debe, y mi éxito en la “amistad particular” ya desde mi primera juventud parecía una burla de las exigencias básicas del voto de castidad.

Al final de un largo túnel de conflictos y represiones vividos con férrea determinación y temerario aventurerismo, que a veces no parecían merecer los nombres de *fe* o *esperanza*, aunque hoy no dudaría en dárselos, terminé por salir a flote con una visión más clara de lo que siempre había sentido en las zonas sublimadas de mi ser como la más profunda implicación de los tres votos religiosos:

+ que era el espíritu de pobreza evangélica el que me había hecho buscar nada menos que aquello que resultaba más deseable para todo mi ser: una “belleza siempre antigua y siempre nueva”;

+ que era mi sentido del humor el que convertía la obediencia (en contra de las pesimistas predicciones de mi maestro de novicios) en una celebración de la Palabra de Dios que me era dirigida personalmente;

+ y que la intimidad humana, contra la que se me previno como si se tratara de la más directa violación de la castidad era de hecho una garantía de la madurez afectiva que se suponía que debería producir en mí aquel voto.

De este modo, los tres votos, no tal como me los explicaron en los años cincuenta, sino al combinarse con las tres experiencias humanizadoras de mi vida, resultaron ser para mí (insisto, *para mí*) los tres pilares del auténtico humanismo o, al menos, de *mi* humanismo. ¿Servirá esto mismo para otros? Pregunto. (pp 327-329)

### *Primero, la belleza.*

Nuestro sentido de la belleza no es otra cosa que la capacidad que tenemos de contemplar cómo bajo nuestra existencia fragmentada se afirma la totalidad invisible, gustar la bienaventuranza de la emancipación final ya en los gozos pasajeros que se van posando en nuestra memoria, captar toda la gloria intangible de los tiempos finales en cada paso que avanzamos hacia esa luz, descubrir y venerar cada uno de los incontables iconos de Dios (Gn 2, 27) hechos del polvo de la tierra y de un aliento divino (Gn 2, 7) y velar celosamente para que ninguno de ellos sufra cualquier tipo de profanación. Y por encima de todo, complacernos

en la gloria de la imagen de nuestro Hacedor que todos y cada uno de nosotros, los seres humanos, descubrimos en el proceso mismo de hacernos con-creadores con él de la realización última, nuestro futuro verdaderamente humano, la nueva creación.

Si se me permite reformular el clásico ideal ignaciano a la luz de la cumbre de la contemplación que se propone en los *Ejercicios espirituales*, “buscar la Belleza en todas las cosas y todas las cosas en la Belleza” es una de las tres experiencias básicas del humanismo. Esto significa que el punto de partida de un humanista ha de ser la Belleza, no la Bestia. María de Magdala fue capaz de reconocer la fealdad que llevaba sobre sí y de deshacerse de ella mediante el llanto copioso una vez que tuvo su primer e irresistible atisbo de la belleza exquisita que poseía el Hombre Jesús. A partir de ahí se convirtió en un ejemplo aleccionador para nuestra educación en la estética del Reino. “Ha hecho algo hermoso conmigo”, dice Jesús (Mc 14, 6). El Evangelio, que es el milagro del hermanamiento de Dios con los hombres, no podrá ser narrado en parte alguna del mundo sin mencionar este acontecimiento, como predijo el mismo Jesús (Mc 14, 9): hasta este punto se ha hecho normativa aquella experiencia para todas las generaciones.

En contraste, cuantos se inclinan a iniciar su andadura espiritual por la eliminación de la fealdad en lugar de discernirla a la luz de la belleza, suelen caer en una u otra de dos pendientes antihumanistas, la indiferencia estoica o el mesianismo patológico, dos posturas incapaces de llevar a cabo el cambio revolucionario que promete el humanismo.

Me ocuparé en primer lugar del estoicismo, una postura que ha infestado numerosas corrientes espirituales. Los estoicos inician su andadura espiritual por un encuentro con lo feo, y de ahí que busquen el ámbito de la Belleza en la placidez solitaria de su personalidad individual y traten de apoyarse en la “razón” (¿o la “ley natural”?) para justificar su autocomplacencia pasiva. Practican una forma degenerada de gnosticismo. Se evaden de la realidad presente, que es el auténtico santuario en el que reside la Belleza, fieles a su pretensión de contemplarla en la que suponen ser su forma “pura”, que es evidentemente una abstracción.

Términos como *indiferencia* o *apatheia*, que denotan la libertad y la ecuanimidad interiores, son interpretados negativamente y, por descontento, erróneamente como una negativa a dejarse contaminar por la miseria de la realidad social contemporánea, mientras que en un contexto humanista denotarían nuestra predisposición estética a desear primero y a descubrir después la belleza que late en medio de la fealdad. Cuando Dios, objeto supremo de deleite, es reconocido como fuente de nuestro disfrute del mundo, todo lo demás ocupa el lugar que le corresponde en relación con esa fuente (*Ejercicios*, 23). No es esto lo que entienden los estoicos por indiferencia. Lo que realmente les preocupa es mantenerse inmunes a todo contagio de la fealdad.

“¿Por qué perder el tiempo tejiendo una gigantesca pieza de cuero para cubrir el sendero espinoso que lleva a la libertad?”, parecen argüir. “¡Que cada cual se proteja los pies con un par de zapatos de cuero y camine seguro sobre las espinas!” No suprimen el mal, sino que se limitan a aislarse de él, cada cual por su lado. Por el contrario, los humanistas que han experimentado el gusto anticipado de la libertad, para los que la belleza es la *forma a priori* incluso en su percepción de lo feo, preferirán ir clareando ante sí el suelo según caminan, conscientes de que los hermanos y hermanas más débiles les seguirán pronto o tarde.

Invirtiendo la metáfora, el estoico se comporta como el monitor tropical, el gran reptil anfibio que se hincha con su propia respiración para volverse insensible al dolor que le causan con palos y piedras sus enemigos “humanos”. Supongo que es posible disciplinarse hasta adquirir este tipo de “indiferencia estoica” frente a la fealdad únicamente en la medida en que no nos hayamos arriesgado a gustar la amargura de lo feo. Pero si se trata de eludir el riesgo de lo feo, habremos de procurar no gustar la belleza que se esconde en el vivir de cada día. ¿Se puede combatir la inmundicia sin haber disfrutado antes de la limpieza?

El principio que tratamos de sentar a partir de estas reflexiones es muy sencillo: el placer estético no embota nuestros sentidos interiores, sino que los afina y les ayuda a captar mejor la fealdad que se oculta incluso tras las cosas bellas. Sólo son capaces de controlar la espantosa realidad del pecado, la opresión y la injusticia aquéllos cuyas mentes y corazones han saboreado de algún modo el gusto exquisito de la Belleza. De hecho, reconocer y saborear lo bello tiende a hacernos no sólo sensibles, sino *supersensibles* a la fealdad. Éste es precisamente el riesgo que tratan de eludir los estoicos al adormecer sus sentidos lo mismo ante la inmundicia que ante la limpieza, una actitud a la que dan erróneamente el nombre de *indiferencia*. (pp 329-332)

### *El humor como celebración de la belleza.*

La visión más repulsiva que jamás han contemplado mis ojos han sido las aguas teñidas de rojo de nuestros ríos sobre las que flotaban boca arriba los en otro tiempo hermosos cuerpos de muchachos y muchachas clamando al cielo venganza. Pero aún más repugnante me resultó la estoica indiferencia de religiosos y religiosas que se desentendían de esa demostración de pecado con el pretexto de que no habían sido llamados (se supone por Dios) a meterse en política. También resultaba repugnante el mesianismo patológico de los llamados luchadores de la libertad cingaleses, que, en su celo por eliminar el monstruo horrendo del terrorismo de Estado y en su justificable determinación de restituir su integridad humana a la enferma crónica que es nuestra sociedad, recurrían a los procedimientos más repugnantes de los que puedan ser capaces las bestias hominizadas: la liquidación de los más nobles de entre los seres humanos y la destrucción de las estructuras que en nuestra sociedad sirven para sustentar la vida.

No quisiera minusvalorar la valentía con la que lucharon contra la Bestia para arrebatarle de sus garras la Belleza. Pero el ataque que dirigieron contra la Bestia fue a su vez tan bestial que terminó por sucumbir a la misma bestialidad que trataba de eliminar. Se volvieron temerarios, despiadados e implacables hasta la locura. Lo único que consiguieron fue que el demonio del terrorismo de Estado se hiciera cada vez más fuerte. Los militantes tamiles del norte, en el momento de escribir estos párrafos, no han logrado aún superar del todo esta misma rutina del aislamiento.

Hemos de reconocer primero, que la sensibilidad hacia lo que es amable es a la vez sensibilidad hacia lo que no lo es. De ahí nuestro impulso estético corra el riesgo de reforzar nuestra natural repugnancia hacia lo que nos resulta ingrato y de generar rencor y amargura, a menos que procuremos atemperar nuestro sentimiento de la belleza con nuestro sentido del humor.

La primera cualidad del auténtico revolucionario ha de ser como corresponde a un verdadero humanista, la de reírse de lo feo que advierte en sí mismo. Ni Hitler ni Stalin eran capaces de reírse de sí mismos, sino que se tomaban tan en serio que terminaron por poner poco a poco su propio *yo* en el lugar de la causa que idolizaban, el superhombre o la sociedad comunista, pero ¡con qué costos para la humanidad! El colapso del experimento socialista en Europa oriental es el veredicto monumental que la historia ha hecho recaer sobre un mesianismo patológico. Es la tragedia de un programa revolucionario que no dejó un margen para la comedia. Los verdaderos luchadores de la libertad no son unos megalomnías que sacrifican los derechos básicos de las masas en el altar de una supuesta revolución.

Toda sociedad organizada, civil o eclesiástica, que prescinde de bufones y caricaturistas ha eliminado de ese modo un medio eficaz de promover el humanismo profético, es decir, el humor que pone al descubierto la desnudez de la Bestia hominizada que se sienta en el trono de una Belleza invisible.



El humor es belleza dueña de sí misma que por ello destaca el ridículo de los elementos risibles que hay en la fealdad. Se dan muchos casos en los que podemos reírnos a carcajadas de la existencia de la fealdad. En efecto, cuando dejamos que la luz de los últimos tiempos deje al descubierto cuanto hay de ridículo en las locuras y flaquezas de la humanidad, es que ya estamos preparados para compartir la risa de Dios sobre los malvados de nuestra nación (Sal 59, 8). Como dice el salmista (Sal 2, 4), Dios está “entronizado en los cielos” y se ríe de las naciones opresoras antes de hundirlas en la ruina. Un signo claro de la venida del Reino, como nos dice Jesús claramente en la tercera bienaventuranza (Lc 6, 21), es la risa que secará nuestras lágrimas. El salmo 126 nos enseña que hasta la más pequeña experiencia de la intervención liberadora de Dios en beneficio de los que se atreven a soñar puede llevar la risa a sus labios y los cánticos a sus lenguas (vv. 1-2).

El humor verdadero, por consiguiente, es una celebración de la Belleza, un prelude de la resurrección de Jesús que, después de todo, es la risa de Dios frente a la muerte y sus feos agentes. Los activistas auténticos, los genuinos celosos de la belleza suprema, los verdaderos humanistas, se conocen por su disposición a exultar en medio de la lucha. Lo que convirtió a la revolución nicaragüense en un fenómeno singular fue que el pueblo se sintió capaz de festejar y reír unido su andadura a través de la reconstrucción posrevolucionaria de su nación frente a unos opresores diabólicos. Fue algo absolutamente inaudito en las anteriores “revoluciones”.

Esta es la razón de que la liturgia constituya un rasgo tan esencial del activismo cristiano. Es el mesianismo patológico el que resulta incapaz de distinguir entre un rito vacío, que no ha nacido de unas luchas liberadoras, y una auténtica liturgia, que viene a ser una celebración eclesial del misterio pascual en el que nos sume nuestra pasión por lo humano. Lo propio del mesianismo patológico es su incapacidad para la celebración. La teología *minjung* coreana, que es la primera articulación de una teología de la liberación verdaderamente asiática, nos enseña hasta qué punto son decisivos el humor y la celebración en las luchas vitales de los *minjung* (las masas). Prácticamente en todas las religiones cósmicas, la función profética se ejerce a través de danzas de máscaras.

Por otra parte, el cinismo y el sarcasmo que suelen pasar por humor no son en realidad sino sus caricaturas, es decir, sus desviaciones antiestéticas. Son humor sin belleza. Cuando Abraham y Sara se echaron a reír (Gn 17, 17; 18, 12), aquello no fue humor, sino cinismo, pues no fueron capaces de contemplar su prevista paternidad a la luz de Dios, en una perspectiva de futuro. En efecto, el humor genuino hunde sus raíces en la virtud (teológica) de la esperanza. Por eso toda risa que no esté en la línea del Reino se vuelve llanto (Lc 6, 25) y ha de evitarse (Sant 4, 9).

Estoy convencido de que el doble acto de desear la hermosura y discernir la dimensión cómica que hay en todas las cosas que nos rodean es, por decirlo así, una experiencia escatológica indivisible. Por eso, cuando oigo a alguien citar el dicho de Dostoiévsky de que sólo la Belleza es indispensable para la supervivencia de la humanidad, me apresuro a añadir: “Pero no sin humor”. (pp 332-335)

#### *La amistad sacramento de lo humano.*

Nuestro sentido de la belleza viene a ser un acto de fe en futuro glorioso que se anticipa aquí y ahora en las luchas contra la fealdad. Nuestro sentido del humor es un acto de esperanza que nos induce a celebrar la certeza de nuestra victoria en medio de falsas arrancadas, retrocesos y fracasos. Pero el amor es lo más grande de las tres, como insiste san Pablo (1 Cor 13, 13). Sin amor no hay música, sólo ruido (1 Cor 13, 1). El amor es el que nos embellece con cualidades verdaderamente humanas (1 Cor 13, 4-7).

¿Puede perdurar la fe y mantenerse la esperanza sin el amor como cimiento? Esta Belleza “siempre antigua y siempre nueva” que desenmascara la fealdad y nos hace sonreír con esperanza es a la vez ese mismo Amor con el que nos amamos los unos a los otros, es decir, el Dios al que podemos conocer únicamente por la vía del amor humano (1 Jn 4, 7-8). Este amor, por tanto, no puede reducirse a mera filantropía ni evaporarse en forma de una sublimación platónica, sino que ha de hundir sus raíces en lo particular y lo concreto; ha de contextualizarse en la intimidad interpersonal. Empieza necesariamente por uno antes de extenderse a muchos, como la amistad que entabla Dios con Abraham. El amor sabe cómo multiplicarse sin dividirse.

La amistad, que no puede ser sino particular, es la más tangible prueba del humanismo, la presencia visible más espléndida de lo humano, porque es con mucho el más catártico de los encuentros con la trascendencia, en cuanto que supone una amenaza para el propio *ego* al destruir sus aislamientos y al hacerlo caer de las confortables alturas de la ignorancia y la inconsciencia al terreno sembrado de peligros del desarrollo afectivo.

La amistad, si se me permite usar términos tomados de la teología mística, en un “amor infuso”, por decirlo así, que nos otorga el valor de consentir de buena gana en la disolución de nuestro *ego* en virtud de la irrupción del otro en el arsenal frenéticamente fortificado de nuestro castillo interior. Una vez que caen rotas nuestras defensas y estamos totalmente desarmados en virtud del amor recibido y del amor dado, aparecemos crucificados y resucitados, en un espíritu de apertura autotranscendente a ese Otro que sale a nuestro encuentro en todos los demás.

En efecto, lo que la amistad realiza en nosotros es exponer todas las fealdades que acumulamos a las llamas purificadoras de algo que ya hemos reconocido como hermoso. La agonía de esta catarsis se convierte en un éxtasis de intimidad únicamente en la medida en que el humor entra como componente de este proceso. La debilidad mañosamente ocultada desde mi infancia, las feas manchas y cicatrices resultantes de mis escaramuzas subconscientes con la realidad y los montones de desperdicios sin barrer, vistos ahora por primera vez desde los ojos del otro, pueden ciertamente constituir un golpe devastador y absolutamente humillante para la imagen que me he forjado de mí mismo. Por eso es muy difícil que de ahí resulte una experiencia integradora y saludable, a menos que estén presentes al mismo tiempo la risa y la celebración para impedir que tal humillación degenera en una autocompasión agresiva.

Nuestra búsqueda de la intimidad es, incontestablemente, un azaroso viaje de descubrimiento, pero contamos con que al final está la perla de gran valor que justifica el riesgo: la belleza casta y el humor puro.

No es de extrañar que algunos maestros medievales de la vida espiritual insistieran en el papel indispensable que juega la amistad en la vida espiritual. Abelardo y Eloísa, Francisco y Clara, Beatriz y Dante, los dos monjes Bernardo y Malaquías, y otros muchos después de ellos fueron testigos de esta saludable tradición. También Buda creía en la necesidad de un “bello amigo” (*kalyana mitra*) para todo el que aspire al progreso espiritual.

Todos aquellos hombres y mujeres fueron grandes humanistas. Jesús llegó más lejos que todos ellos al identificar prácticamente todo el proceso de la redención como una forma de amistad, la que establece Dios con nosotros en Jesús, que está llamada a difundirse a modo de un contagio a través de la amistad que nos une a unos con otros (Jn 15, 9-17). Y en este caso, es obvio que por amistad ha de entenderse *intimidad*, es decir, una apertura de uno mismo (Jn 15, 15), y apertura de uno mismo es igual que exposición de uno mismo, que es otra manera de designar un desarme, la condición absoluta para que reine la paz. (pp 335-337)

### **Una lectura humanista de los votos religiosos.**

### *Algunos presupuestos teológicos.*

El paso siguiente que me propongo dar consistirá en desarrollar la coincidencia entre los tres ingredientes del humanismo que acabo de explicar y los tres votos religiosos. La explicación que ofrezco en este capítulo presupone la teología de la vida religiosa, de la que ya he ofrecido un esbozo en el capítulo 16 (pp 285-301). Para que mis reflexiones resulten más inteligibles, resumiré ahora los ingredientes más importantes de aquella argumentación.

En aquel capítulo expuse que la obediencia y la pobreza no pudieron ser en su origen dos “consejos de perfección”, sino simplemente dos aspectos de un mismo compromiso bautismal básico. Mediante la obediencia evangélica proclamamos de palabra y de obra que Yahvé (el Dios de Moisés, el Dios de Jesús, el Dios universalmente conocido a través de la creación y la conciencia) es el único Soberano que gobierna nuestra vida. Mediante la pobreza evangélica afirmamos de palabra y de obra que no estamos dispuestos a que cualquier otro dios (el capital / Mammón, es Estado civil o la Iglesia; el yo individual o colectivo; dogmas, ritos o leyes, el idioma o la raza; el color, el credo o la clase; en una palabra, cualquier criatura de origen humano o divino) sustituya a Yahvé como Ley suprema de nuestra vida. Lo primero es una declaración positiva, mientras que lo segundo es la formulación negativa de una y la misma fe proclamada en la liturgia y en la vida: “No tenemos otro soberano que Yahvé”.

Pobreza y obediencia, como quedó demostrado en aquel capítulo, son algo más que dos votos previstos para que unos pocos busquen a través de ellos la perfección. Más bien entrañan el compromiso profético y kerigmático del cuerpo de Cristo en su totalidad, que es la Iglesia. Mediante ellos proclamamos y anticipamos el Reino de Yahvé como un reino de amor y libertad basado en la justicia y la igualdad, convencidos como estamos de que todos los dioses aparte de Yahvé han sido hechos y son manejados por los ricos y los poderosos que se apoyan en el trabajo esclavo, mientras que en el centro de nuestro mundo reaparece lo humano únicamente cuando Yahvé, que es amor y justicia, queda allí instalado como único soberano. Ésta es la Buena Noticia del Reino de Dios, por el que murió Jesús y para el que vive la Iglesia.

También señalé allí que la Biblia despliega la Palabra de Dios frente al trasfondo de los imperios esclavistas como Egipto, Babilonia, Asiria y más tarde Grecia y Roma. Su ignorancia de Yahvé su consecuente idolatría explican que oprimieran a lo más débiles. A pesar de aquellos ejemplos de deshumanización, también el pueblo elegido renunció a su alianza exclusiva con Yahvé cuando adoptó el modelo socioeconómico de aquellas mismas naciones “desarrolladas” y se convirtió, a semejanza de ellas, en una sociedad piramidalmente estructurada, con lo que se atrajo la ira de los profetas y la maldición de los pobres de Dios.

Lamentablemente, también la Iglesia ha adoptado a partir de la sociedad secular idolátrica en que vive un modelo feudal e imperial de “hierarcología” (el término es de Congar) y la mentalidad que lo acompaña. A pesar de que el concilio Vaticano II impulsó a la Iglesia a admitir una eclesiología basada en la comunión, el enfoque canónico de la autoridad episcopal, incluida la del papa, no ha logrado liberarse de aquel marco feudal. No es posible llevar a cabo una renovación mientras la “pobreza” y la “obediencia” característica del seguimiento de Jesús no abandonen la letra muerta de los documentos eclesiásticos para convertirse en el núcleo capaz de impulsar con sus latidos la vida de la Iglesia. Hasta que llegue ese momento, la Iglesia será un contrasigno de su propia proclamación bautismal: “No tenemos otro soberano que Yahvé”.

Por otra parte, la postura tradicional que cuenta con que unos pocos varones y unas pocas mujeres (los llamados “religiosos” y “religiosas”) practicarán vicariamente el doble voto bautismal que está llamada a pronunciar toda la Iglesia impide a ésta llegar a ser aquello a lo que ha sido llamada: una “sociedad contrastante” mediante la cual quiere el Dios de Jesús desafiar a los Egiptos y Babilonias de nuestro tiempo y revelar a todas las naciones el proyecto

divino de crear una comunidad verdaderamente humana de pueblos. ¿Qué habremos de hacer con la sal que se ha vuelto insípida?

En las reflexiones siguientes que se centran más bien en la dimensión personal de la vocación cristiana, no se prescinde sin embargo de las implicaciones sociopolíticas de los dos votos testimoniales (obediencia y pobreza). También presupongo en este capítulo otra sugerencia que ya formulé en el capítulo 16 y que traté de confirmar con ejemplos tomados de la historia de la vida religiosa, concretamente que el celibato pierde su fuerza profética y se convierte en un contrasigno del Reino en el momento en que deja de ser practicado en el contexto de los dos votos kerigmáticos.

Sobre el trasfondo de estos presupuestos, trataré de reflexionar acerca del contenido humanista de los tres votos religiosos. (pp 337-339)

*Lo pequeño es bello: la pobreza evangélica como experiencia estética.*

Los Ejercicios ignacianos me animan a ser un activista siempre comprometido en el servicio de los más pequeños entre las hermanas y los hermanos de Jesús, pero no sin el gozo estético de Dios en todas las cosas y de todas las cosas en Dios. Este ideal de un perpetuo exultar por la creación de Dios en medio del trabajo ha sido descrito como una “contemplación en la acción”. La palabra clave que sugiere este ideal en el vocabulario ignaciano es “consolación” más bien que “contemplación”; el significado genuino de aquel término no me fue revelado hasta que empecé a satisfacer mi derecho, otorgado por Dios, a saborear la creación de Dios en medio de mi actividad. Pronto me enseñó la experiencia que esa “consolación” no se produce automáticamente. Se trata más bien de un talante espiritual que coincide con la actitud que Ignacio describe como “indiferencia”, es decir, “la libertad interior que es fruto de la pobreza evangélica”. Trataré de describirla a la luz de mi propia experiencia.

Para alcanzar una experiencia estética de Dios en todas las cosas y de todas las cosas en Dios ha de cumplirse dos requisitos previos. El primero es la anulación de cualquier apego a cosa alguna, y el segundo, un distanciamiento crítico respecto a cuanto hay sobre la tierra. Estos dos requisitos previos constituyen un modo de ser que nadie posee por naturaleza, sino que ha de ser adquirido y fomentado hasta que se convierte en una actitud permanente del corazón. En este arduo proceso, que consiste en crecer en la sensibilidad estética, consiste la práctica de la pobreza evangélica.

Al hacer voto de pobreza religiosa, tomo sobre mí la responsabilidad de liberarme del apego a las criaturas y de la dependencia obsesiva de ellas. En efecto, esa dependencia embotaría mi sensibilidad estética y me convertiría en un cierto tipo de “alcohólico”, incapaz de renunciar a mi pócima precisamente porque me intoxico con ella. La adicción me impide distinguir el éxtasis de la embriaguez. El exceso mata el gusto y la persona. La abeja que, arrastrada por la glotonería, se hunde en la miel hace que su fuente de alimento se convierta en una droga letal. Para disfrutar de su alimento sin ahogarse en él, la abeja debe renunciar a libar cualquier exceso, contenta con tomar justamente lo necesario, *tantum quantum* (sentido de la proporción; *Ejercicios*, 23).

Pobreza evangélica es el nombre que podemos dar a la satisfacción no compulsiva de todos mis sentidos, interiores y exteriores, con la maravilla que es toda la creación de Dios.

La intensidad estética que nos garantiza la pobreza religiosa, por consiguiente, está en proporción inversa al empeño por desarrollar mis capacidades adquisitivas de los bienes de esta tierra. Lo pequeño es bello, lo excesivo es feo. Y esto es aún más cierto de los bienes espirituales que también ambiciono almacenar, supuestamente para disponer de ellos en el campo del apostolado, pero subconscientemente para enriquecerme con el saber que genera poder. Ignacio nos hace una advertencia muy oportuna: no es el excesivo saber, sino sólo el gusto interior de las cosas lo que sacia nuestros sentidos espirituales. (*Ejercicios*, 2). Partiendo

de esta advertencia, Ignacio nos lleva paso a paso hasta el ejercicio culminante en el que nos anima a vivir en un permanente gustar de Dios en todas las cosas y de todas las cosas en Dios (*Ejercicios*, 230).

En este proceso gradual de formación espiritual, Ignacio ha entreverado dos temas para formar un único hilo conductor que va ensartando todos los ejercicios hasta formar con ellos un todo significativo. El primer tema gira en torno a la pobreza evangélica (tanto actual como espiritual, es decir, externa e interna) como núcleo constitutivo del discipulado cristiano. El otro es la fruición permanente de Dios como fuente inextinguible de gozo (es decir, fuente de “consolación”), lo que constituye ciertamente un signo deseable y un fruto permanente de esa condición de discípulo. Efectivamente, la estética del Reino de Dios y el voto de pobreza son inseparables, cuando no indispensables. Son la base de una “praxis del Reino” o, por decirlo con términos más tradicionales, una “espiritualidad apostólica”.

Si esto es lo que implica el principio del desasimiento para todo el que pretende una experiencia gratificante de Dios en las criaturas, el segundo principio, el del distanciamiento crítico, asegura, a la inversa, que se puede disfrutar de todas las criaturas, pero únicamente en Dios.

Por distanciamiento crítico entiendo el espectro óptimo de percepción que permite que la perspectiva “en Dios” se halle siempre presente en nuestro encuentro diario con la creación. Una criatura que se aproxime o se distancie en exceso falla en su misión de hacerse mediadora de “lágrimas y consolación”, que es lo que diferencia una vida auténticamente humana de una existencia meramente hominal. En la corriente principal de la “ortodoxia” católica no destaca apenas ninguna veta teológica que pretenda reflejar coherentemente ese humanismo.

Nuestra tradición teológica católica resulta muchas veces constreñida por nuestra admiración hacia todo lo que consideramos *wissenschaftlich* (científico). Ésa es la causa de que hayamos convertido las obras de arte en objetos de estudio. Con ayuda del microscopio de la precisión racional nos “pegamos” al lienzo y dejamos que nuestros ojos revoloteen sobre las manchas de pintura en busca de lo supuestamente verdadero y genuino. Lo bello se nos escapa. Los discípulos de Jesús, por el contrario, adoptan un distanciamiento creador porque no les preocupa en realidad el poder que se adquiere mediante una “acumulación de conocimientos”, sino la disponibilidad para “gustar de las cosas internamente”. Las cosas, para ellos, son en definitiva señas que nos hace el Creador para que acojamos los desbordamientos de su autocomunicación (*Ejercicios*, 1). No es el ansia de saber, sino el amor de la belleza lo que nos hace verdaderamente humanos.

El tipo de “teología cerebral” que hemos heredado de una larga tradición de especulaciones escolásticas (a la que hoy se aplica respetuosamente el calificativo de *wissenschaftlich*), con su preocupación obsesiva por la observación minuciosa y el análisis de las cosas, ha dado origen a un culto de la desproporción (que es realmente un culto de la fealdad) hasta en la manera de entender la creación, que es el cuerpo de Dios. Se nos obliga a proyectar frente a nosotros aquello mismo de lo que somos una parte inseparable. Este distanciamiento es responsable del estoicismo, que la otra cara del racionalismo.

Esta paradoja representa un valiosísimo principio teológico. La indiferencia o distanciamiento estoico constituye una espiritualidad que acompaña a una “aproximación” racional a las cosas. Es el culto de la desproporción al que acabo de referirme. Una buena analogía sería el insano compromiso de la actual generación con el ruido. La estrategia consiste en acortar la distancia entre nuestro oído y la fuente del sonido, hasta el punto de reducir nuestra sensibilidad auditiva a cero. Nuestra cultura *high-tech* nos capacita para ahogarnos en el fragor de unas ondas sonoras superamplificadas que terminan por hacernos sordos a todo tipo de música. Es un distanciamiento a través de la aproximación total, una alienación en virtud de la excesiva familiaridad.

La figura de Buda reclinado plácidamente lo dice todo: es el gusto del paraíso en este valle de lágrimas. Totalmente en paz consigo mismo y con cuanto le rodea, nos acoge con una sonrisa llena de compasión que resulta elocuentemente instructiva: “Yo me he distanciado lo suficiente para gozar de ese mismo mundo en el que vosotros os ahogáis hasta la muerte”. En esto se resume la estética del Reino.

Nuestro sentido de la Belleza tiene, por supuesto, otra dimensión más creativa. En efecto, al hacernos copartícipes de Dios, estamos realizando una última obra, el Reino de Dios o ese nuevo *continuum* que llamamos Cristo. La dinámica interna de esta creación es la obediencia evangélica a la voluntad salvífica de Dios. La obediencia tiene que ver con el impulso creativo de la estética del Reino de Dios, mientras que la pobreza evangélica hace referencia al aspecto pasivo y valorativo que entraña experimentar el fruto final del Reino de Dios aquí y ahora. En efecto, la obediencia (la actividad “ascética” que entraña nuestra colaboración con Dios en la obra de la creación y la redención) y la pobreza (nuestra inmersión “mística” en los éxtasis de la presencia creadora y redentora de Dios que nos rodea) no son sino dos aspectos de la misma experiencia ascética.

Nuestro excursus sobre la pobreza se ha demorado ampliamente sobre la dimensión estética, por lo que sería redundante volver sobre el mismo tema a propósito de la obediencia. Por eso centraré ahora la atención sobre el sentido de la esperanza que el *eschaton* -el resultado final de nuestra obediencia- nos aporta en este valle de lágrimas. Dicho en términos humanistas, me refiero a ese sentido del humor que implica la obediencia como celebración de la belleza, una belleza que nos garantiza la pobreza. (pp 339-344)

*Anticipar la risa final: la obediencia evangélica como celebración de la esperanza.*

“Nosotros tenemos que obedecer a Dios antes que a los hombres” (Hech 5, 29). En estas desafiantes palabras se resume cuanto prometí el día en que hice voto de obediencia como religioso, confirmando así mi consagración bautismal. Son las palabras que lanzaron los discípulos de Jesús a la jerarquía religiosa de su tiempo. Se trata simplemente de la antigua profesión de fe de Israel que Jesús reafirmó en la cruz: no tenemos otro soberano que Yahvé. Someterse a la voluntad de un varón o de una mujer es el destino de las bestias irredentas. Ningún ser humano puede arrastrarse ante otro ser humano sin que los dos se conviertan en subhumanos. Hubo una vez un hombre que por nosotros fue hecho “un gusano, no un hombre”, porque algunas personas se habían degradado al usurpar el lugar de Dios en los asuntos humanos. Pero él no se hizo esclavo de esos hombres, sino que fue el Siervo doliente de Yahvé. Por obediencia a Dios consintió que unos seres humanos se convirtieran en asnos al cabalgar sobre sus hombros. En realidad obedecía a Dios incluso cuando estaba bajo el yugo de aquellos seres asnales.

Los asnos tienen asignado un papel propio en el mundo de Dios. Después de todo, Balaam conoció gracias a su asna la voluntad de Dios y la pudo cumplir (Nm 22, 21-32). Pero la asna siguió siendo una asna y en modo alguno sustituyó a Dios. Por eso me ha parecido siempre difícil aceptar que un ser humano ocupe “el lugar del legislador divino” y me he sentido más bien incómodo con la expresión *locum Christi tenens* (el que ocupa el lugar de Cristo) utilizada exclusivamente para caracterizar a un superior. Por boca del mismo Jesús sabemos que son los pobres y los indefensos los que le están más cercanos, y los primeros apóstoles se dispusieron a serlo ante todo mediante la renuncia al poder y las posesiones. Quienes les escuchaban (“obedecían”) escuchaban (obedecían) a Cristo.

*Cristóforo* sería un término preferible y de paso recordaría a todos los superiores el asno que llevó al Mesías por las calles de Jerusalén. En un poema de Chesterton, este asno se envanece con las aclamaciones que recibe de la muchedumbre y con las palmas que echan a sus pies. El asno dejaría de ser asno si aceptara que lo es. Se identificó con Cristo que cabalgaba a sus

lomos y se apropió de lo que se debía únicamente a Cristo. Como superior, dejaré de ser un asno en el momento en que reconozca que lo soy y si, a diferencia del asno de Chesterton, dejo que sea Cristo el que reciba la deferencia del obediente. Si, como superior, carezco del sentido del humor que me permite sentirme como el asno que soy realmente, pronto se verá obligada la comunidad a poner en juego su sentido del humor para que la comedia no culmine en un final trágico.

Los superiores eclesiásticos en particular deben sentirse orgullosos de su humilde vocación. Deberán recordar siempre que el Mesías no le gustaban los caballos y que prefirió el asno (Zac 9, 9-10). La historia sagrada juzgó duramente al rey Salomón, que hubo de construir grandes establos en el proceso de erigir su imperio esclavista (1 Re 4, 26-28). Quien puede poseer caballos también podrá tener esclavos. Puede que la explicación de que impusiera al pueblo de Dios una estructura piramidal esté en su idolatría, si bien Salomón poseyó la sabiduría suficiente para reconocer que estar al servicio de sus hermanos y hermanas como imágenes veneradas de Dios en lugar de esclavizarlos era el verdadero culto que se debía tributar al Dios único.

Para restaurar este ideal de servicio vino el Mesías como rey-siervo, algo que es una locura en el mundo del poder, y en su sabiduría eligió cabalgar a lomos de un asno (Mt 21, 2-4) para simbolizar el advenimiento del Reino de Dios en su persona y en su mensaje. Pero un asno que esté convencido de ser un corcel sentirá la tentación de caracolear y terminará por dar con el jinete en el suelo. En la perspectiva del Reino de Dios, ser asno es un privilegio y una gracia.

Aunque no he sido oficialmente nombrado superior, desde mediados de los años setenta dirijo una comunidad integrada por varones y mujeres, jóvenes y viejos, laicos religiosos, cristianos y no cristianos. Tardé algún tiempo en comprender que en todo caso es esta comunidad la que asume el lugar de Cristo (*locum Christi tenens*) y que yo soy tan sólo el asno al que se ha otorgado el privilegio de llevar a aquél cuya carga es ligera y suave su yugo, aunque no dejan de ser carga y yugo.

Estoy seguro de que muchos de mis superiores hubieran rebuznado ante Dios con las palabras de Moisés: “¿Es que no me amas y por eso me has *cargado* con esta gente?” (Nm 11, 11). Por mi parte, sin embargo, siempre he tratado de pesar lo menos posible sobre las espaldas de mis superiores. He aprendido que no se les debe sobrecargar con pesos que no son capaces de soportar. Por eso, en algunas cuestiones cruciales, cargué sobre mi conciencia la responsabilidad de tomar unas decisiones que algunos superiores, de haberles consultado, hubieran resultado demasiado débiles para asumirlas como propias.

Ese ejercicio de caridad con el propio superior exige el adecuado discernimiento y entra en la categoría de los “juicios prudentiales”. La *prudencia* (del latín *prudentia*, contracción del término *providentia*) implica nuestra juiciosa entrada en el divino esquema providencial de las cosas dando pasos valientes en dirección hacia el fin al que están ordenadas todas las cosas. Quizá *prudencia* era en el vocabulario de Tomás de Aquino lo que otros místicos entendían por “discernimiento”.

Ignacio me enseñó también la obediencia de juicio mejor que la obediencia de ejecución. Esto significa, tal como yo entiendo este término escolástico, que no se me pide que sacrifique mi voluntad bajo la férula de la voluntad de mi superior. Se nos enseña que la autoridad de gobierno (*imperium*), según la teología (tomista) aceptada en aquella época, pertenece al ámbito del entendimiento más que al de la voluntad. ¿Se me tachará de temerario si extendiendo esta interpretación a la idea ignaciana de “juicio”, el *judicium* escolástico? El superior y el súbdito deben llegar a un “juicio” (es decir, a un entendimiento) común acerca de la voluntad de Dios, de modo que los dos puedan optar por ella al unísono.

En la práctica, no se cree en este ideal. Atenerse a la voluntad del superior resulta más fácil que luchar junto con él por entender cuál es la voluntad de Dios. ¿No supone la obediencia ciega un retroceso a lo subhumano? ¿Acaso no fue un pueblo desobediente y de dura cerviz el que encontró más cómodo ser “esclavo” (*abad*) bajo un soberano humano que “servir” (*abad*), es decir, dar culto a Yahvé en la libertad del desierto (Ex 14, 12)?

La obediencia a Yahvé como único soberano coincide con el mutuo servicio. El Reino de Dios es una comunidad cósmica de seres humanos libres, caracterizada por la eliminación de todos los déspotas (Is 14, 1-27). En efecto, lo que Yahvé nos pide no es que le sacrifiquemos víctimas, sino que seamos obedientes a su ley de amor (1 Sm 15, 22). Los que obedecen sólo a Yahvé nunca estarán dispuestos a vender su libertad por motivos religiosos. Practican un culto que no está constreñido por los ritos, viven sin las trabas de las leyes, creen sin obsesionarse por los dogmas. Se esfuerzan por anticipar, hasta donde les es posible, la libertad de los últimos tiempos. Su obediencia es “prudencial” en el sentido que antes se explicó; es una gozosa celebración de la esperanza.

Estas personas no revelan su autenticidad hasta que un superior eclesiástico imprudente se atreve a “ocupar el lugar de Cristo” y a dar órdenes sin esforzarse por aceptar su papel de asno portador de Cristo. La fe no es suficiente en estos casos, sino que se requiere la virtud de la esperanza. Incluso tenemos que poner nuestra mira en el fin último, en el Dios providente. Es una situación en la que los jinetes están a merced del asno.

En estas circunstancias puede resultar esclarecedor un episodio, no exento de humor, de la vida de Ignacio, cuando montado en un asno perseguía a un musulmán blasfemo con idea de matarlo, pero lo perdió de vista en un punto en el que el camino se bifurcaba. Entonces dejó Ignacio que fuera su asno el que decidiera cuál era la dirección “correcta”. Pero el animal eligió el camino “equivocado” y de este modo pudo salvar su vida el musulmán.

Como superior de mi comunidad, aconsejé en cierta ocasión a un compañero que se sentía confuso. “Puesto que estás convencido de la gravedad de los asuntos que tienes en juego y a la vez te sientes falto de claridad de visión, te sugiero que, tal como hizo Ignacio cuando la vida del musulmán estaba en sus manos, dejes que decida el asno”. En consecuencia, yo mismo decidí por él.

El Apocalipsis, que es una lectura de los signos de los tiempos, nos enseña a considerar a Dios como el Dios de las huestes, el Pantocrátor. (En los tiempos en que se compuso el Apocalipsis, los gobernantes se proclamaban soberanos de origen divino, infalibles en su toma de decisiones para el Imperio romano, un desagradable rasgo muy romano que tarda mucho en morir). No entendí el pleno significado del “Pantocrátor” hasta que pude contemplar la interpretación que de él hizo un artista en una iglesia de Roma: Cristo con las manos alzadas al estilo de un director de orquesta. Y en efecto, Cristo dirige la orquesta cósmica. Las flautas pueden sonar mortecinas, ronca la voz de las sopranos, destemplados y fuera del ritmo los tambores. Pero el Pantocrátor sabe perfectamente cómo gobernar este conjunto. Y al final reina la armonía entre salvas de aclamaciones.

Los tiempos finales son para la risa, cuando grandes errores de juicio serán considerados “diversiones” menores. El humor, que es una anticipación de esa risa, hace de la obediencia una celebración de la esperanza. Los cínicos son demasiado orgullosos como para reírse de sí mismos, y por eso se ríen de los demás. Pero a los humildes no les importa obedecer, porque son el blanco de su propio humor. Hasta que no aprendí a no tomarme demasiado en serio a mí mismo no empecé a celebrar la providencia de Dios en lo que a primera vista no eran sino decisiones miopes de alguno de mis superiores. (pp 344-348)

*Castidad y amistad: comunión interpersonal de los pobres obedientes.*



Aquella noche de Navidad de 1955, cuando pronuncié mi voto de castidad en la Compañía de Jesús, no tenía conciencia de que mis padres habían hecho lo mismo en la solemne ocasión de su matrimonio, más de cuatro décadas antes. Habían hecho voto de ser castos en su intimidad matrimonial. También mis votos me encaminaban hacia una intimidad no marital dentro de mi castidad celibataria.

A esta convicción llegué una vez que hube aclarado cuatro concepciones erróneas con los votos. Enumeraré esos errores, bastante difundidos, por orden ascendente de gravedad.

La primera fuente de confusión es la tendencia a equiparar celibato y castidad. De hecho, pertenecen a órdenes distintos. El celibato es una renuncia voluntaria a la vida conyugal y familiar por amor al Evangelio; la castidad es una actitud obligatoria del espíritu y el corazón. El celibato es un “consejo evangélico” que define y distingue prácticamente el estado canónicamente reconocido de la vida religiosa y se supone que es sólo para unos pocos. La castidad, por el contrario, es una cualidad “universal” que caracteriza la comunión no idolátrica con las criaturas: algo que acompaña necesariamente a nuestro común compromiso bautismal de obediencia y pobreza, y es para todos.

La segunda concepción errónea explica la creencia común de que castidad e intimidad son incompatibles fuera del matrimonio. Este juicio erróneo es fruto de no haber situado la cuestión dentro de la perspectiva del humanismo bíblico (cf. Jr 8 y ss.). Allí es la idolatría (Jr 8, 1-5; 10, 1-16) la que rompe la eufonía antropocósmica (Jr 8, 13-22) y desintegra la comunión interhumana (Jr 9, 4-8), que nos lleva a aceptar la alianza con Yahvé y sólo con Yahvé (obediencia), sin que ningún otro dios pueda usurpar el lugar de Yahvé (pobreza), la que garantiza nuestra intimidad con la naturaleza y de unos con otros. Esta sencillez de corazón es la castidad, y como tal no es otra que la actitud no idolátrica que entrañan la obediencia y la castidad. La intimidad tanto cósmica como interpersonal, por consiguiente, es la radiante manifestación visible de la castidad. Dicho de otro modo, castidad (celibataria o marital) e intimidad son no sólo compatibles, sino inseparables, como lo son el fuego y su resplandor.

La tercera de esta serie de concepciones erróneas precisa un extenso análisis antes de que podamos eliminarla. Consiste en una presunción, verdaderamente insana, acerca de la intimidad matrimonial, a la que se opone como contraste la castidad celibataria hasta distorsionar su significado.

En las homilias de las misas nupciales se tiende a veces a presentar el matrimonio como un contrato en el que los partícipes hacen votos de tomarse el uno al otro mutuamente como centro de sus vidas. Se trata de una concesión pseudoteológica a un concepto infantil de la alianza nupcial, que los enamorados inmaduros suelen expresar frecuentemente con frases cariñosas como: “Eres mi único amor, mi única luz”; “Tú y sólo tú eres el fin último de mi vida, la única fuente de mi felicidad, el centro absoluto de mi existencia”; “Sin ti soy una nulidad”; “Si te pierdo un día, lo habré perdido todo”... y otras por el estilo.

Afortunadamente, son muchos los jóvenes que no se toman estas expresiones al pie de la letra. Si lo hicieran sería como burlarse de sus votos bautismales. Es lástima, por consiguiente, que oigan decir desde el púlpito que la castidad matrimonial es un recurso para evitar el adulterio mediante una concesión a la idolatría.

Yahvé encontró a su pueblo adúltero precisamente porque incurrió en la idolatría. La primera lección que nos enseñan nuestros votos de obediencia y pobreza es que ningún ser humano, y mucho menos cualquier otra criatura, puede erigirse nunca en centro absoluto, en fuente última de felicidad o en objeto exclusivo de atención para otro ser humano, ni siquiera en el santo sacramento del matrimonio. Ninguna criatura es capaz de saciar la sed de amor de otra criatura. Sólo Dios podría hacerlo.

No es infrecuente el caso de las personas que contraen matrimonio adorándose una a otra como dioses, pero que terminan odiándose como demonios. Ningún hombre o mujer puede representar el papel de Dios para otro hombre o mujer. En la intimidad matrimonial o extramatrimonial, el uno se remite al otro simplemente como un sacramento de Dios, nunca como un sustitutivo de Dios. De hecho, los amantes que se pasan demasiado tiempo contemplándose del uno al otro terminan aburriéndose el uno al otro. La verdadera intimidad es la que se da entre dos personas que caminan hombro con hombro y miran a la vez a Dios. En la Escritura, la idolatría y la comunión interpersonal se anulan una a otra. No pueden coexistir.

Esto significa que la impureza es la manifestación de la idolatría. Las formas más corrientes que adopta entre los casados son las conductas posesivas, los celos y las sospechas, enumeradas por el orden en que se generan.

Las actitudes posesivas constituyen ante todo un ataque a la obediencia evangélica (“yo soy tu Dios, tú eres mío o mía”) y, también, un pecado contra la pobreza evangélica (“tú eres mi Dios; no puedo estar sin ti). Los celos que de ahí se siguen son una especie de odio que se disfraza de amor. Las sospechas, que son el tercer paso generan una confusión mental y casi un trastorno psicótico. Según el análisis de Buda, *lobha* (codicia, actitud posesiva), *dosa* (odio, del que los celos vienen a ser una especie) y *moha* (desorientación mental, como lo son las sospechas) son las raíces de la esclavitud espiritual. Se afirma que la auténtica libertad (*nirvana*) consiste en su ausencia. La castidad es la transparencia de esa libertad, y la intimidad es el puro regocijo en ella.

Por eso insisto en afirmar que la castidad es la comunicación no idolátrica entre las personas y que en esta definición va incluida la intimidad. Una amistad de estos quilates es la que impide a los participantes mirarse el uno al otro en una especie de “relación en cortocircuito”. Dicho de otro modo, la castidad es la transparencia misma de la obediencia y la pobreza, los votos bautismales que son los únicos capaces de generar todas las formas de comunión y todos los grados de intimidad.

Dicho esto, ya podemos abordar la cuestión de la castidad y la intimidad entre los célibes.

El voto del celibato no significa optar por una vida solitaria. También la existencia del célibe está gobernada por el mandado del Creador: “No es bueno para el varón o la mujer estar solos” (Gn 2 18). El individuo carente de relaciones deja de ser una persona humana. Pero las relaciones humanas nunca pueden dejar de ser sociales, materiales o encarnadas. Todos nosotros, junto con la sustancia cósmica, materia y energía, y todo ello puesto a prueba y depurado en el crisol de la pasión y muerte de Jesús, donde se regenera la creación en su totalidad, somos lo humano que constituye el centro de Dios: los cristianos lo llaman Cristo. Y así, la intimidad, por consiguiente, se identifica con nuestra misma existencia. Célibes o casados, todos estamos llamados a una intimidad de diversos tipos y grados.

Nosotros aprendemos nuestras primeras lecciones de intimidad ya en el seno de nuestra madre, que es la encarnación del “seno del Padre” (Jn 1, 18), donde el Verbo eterno fue concebido y alimentado con el Amor que es el Espíritu. Este Verbo se hizo carne bajo la sombra de aquel mismo Espíritu de Amor (Jn 1, 14), de modo que toda carne está ahora dotada de la capacidad comunicativa de la Palabra. La intimidad es discurso o, más exactamente, interrelación, es decir, un intercambio psicofísico de unas personas a través de la Palabra en el Espíritu.

Esto nos lleva a la cuarta y última concepción errónea de nuestra lista, la que mayores consecuencias tiene; concretamente, la tendencia a definir la castidad como pureza sexual. Aquí se condensan en una sola todas las demás perspectivas erróneas, especialmente las que equiparan castidad y celibato. La consecuencia es que la intimidad se juzga casta o impura por referencia al sexo. No negamos que en este cuadro puedan entrar la sexualidad o incluso la

genitalidad en un momento dado, pero la castidad y la intimidad, que son inseparables porque juntas constituyen la comunión no idolátrica de los pobres obedientes, no han de ser referidas esencialmente al sexo. Es el celibato el que incluye en su definición el factor genital / sexual. La negación de la castidad es idolatría, básica pero no necesariamente impureza sexual. De ahí que el encratismo (el culto de la continencia carnal) esté tan lejos de la castidad como la pornografía (culto del sexo).

El tema de nuestro discurso es la intimidad encarnada (la creación tal como Dios la ha querido no conoce otra, como quedó demostrado más arriba), y por ello ganaremos mucho en claridad mediante el recurso a la distinción que hoy hacemos entre lo sexual y lo genital. Se afirma que todo tipo de intimidad es sexual, es decir, que está determinada por el predominio del elemento masculino o femenino de nuestra constitución psicofísica. La amistad de Jesús y Juan era sexual. Su intimidad con María Magdalena era sexual. La estrecha relación de José con María era sexual. El amor maternal de María hacia su hijo era sexual.

Pero las intimidades del celibato se diferencian de las maritales en que las primeras no son genitales de por sí, mientras que las segundas sí lo son. Sin embargo, lo no genital no es sinónimo de platónico. En efecto, lo sexual y lo genital son dos aspectos de nuestra constitución que, a semejanza de dos círculos secantes, comparten un espacio que es a la vez genital y sexual. En algunas personas, el círculo S y el círculo G sólo se tocan en la circunferencia. Estas dos personas saben exactamente cuándo cruzan la divisoria entre los dos círculos.

Pero casi todos nosotros tenemos una zona en la que se solapan los dos círculos, donde lo sexual no es claramente diferenciable de lo genital en lo que concierne a los sentimientos humanos. En este terreno, cada cual es su propio guía y educador, de modo que aprendemos a controlar esas zonas crepusculares mediante tanteos y errores, en espíritu de tranquilidad interior. La castidad no es una anestesia que embota el componente genital de nuestro ser esencialmente sexual, sino una manera de ser honesto con el que es centro real de nuestra comunión interpersonal. Sólo una conciencia formada enteramente por la práctica de la obediencia y la pobreza evangélica es lo bastante honesta como para aprender el arte exquisito de la amistad.

¿Habré de decirlo más rotundamente, en términos del lenguaje humanístico que he empleado para analizar los dos votos kerigmáticos?

El célibe que ha adquirido el gusto de la belleza genuina y que además está dotado del suficiente humor como para celebrar las pequeñas certidumbres en medio de una turbadora angustia termina por controlar con suprema destreza el desasosiego que acompaña al deseo casi irresistible de expresar la intimidad genitualmente. Si me educo a mí mismo en la estética del Reino al adoptar los principios de la no adicción y del distanciamiento crítico, si crezco en mi capacidad de sonreír ante lo feo que hay en mí a la luz de esa gran risa final del cosmos resurgente, me estoy equiparando para progresar en la castidad celibataria.

Ni la castidad ni la intimidad, que es el resplandor de la castidad, son virtudes estáticas, sino que están abocadas a una larga andadura, a un progreso que se dilata de por vida. Los votos son un programa de lucha en busca de la humanidad plena, no un salto automático a un estado supercósmico. Será bueno por ello orientarnos y comprobar nuestra dirección manteniendo nuestro aparato de comunicación (es decir, nuestra conciencia) siempre en sintonía con nuestro destino final, lo humano. De lo contrario, si mantenemos nuestras miradas egoístas pegadas a nosotros mismos o, en actitud idolátrica, a un compañero de peregrinación, en lugar de orientarlas hacia Aquel que desde el horizonte nos llama y dirige nuestra andadura, terminaremos desorientándonos del todo.

Pero, a pesar de todo, por muy fija que mantengamos la mirada en el fin que tenemos propuesto, nuestro avance hacia él no deberá ni podrá ser una línea recta. Ni la flecha lanzada

por el más hábil arquero ni el lanzamiento tecnológicamente exacto de un cohete pueden eludir esta ley del movimiento en zigzag. Eso mismo ocurre con la trayectoria de nuestros votos, que unas veces se desvía a la derecha y otras a la izquierda, pero sin que esas desviaciones entrañen peligro alguno con tal de que seamos siempre capaces de corregir nuestro camino con ayuda de la información que constantemente nos comunica Aquel que es la fuente única de nuestra vida, la fuente de nuestra libertad, el término de nuestra Larga Marcha: Yahvé, que nos reúne a todos en su seno como cosmos resurgente, como haz humano de intimidad extática cuyo nombre ya nos es conocido: *Cristo*.

## CITAS SUGERENTES.

**5. Violencia contra las mujeres.** 80 (Los ginecólogos espirituales); **6. La crítica feminista y la nueva misión religiosa** 97 (El amor sin conocimiento es ciego, el conocimiento sin amor es brutal. Peligro de un cientifismo tecnocrático); 98-99 (neognosticismo de la tecnocracia: ‘un amor privado de conocimiento’ y ‘un conocimiento privado de amor’. El verdadero feminismo: que renazca la mujer que hay en cada uno de nosotros); 102 (Para que la autoafirmación se libre del individualismo liberal es necesario que nuestra ética esté dominada por la autotranscendencia); 103-4 (La autoabnegación del cristianismo –cruz- rechazada por el liberalismo y el individualismo. Sin embargo se da en la adquisición de riqueza y en las ‘dietas’. Génesis: la serpiente como la tendencia a caer en el deseo de un saber que asegura poder, en lugar de un amor que asegura conocimiento: un yo que se considera un dios. Dominarse a sí mismo como una garantía de libertad interior); 106 (El secularismo como desacralización del cosmos. Disyuntiva: tecnología más religión o tecnocracia más religión); **SEGUNDA PARTE: TEORÍA, RELIGIÓN Y SOCIEDAD.** **7. ¿Sitio para Cristo en Asia?** 108 (Perspectiva sacramental de tecnología y religión: todo lo que existe fuera de mí como si fuera mi propio cuerpo. Lo opuesto: realización personal, derechos, fundamentalismo religioso y liberalismo económico); **8. Tres inconsecuencias en las encíclicas sociales. La perspectiva asiática.** 147-8 (La fuente de los derechos no es la dignidad de la persona, sino la responsabilidad con los demás); **Hacia una convergencia de las tres perspectivas.** 160 (**Gen 1, 26, 31:** ‘dominar’ es hacerse cargo, responsabilizarse: ahí está la dignidad: *imago Dei*); 161 (Partir de una alianza que nos manda amar y ser responsables); 163 (Obligaciones de los fuertes con los débiles, no derechos); 164 (Visión cósmica del mundo oriental: sacral y ecológica: socialismo sociológico: la dignidad humana de nuestras obligaciones, no derechos); **9. Comunidades de fe y comunismo. Creencias y lenguajes del Espíritu** 170-4 (El lenguaje es el modo específico de “experimentar” la realidad); 174-6 (La esperanza convierte la renuncia al presente en una gozosa esperanza: memoria colectiva de un futuro absoluto o estructura social visible); 177-8 (Hay que recuperar el discernimiento); 188 (Sólo los oprimidos conocen el lenguaje de la liberación del espíritu y de la verdadera religión); **10. El lenguaje de los derechos humanos y la teología de la liberación. La teología de los derechos humanos: ¿instrumento del imperialismo eclesiástico en el Tercer mundo?** 209 (La liberación bíblica parte de un pueblo oprimido, por la supresión del sistema opresor y por afirmar que Dios asume la responsabilidad de ese cambio radical); 210 (Dios copartícipe con el pueblo oprimido en la misión de crear un nuevo orden fundado en el amor); **11. La inculturación en Asia.** 214-5 (El Espíritu no es objeto de discurso alguno, sino sujeto de todo discurso: la Palabra de la revelación. Jesucristo, Palabra hecha carne: las víctimas); 215-7 (Iglesia evangelizada por los pobres y viceversa:

inculturación: que se convierta en Buena Nueva para los pobres); **217-8** (Inculturación: sumergirse en el misterio pascual de las luchas del pueblo); 218 (Criterio: a) Los pobres, el espacio social de la inculturación: una Iglesia evangelizada por los pobres, por el Espíritu; b) El conflicto social como signo de contradicción que la Iglesia ha de asumir); **225** (La encarnación: la escandalosa alianza entre Dios y los esclavos, Cristo con los no-personas como prueba de su naturaleza divina); 226 (Jesús ante la adúltera: defender a los proscritos y desenmascarador de la hipocresía religiosa); 226-7 (¿Por qué fue asesinado Jesús?); 229-30 (La Iglesia no puede quedarse al margen del Espíritu: inculturación); **12. El problema de la universalidad y la inculturación en relación con los modelos de pensamiento teológico. El contexto cultural indio.** 232-3 (Dios como Verdad suprema y Fin último. Teoría y praxis); La dimensión constitutiva del discurso cristiano 233; **Tres modelos teológicos.** (El Espíritu es sujeto, no objeto del discurso: la *Palabra*, *Medio* de salvación y *Camino* hacia la intimidad con el Supremo. Nadie la agota); 234 (Jesús de Nazaret como Verdad-Medio-Camino. Al ser universal opera hasta en los que no lo reconocen); **El modelo del logos: la teología filosófica o escolástica.** 235-7 (Logos: teología filosófica: 1) necesidad de un magisterio que interprete, aunque la Palabra está por encima de la autoridad; 2) ¿Palabra medial o epiclisis? 3) Liturgia: el sacerdote domina la liturgia: logos, no *dabar*); **El modelo del *dabar*: la teología de la liberación.** 237-8 (*Dabar*: teología de la liberación: proclamación creadora y transformante. Palabra obedecida: su cumplimiento es lo que aporta su comprensión. *Hacer* la Palabra lleva al discernimiento del *Camino*. La Palabra demuestra su poder en el profeta. La autoridad profética no es *magisterial*, sino *martirial*. Transformación de la historia a través del *Via crucis*: la *liturgia de la vida*); **El modelo del *hodos*: la teología como búsqueda integradora.** 238-9 (La Palabra mediadora como camino, proceso, vía purgativa, iluminativa, unitiva: vida moral-espiritual, ascética, mística); 239-41 (El *Camino*: una vez comprendido, va dejando de ser el centro y el *Fin* acapara todo el interés: cfr. EE: Contemplación para alcanzar amor); **Inculturación y liberación.** 244 (En una Cristología comprensiva –universal– ha de aparecer Jesús como *Palabra* que interpela, *Medio* que transforma y *Camino* que lleva al silencio de todo discurso); **13. ¿Qué busca el nuevo evangelismo?** **245-6** (Una evangelización integral en la que se integren la proclamación de la fe y la promoción de la justicia); **246-9** (Jesús como la irrevocable antinomia entre Dios y Mammón y la alianza irrevocable entre Dios y los pobres. Lo primero lo comporten las religiones de Asia; el segundo es específico del Evangelio: Jesús es la alianza entre Yahvé y las no personas de este mundo); 249-51 (Cfr. relación del Sermón del monte con las religiones asiáticas: Gandi cumplió las Bienaventuranzas: es posible un discipulado fuera de la Iglesia); **253** (Juntos, Jesús y los oprimidos forman en alianza el único Cristo, la víctima-juez de las naciones); 253-4 (No sólo **Jn 1, 14** sino también **Fil 2, 6-11**: hacerse esclavo. Por tanto, primero la evangelización de la Iglesia por los pobres; segundo, evangelización de los pobres por la Iglesia); 254-5 (Una Iglesia Buena Noticia para los pobres, no desde el prestigio); **14. Diálogo interreligioso y teología de las religiones. (Un paradigma asiático). Exclusión, inclusión, pluralismo.** 258 (Tres posturas ante las demás religiones: la exclusión, inclusión, pluralismo); 259-60 (Paradigma asiático: un tercer magisterio: los pobres; intencionalidad liberacionista y comunidades humanistas de base); **El tercer magisterio.** 260-1 (No sólo el magisterio académico y el pastoral sino también de los pobres); **261-2** (Rasgos de la religiosidad “cósmica” de los pobres); **La dimensión liberacionista de la teología de las religiones. La función de las comunidades humanistas de base.** 264-5 (Función de las comunidades humanitarias de base); **265-6** (Singularidad del teísmo cristiano: pacto de Dios con los oprimidos en Jesús. Esto no choca con las otras religiones); 266-7 (La espiritualidad común y la falta de credibilidad. Lo común con las otras religiones es la renuncia a Mammón: espiritualidad común a todas las religiones –las Bienaventuranzas– y la singularidad cristiana:

identificación de Jesús con los pobres); 269 (En las comunidades humanistas de base no se da ni el sincretismo, ni la síntesis, sino la simbiosis, sin perder la propia especificidad: diálogo interreligioso); **TERCERA PARTE: ESPIRITUALIDAD Y AUTÉNTICA LIBERACIÓN HUMANA. 14. La dimensión espiritual del cambio. 273** (Espiritualidad: la innata orientación a Dios traducida en un estilo de vida: coincidencia de opuestos); **La bipolaridad del cambio y la epiclesis. 273-7** (Bipolaridad del hombre: de la divinización al aniquilamiento. Los EE fomentan el crecimiento dentro de esta bipolaridad: raíces en los Evangelios, Pablo y la liturgia. La epiclesis, la dimensión propia que el Espíritu imprime al cambio [Eucaristía]. La Palabra es amor. No amar es pecar contra el Espíritu. Cinismo estoico del cambio sociopolítico, narcisismo eclesial que niega que el Dios actúe fuera de la Iglesia y la caza de herejes son expresión de nuestra condición de criaturas. Por el contrario, nos podemos negar a morir: tentación a ser como Dios. Eucaristía: vida eterna a los que están preparados para morir. Cfr. Teilhard de Chardin: en Jesús Dios se hace polvo. El Cristo total no es aún la totalidad de Dios. La Cristogénesis); **277-83** (El camino sin Dios y el Dios que no cambia. Iniciar una contracultura capaz de contrarrestar la tecnocracia. La teoría del Dios inmutable ha llevado a pensar en un cambio sin Dios. El tedio como resultado de una idea errónea del cambio. El cambio puede rutinizarse. Newman: contentarme con la luz suficiente para ver el paso siguiente en la vida de la fe. Un milagro no resuelve el problema de la fe. Nos seduce la ‘espiritualidad de la autopista’. El milagro de lo cotidiano. Seguir los pasos del Espíritu); **16. Los votos religiosos y el Reino de Dios. 285** (Todos los dioses que no son Yahvé son tiranos: “No tenemos más rey que Yahvé”: sumisión a la voluntad de Dios [obediencia], rechazo a Mammón [pobreza] y el gozo de una entrega total a Dios [castidad]); **285-6** (La pobreza y la obediencia como el compromiso básico cristiano, y el celibato lo específico de la vida religiosa. La castidad, conyugal o célibe, parece derivar su autenticidad y profetismo de la pobreza y la obediencia); **Pobreza y obediencia: los votos proféticos. 287-8** (Jesús predica el Reino de Dios, una humanidad regida por el amor contra otros poderes [acumular riquezas]. La autoridad es renuncia al poder. Poder y riqueza: Mammón: estructuras que controlan las ideas y los comportamientos de sus seguidores); 288-9 (San Ignacio: lo más importante, la mayor gloria de Dios. Cfr. preámbulo de las Constituciones: amor fundado en el discernimiento. Cfr. Rey temporal y la Congregación General. Obedecer es escuchar); 289-90 (¿La obediencia como sumisión?); 290-1 (¿Cómo ejercer la autoridad en la comunidad de Yahvé? Sólo puede recuperarse la igualdad, libertad y fraternidad si reina Yahvé. Dios empieza por escuchar. La liberación del pueblo oprimido, la alianza de Dios con los pobres. La autoridad de Dios desde los últimos); 291-2 (Experiencia de Yahvé con su pueblo: que no hubiera pobres entre ellos [ni ricos]. Una autoridad como servicio: **Jn 13, 1 ss**); 292-4 (El pueblo abandona la autoridad-servicio de los Jueces e imita a Babilonia: Dios les hace experimentar la sumisión. Cfr. “*Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*”, “*No será así entre vosotros*”); **Cuando el celibato deja de ser profético. 294-6** (Pobreza y obediencia votos kerigmáticos: nuestra fe en el único Dios y recusación de otra servidumbre a cualquier otro dios. El celibato el específico de religiosos. Peligro de endiosarse); 296-301 (Cfr. cuatro desviaciones de la virginidad. Soberbia espiritual. Tentación en el Tercer mundo) [**296-8**]; una espiritualidad de dos niveles: seres ‘asexuados’ y seres sexuados. Pero lo nuclear es pobreza-obediencia [**299**]; la ilusión escatológica: el Reino como una existencia asexual en lugar de a través de los dos votos básicos de pobreza-obediencia. No convertir el celibato en objeto de culto. El gran escándalo Judas, no el sexo [estaban casados] [**300-1**]); **17. Los Ejercicios ignacianos sobre un trasfondo budista, 303-5** (Budismo y cristianismo responden a dos instintos llamados a equilibrar el espíritu humano: conocer y amar. Gnosis y ágape, los dos lenguajes de liberación que habla el Espíritu dentro de nosotros. Uno tiene que acostumbrarse a un diálogo interior. Los EE recogen este reto. Dos

tentaciones: *sincretismo* y *síntesis*. Hay que optar por la *simbiosis*); 305-10 (Teología de los EE de san Ignacio: la teo-praxis ignaciana se contrapone a su teología. Cfr. fórmula escolástica del PF\_ teoría instrumental de las criaturas que se contrapone a la sacramental de la creación en la **Contemplación para alcanzar amor**. El lenguaje teológico de los EE no siempre traduce su contenido afectivo. Cfr. espiritualidad budista: la humanidad está enferma [dolor] y su causa es la codicia. Por tanto ha de suprimir la codicia: erradicar el egoísmo. Esta no es una espiritualidad individualista: se exige un esfuerzo colectivo y organizado. Principio de “*remediar las meras necesidades de la vida y nada más*”. La práctica de la pobreza evangélica y supresión de la pobreza forzosa van unidas. El Evangelio: el amor abnegado y la solidaridad generosa. EE 1: mantener nuestras potencialidades espirituales listas para la acción. Dos teologías [positiva y escolástica], EE 363); **Teología de los Ejercicios de san Ignacio. ¿Contemplación o conciencia? 310-5** (Contemplación-espiritualidad-experiencia de Dios. Cfr. concepción ignaciana: contemplativos en la acción. Experiencia de Dios mediante las obras de amor y justicia. La vigilancia y discernimiento cristianos: lenguaje más auditivo que visual. En la Compañía, servicio de la Palabra [más que en el culto] y la obediencia como eje de la espiritualidad ignaciana. Ante todo escucha a la Palabra: *indiferencia*: prontitud. EE 23 y EE 1: discernimiento: mística del servicio: Examen de conciencia. En Ignacio, la acción apostólica como el contexto y el objetivo de la oración. Peligro de que la *lectio divina* deje de hablar a través de la historia y la comunidad [*ansí nuevamente encarnada*]. Pero el punto focal de la espiritualidad es la negación de sí mismo); **El yo sin egoísmo. 315-321** (Hoy priman la autoafirmación y la plenitud personal. Tanto Buda como Ignacio descubren “la autorrealización a través de la negación de sí mismo. Cfr. críticas de la teología liberal, de la liberación y feminista. Teología liberal: dignidad de la persona, sujeto de derechos. Crítica de los teólogos de la liberación latinoamericanos. Nosotros: hay que partir más desde los deberes que de los derechos del *otro* y del *yo*. En Ignacio la propia realización es un movimiento excéntrico que sitúa el centro en el Otro. Teología de la liberación: como antisocial, pero persona y sociedad se entreveran. Teología feminista: razones desde la práctica. Que empiecen los hombres por practicarlo. El único enemigo de la persona es el propio yo. [Cfr. errónea visión de EE 23]. EE 231: para Ignacio, la madurez espiritual es la abnegación, no la oración: EE 189 y EE 1. Cfr. budismo: negación de mi yo. En Ignacio 2ª y 3ª Semana, y Tercera manera de humildad. El propio yo carece de existencia real, excepto en la relación con el Otro); **18. Los votos como ingredientes de un auténtico humanismo. Ensayo autobiográfico sobre los votos religiosos. Lectura cristiana de lo humano. 324-7 (Gaudium et spes: acceder al humanismo contemporáneo. Cfr. Yahvé como libertador del pueblo. Adán como contrapuesto a Cristo [Fil 2, 6-11]. El hombre como “animal racional”: la razón que todo lo puede justificar. ¿Qué es el humanismo?: un *ethos* psicosocial difuso que nos inclina a desarrollar una agitación personal y comunitario en pro de lo humano y su reafirmación incesante. Movimiento excéntrico como Jesús [Fil 2, 6-8]. Jesús es Cristo: la cristogénesis); **Una lectura humanista de los votos religiosos. 327-9** (Peligro de deshumanización de los que se han consagrado a Dios por los tres votos: ¿son capaces de transformar la bestia hominizada [que somos] en un heraldo humano de liberación? Observar tres impulsos: búsqueda intensa de la belleza, frecuentes explosiones de humor y sed insaciable de intimidad, como respuestas al poder de seducción de una fuente trascendente distinta de mi propio ser. Parecían contradecir los tres votos. La pobreza me abre a la búsqueda de “la belleza siempre antigua y siempre nueva”; el humor el que convertía la obediencia en una celebración de la Palabra de Dios dirigida personalmente; la intimidad humana, garantía de la madurez afectiva. Por tanto, los tres votos como los tres pilares humanizadores de la vida); 329-32 (Podríamos decir “buscar la belleza en todas las cosas y a todas las cosas en la Belleza”. Pero para esto hay que reconocer la fealdad [cfr. María Magdalena]. Dos peligros: la indiferencia estoica**

[evadirse de la realidad donde reside la Belleza, inmunización a la fealdad]: no suprimen el mal sino que se limitan a aislarse de él. ¿Se puede combatir la inmundicia sin haber disfrutado antes de la limpieza? Saborear lo bello nos hace supersensibles a la fealdad); 332-5 (El humor como celebración de la belleza. Nuestro impulso estético corre el riesgo de reforzar nuestra repugnancia hacia lo ingrato y generar rencor y amargura, a menos que procuremos atemperar nuestro sentimiento de la belleza con nuestro sentido del humor: reírse de la fealdad propia. Cfr. mesianismo patológico de Hitler y Stalin. El humor es belleza dueña de sí misma que destaca el ridículo que hay en la fealdad. Compartir la “risa de Dios”. El humor como celebración de la belleza, preludio de la resurrección. El humor hunde sus raíces en la esperanza); 335-7 (No puede haber fe y esperanza sin amor. A Dios sólo lo podemos conocer a través del amor humano. La amistad no puede ser sino particular, prueba del humanismo, encuentro con la trascendencia: destrucción del propio ego [sus aislamientos], implicándolo en los peligros del desarrollo afectivo. La amistad como amor infuso que disuelve nuestro ego: rotas nuestras defensas y desarmados por el amor recibido y dado. Aparecemos crucificados y resucitados. Pero ha de estar presente el humor. Papel de la amistad en la vida espiritual: amistad-intimidad-desarme-paz); **Una lectura humanista de los votos religiosos.** 337-9 (Algunos presupuestos teológicos. Pobreza y obediencia: “No tenemos otro soberano que a Yahvé: compromiso profético y kerigmático de la Iglesia: eclesiología de comunión. No tender a que sean los religiosos los únicos llamados a practicar los dos votos bautismales. Implicaciones sociopolíticas de los votos); 339-44 (Pobreza. Lo pequeño es bello. Consolación en vez de contemplación: la indiferencia: la libertad interior que es fruto de la pobreza evangélica. Experiencia estética de Dios en todas las cosas. Dos requisitos: eliminar cualquier apego y distanciamiento crítico respecto a todo. Dos tareas arduas: crecer en la sensibilidad estética, la pobreza evangélica. Liberarme de mi apego a las criaturas, de la adicción que me impide distinguir el éxtasis de la embriaguez. El exceso mata el gusto y la persona: tanto cuanto. Pobreza evangélica: satisfacción no compulsiva de todos mis sentidos con la creación. Lo excesivo es feo. No es el mucho saber sino el gusto [EE 2]. Esto culmina en la **Contemplación para alcanzar amor**. Dos temas claves: pobreza y consolación [frucción permanente de Dios]: espiritualidad apostólica. El distanciamiento crítico: se puede disfrutar de todas las criaturas sólo en Dios. No es el ansia de sabor, sino el amor de la belleza lo que nos hace humanos. El estoicismo: la otra cara del racionalismo. La obediencia tiene que ver con el impulso creativo de la estética del Reino. El humor que implica la obediencia); **344-8** (La obediencia evangélica como celebración de la esperanza. *Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres*. El superior como *cristóforo* (asno): humor. En la perspectiva del Reino de Dios, ser asno es un privilegio y una gracia. El superior, el asno que lleva a sus hombros la comunidad. No cargarlos con pesos que no son capaces de soportar. Prudencia-discernimiento. Obediencia de juicio. Superior y súbdito deben llegar a un “juicio” común acerca de la voluntad de Dios. Que los jinetes no estén a merced del asno); 349-55 (Castidad y amistad: comunión interpersonal de los pobres obedientes. No equiparar celibato y castidad. El primero renuncia voluntaria, la segunda actitud obligatoria del espíritu y el corazón: la comunión no idolátrica con las criaturas es para todos. Peligro de creer que castidad e intimidad son incompatibles fuera del matrimonio. La alianza con Yahvé, y sólo con él, garantiza nuestra intimidad con la Naturaleza y de unos con otros. Peligro de una vivencia idolátrica del matrimonio: conductas posesivas, de celos y sospechas. La castidad es la transparencia misma de la obediencia y la pobreza. El celibato no es vida solitaria. Peligro de definir la castidad como pureza sexual. Distinción entre genital y sexual. Aprender el arte exquisito de la amistad. Educar en la estética del Reino: la no adicción y el distanciamiento crítico. Los votos como programa de lucha en busca de la humanidad plena. Que nuestra mirada no sea ni egoísta ni idolátrica sino orientada hacia Dios.