

POSTRELIGIÓN

EVANGELIO E IGLESIA
EN LA NUEVA MODERNIDAD

Corica, Mariano Ángel

Postreligión : evangelio e iglesia en la nueva modernidad
/ Mariano Ángel Corica. - 1a ed. - Rafaela : Mariano Ángel Corica,
2023.

275 p. ; 22 x 14 cm.

ISBN 978-631-00-0507-2

1. Teología. 2. Evangelio Cristiano. 3. Sociología de la Religión. I.
Título.

CDD 200

POSTRELIGIÓN

Evangelio e iglesia en la nueva modernidad

©2023 por Mariano A. Corica

Corrección: Anneliese Folta

Diseño de portada: www.browsing.com.ar

Impreso en Argentina

1° Edición, 2023

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial en cualquier medio sin permiso del autor. Queda hecho el depósito que marca la ley N°11723

A menos que se indique otra cosa, todos los textos bíblicos están tomados de la versión Reina Valera 1960, © Sociedades Bíblicas Unidas.

contacto@marianocorica.com.ar

www.marianocorica.com.ar

POSTRELIGIÓN

EVANGELIO E IGLESIA
EN LA NUEVA MODERNIDAD

Mariano A. Corica



LYCHNOS

INDICE

PREFACIO

11

PRIMERA PARTE: NUEVA MODERNIDAD Y LA RELIGIÓN DEL FUTURO

1 - LA NUEVA MODERNIDAD	15
Modernidad y progreso	16
Postmodernismo y de(con)strucción	20
¿Un mundo mejor?	27
La nueva modernidad	30
2 - RELIGIÓN Y ESPIRITUALIDAD EN LA NUEVA MODERNIDAD	39
Metafísica y postmetafísica	39
La religión del futuro: hacia la postreligión	41
Pluralismo	43
Síncretismo	48
Desinstitucionalización	51
Bienestar y significado	55
Experimentación	58
Conclusión	62

SEGUNDA PARTE: EL EVANGELIO EN CONTEXTO POSTRELIGIOSO

3 - EVANGELIO Y PLURALISMO	67
El problema de la revelación	69
El problema de la divinidad de Cristo	84
El problema de la Iglesia como «pueblo escogido»	89
Apertura, diálogo, tolerancia, universalidad, negación	91
4 - EVANGELIO Y SINCRETISMO	95
Ideología y sociedad	96
Ideología y sujeto	97
Relaciones entre hermenéutica e ideología	102
Lo «religioso» como ideología	105
Síncretismo ideológico del evangelio	107
5 - EVANGELIO Y DESINSTITUCIONALIZACIÓN	117
La experiencia del evangelio en el sujeto como individuo	118
La experiencia comunitaria del evangelio: la relación con «el otro»	119
Tensión entre «institución», «organización» y «comunidad de personas»	123

Una mirada a la primera iglesia	130
La desinstitucionalización como reacción al desequilibrio de poder	134
La importancia de una mayor internalización del evangelio	138
6 - EVANGELIO, BIENESTAR Y SENTIDO	139
Bienestar, malestar	140
El giro antropocéntrico de la espiritualidad	146
El nuevo rol de la espiritualidad	153
El evangelio en un contexto de bienestar secularizado	156
7 - EVANGELIO Y EXPERIENCIA	159
La experiencia en la verdad	160
La experiencia en la comunidad	168
TERCERA PARTE: LA IGLESIA EN LA NUEVA MODERNIDAD	
8 - LA LUZ DE LOS HOMBRES	183
De la luz inaccesible: lo sagrado	183
De la luz admirable: el <i>λόγος</i> se hizo carne	188
De la luz del mundo: la Iglesia es <i>ἐκ-κλήσια</i>	193
9 - LAS DISTINCIONES DE LA IGLESIA	199
Pertenecer desde el amor	200
Identificarse a partir de la fe y de la existencia	203
Permanecer desde la esperanza	208
10 - ESPÍRITU Y VIDA	213
Teología de la Palabra	213
Doctrina y verdad	218
El evangelio es la voz profética de la Iglesia	222
El Espíritu y la Iglesia	225
11 - LA IGLESIA HA SIDO ENVIADA AL MUNDO Y A PERMANECER EN EL MUNDO, AUNQUE NO PERTENEZCA A ÉL	229
Verdad y praxis	229
Secularización y postcristianismo	231
Para que el mundo crea	242
12 - ACERCA DEL SENTIDO EN EL QUE SE DEBE AMAR Y NO AMAR AL MUNDO, PERMANECER Y NO PERMANECER EN EL MUNDO	245
El amor como resistencia y futuro, y su relación con la justicia	245
Salir del individualismo	250
Repensar el enfoque	252
El mundo como horizonte de la redención	255

MUESTRA

PREFACIO

Estudiar, reflexionar y escribir acerca de la relevancia espiritual del evangelio y de la Iglesia en la era presente es un desafío apasionante. No solo es una necesidad imperiosa, indispensable, sino también es un trabajo que exige comprender la historia, analizar el estado actual de la sociedad y, sobre todo, buscar con apertura al Espíritu y fidelidad a las Escrituras. Como haría un cirujano, con fina seguridad y filoso bisturí, es preciso separar ciertas subjetividades, equilibrar el filo, el pulso, la presión y el trazo.

No nos proponemos sino tener un panorama amplio, establecer un marco general, hacer un brevísimo paneo por las ideas que están decantándose en esta nueva etapa respecto al pensamiento religioso y esbozar una respuesta. Aunque es una empresa compleja, intentaremos descifrar los códigos de esta nueva forma de espiritualidad postreligiosa que está surgiendo. Estoy seguro de que un mejor entendimiento del contexto nos ayudará a ser más eficaces. En todo caso, cada iglesia local debería tomarse un tiempo para comprender el ambiente cultural y espiritual que la rodea, discutir acerca de ello y encontrar abordajes específicos.

Abundaremos en citas (el lector sabrá perdonar), a fin de intervenir lo menos posible y ser fieles a los pensamientos de algunos de los pensadores que van moldeando el ambiente en el que nuestra contemporaneidad se desarrolla. Probablemente haya un signo eurocéntrico en las fuentes citadas, así como en ciertos análisis o diagnósticos. Esto se debe a que tanto la modernidad como la postmodernidad son caracterizaciones de la historia que han tenido su origen y posterior desarrollo principalmente en Europa, y de manera inevitable, se globalizaron y delinearon la cultura occidental. También he intentado ensayar un análisis del impacto y la asimilación de estos movimientos en Latinoamérica, revisando la problemática específica en nuestras sociedades.

Cada capítulo de *Postreligión* podría ser un libro entero, por tanto, he tratado de ser lo más simple y directo posible al transmitir los arduos conceptos que se exponen. A fin de que estos temas, relevantes y complejos, puedan ser revisados más profundamente, he pretendido responder a preguntas de manera abierta y he intentado dejar el espacio suficiente para dar lugar a una mayor exploración, investigación o discusión.

El libro está dividido en tres partes. En la primera parte, exploramos los conceptos *modernidad* y *postmodernidad* y de qué manera estas nos han traído hacia lo que llamamos *nueva modernidad*. Además, se exponen brevemente sus recorridos e impactos históricos y cómo se ha transformado la religión de acuerdo con una concepción postreligiosa. En la era de la postreligión predominan, a mi entender, cinco líneas que se despliegan y se entrecruzan: el pluralismo, el sincretismo, la desinstitucionalización, la búsqueda de bienestar y sentido, y la necesidad de experimentación. En la segunda parte se desarrollan estos mismos temas con mayor profundidad, principalmente relacionándolos con los abordajes que considero necesarios según mi entendimiento del evangelio. En la tercera parte, por último, exponemos una visión de cómo la Iglesia podría ajustar su enfoque en la *nueva modernidad* a partir de las palabras de Jesús que están registradas en Juan 17.

Baste decir que he procurado investigar la temática de este trabajo en función de la urgente demanda actual, y con el anhelo de no despegarme de «las [palabras] que enseña el Espíritu, acomodando lo espiritual a lo espiritual».¹ Confío en Dios en que estos ensayos tengan alguna utilidad para la presente generación, que sumen sentido, singularidad, eficacia y amor al devenir histórico y cotidiano, comunitario y espiritual de la Iglesia, pero sin dejar de fundamentarse en *el Verbo de vida*.

Mariano A. Corica, marzo de 2023.

¹ 1 Corintios 2.13

PRIMERA PARTE

NUEVA MODERNIDAD
Y LA RELIGIÓN DEL FUTURO

MUESTRA

RELIGIÓN Y ESPIRITUALIDAD EN LA NUEVA MODERNIDAD

Metafísica y postmetafísica

Antes de abordar el problema religioso, es necesario entender algunos conceptos que modifican su concepción en la *nueva modernidad*. En el período inicial de la modernidad, y antes de ella, el mapa paradigmático occidental estaba ubicado en la metafísica. La religiosidad se hallaba dentro de este paradigma. *Dios*, el *ser*, el *alma*, el *espíritu*, la *verdad*, el *tiempo*, la *libertad*, lo *esencial*, etcétera, eran concepciones metafísicas que daban sentido al mundo (por supuesto el *sentido* también es un concepto metafísico). Pero a pocos siglos transcurridos desde el inicio de la modernidad, y como resultado de esta, el marco paradigmático entró en crisis. (La modernidad tuvo otras crisis significativas antes de la postmodernidad, de hecho, la deconstrucción de la metafísica es producto de la modernidad ilustrada más que de la postmodernidad). Occidente evolucionaba hacia un modelo científico-materialista que no admitía más que lo científicamente comprobable, es decir, lo comprobable mediante la realidad empírica.

Sin embargo, con el correr del tiempo, este modelo también entró en crisis, porque en el extremismo de la racionalidad científica moderna quedaban muchas preguntas sin respuestas.² La

² Si nos paramos en el cientificismo materialista y nos preguntamos, por ejemplo, qué es la música, ¿qué respuesta tendríamos? Probablemente, no podríamos avanzar más allá de la física. Es evidente que en primera instancia el sonido es un fenómeno físico en el que se manipulan objetos para liberar cierta cantidad de energía/potencia que movilice el aire en determinadas frecuencias y se manifieste de modo que sea audible. Pero el mero sonido no es música. Para que sea música, es necesario que tenga cierta intencionalidad o sentido: un ritmo, una melodía y una armonía que comunican estados

metafísica, aunque de un modo abstracto, sí tenía explicaciones. Aparecieron nuevos procesos que, paralelamente, mostraban la necesidad de volver sobre ciertos graves errores, sobre ciertas enormes omisiones y exclusiones. El problema es que resulta muy difícil prescindir de aquellas cosas que nos hacen humanos, además de la razón y de la materialidad. Era imposible no volver a preguntarse acerca de aquellas imponentes esencias inmateriales en las que, quizás intuitivamente, se habían construido ciertos marcos de referencia. Se comenzó a reconocer que hay cuestiones que tal vez sean no conocidas totalmente pero que, sin dudas, forman parte de la constitución humana fundamental. La vida contiene en sí misma una trascendencia tal que no se puede reducir a la mera objetividad materialista. Las concepciones del positivismo que solo validan el método científico nos privan de otros constituyentes fundamentales del conocimiento.

La necesidad de explicar lo incognoscible (sin prescindir del moderno método científico) ha llevado a buscar respuestas mediante los fenómenos evidentes: lo que podemos percibir y lo que podemos experimentar. Los intentos de comprender, dentro del marco de la ciencia, las percepciones que van más allá de lo material, han encontrado una posible respuesta a través de los fenómenos materiales de índole metafísico y de la subjetivación de estos (*fenómeno y fenomenalidad del fenómeno*). Así, nace la Fenomenología, la cual pregunta acerca de esas relaciones objetivas-subjetivas sensibles, evidentes y complejas. Mediante tal ejercicio, recupera las cuestiones más ontológicas desde un marco que incluye el método científico y se centra en el estudio de la experiencia consciente y la percepción; es decir, se enfoca en la

profundos. Hay un momento en el cual, a través de un proceso creativo, alguien debe elegir, clasificar y combinar ciertas frecuencias; sin embargo, no es un proceso sistemático y frío, sino que involucra el desarrollo de la humanidad del músico, que aborda latitudes insospechadas de su alma y que afloran en cierta expresión. También hay otro momento en el que, al reproducirse esa música, alguien puede oírla y experimentarla de otro modo: no solo le gusta, sino que lo conmueve, lo moviliza, le expresa cosas, lo conecta con otros espacios subjetivos y le da un significado propio. ¿Cómo se puede asignar científicidad tanto al acto creativo del compositor como a las posibles reacciones del oyente?

descripción y en el análisis de los fenómenos tal como se presentan en la conciencia, sin recurrir a supuestos metafísicos.

La postmetafísica, por su parte, se inspira en las diversas corrientes fenomenológicas en cuanto a su interés por la experiencia y por la percepción; además, propone una ampliación del enfoque, que incluye temas sociales, políticos y culturales. Tiene un interés particular por la hermenéutica en un sentido amplio, esto es, la interpretación y la comprensión de las prácticas culturales en su contexto histórico. La postmetafísica no es una negación de la metafísica, sino una crítica que le cuestiona a esta su abstracción y que avanza proponiendo nuevas formas de pensar la realidad y la verdad, de una manera más situada, histórica y contextualizada. Reconoce que las concepciones del mundo y de uno mismo están influenciadas por factores externos. Promueve, por tanto, una mirada más pragmática y crítica en la que se supone que la verdad no es un absoluto inmutable y abstracto, sino una construcción social y cultural.

La concepción dualista que abría la posibilidad de separar la física de la metafísica, es decir lo material de lo inmaterial, ahora se transforma para dar lugar a una síntesis postmetafísica. El ser humano está constituido no solo de hechos, sino también de empeño lingüístico, de sombras de lenguaje, de mito y misterio, y es capaz de encontrar trascendencia en su existencia. El ser humano está atravesado por experiencias trascendentes que le son constitutivas y que no puede negar. Quizás no pueda acceder racionalmente a la plenitud de las experiencias y necesite esbozar una mediación lingüística que satisfaga a su razón.

La religión del futuro: hacia la postreligión

Tanto en la modernidad como en la postmodernidad, el ser humano fue derrotado por su incapacidad de responder al espíritu. Las personas quedaron huérfanas de la verdad. Pero el resultado de la devastación de las ideas y de las identidades hizo necesaria una revalidación de la verdad, aunque tal vez deba ser

postmetafísica. Hoy se pretende construir desde espacios más abiertos y menos dogmáticos: la humanidad está abocada a las interpretaciones que se procesan en cuerpo y en alma, a la relativización, a la identidad por experiencia, a la ambigüedad y a la convivencia de los opuestos, etcétera. Se impone una necesidad y una presencia de verdad que, podemos decir, se construye desde una interpretación y una validación subjetiva y a la vez amplia, plural y diversa. La verdad ya no es solo metafísica, religiosa o abstracta, sino *rizomas* que se abren desde la realidad histórica y cultural, según la viven y la interpretan los sujetos.

Asimismo se ha comprendido que la verdad religiosa cumple un rol fundamental en la vida de todo individuo. Hoy las personas tienen una necesidad muy ávida de reconstruir el concepto de espiritualidad, y como nunca antes le están dando lugar y relevancia al diálogo religioso. Quizás este sea el motivo por el cual se reconoce la espiritualidad y se la incentiva, y están apareciendo otras formas de conectarse con ella. Hay una nueva conciencia que está impulsando una búsqueda diferente. El renacer de lo religioso está profundamente atravesado por las ideas de la *nueva modernidad*. Lipovetsky resume esta nueva orientación:

«La era hipermoderna no acaba con la necesidad de recurrir a tradiciones de sentido sagrado, simplemente reestructura estas mediante la individualización, la diseminación, la emocionalización de las creencias y las prácticas. [...] Crecen las religiones desreguladas y las identidades postradicionales. [...] Guardémonos también aquí de identificar las nuevas espiritualidades con un fenómeno residual, con una regresión o un arcaísmo premoderno. En realidad, es en el corazón mismo del cosmos hipermoderno donde se reproduce lo religioso en la medida en que este genera inseguridad, confusión de los puntos de referencia, la desaparición de las utopías profanas, la ruptura individualista del vínculo social. En el universo inseguro, caótico y atomizado de la hipermodernidad aumentan igualmente las necesidades de unidad y de sentido, de seguridad, de identidad comunitaria: es la nueva oportunidad de las religiones. [...] Secularización no significa irreligiosidad [sino] una religiosidad desinstitucionalizada, subjetivada

y afectiva».³

Por su parte, dentro del marco de la escuela nórdica de la metamodernidad, Freinacht escribe:

«Estamos conectando lo espiritual con todos los aspectos de la vida [...] Y si hay experiencias que van más allá incluso de nuestro amor más profundo y nuestra voluntad de vivir y que se sienten más reales que nuestra vida cotidiana, es lógico tomarlas en serio. [...] Y luego, una vez que tomamos en serio esos estados elevados y experiencias espirituales y comenzamos a aprender de ellos, comienzan a informar no a nuestra ciencia, no, eso es un malentendido, sino a nuestra metafísica. [...] Y esto nos conecta con una reconciliación y reevaluación de las tradiciones espirituales y las principales religiones. [...] Esto significa que podemos comenzar a asimilar aspectos de las tradiciones espirituales y aprender de ellas».⁴

La nueva época, traspasada por la postmodernidad, está dando a luz un renacer religioso que tiene sus gritos más resonantes en el pluralismo religioso, en el sincretismo ideológico, en la desinstitucionalización de la fe, en el deseo de bienestar y significado y en la experimentación. Como veremos, estos conceptos están íntimamente relacionados.

Pluralismo

La necesidad de deconstrucción que ha mostrado el postmodernismo ha redundado en que los espacios significantes tiendan a reducirse a su mínima expresión. (El ideal postmoderno sería que tanto el sujeto como la sociedad se pierdan en infinitas significancias). Esto implica, en la práctica, que existirán muchos y diversos microrrelatos, y variantes, y ningún metarrelato totalizante. Así, para facilitar la convivencia, la tolerancia y el

³ Lipovsky, Gilles (2006) *Los tiempos hipermodernos*, Barcelona: Anagrama, págs. 98-99.

⁴ Hanzi Freinacht: «Espiritualidad, existencia y estética meta modernas» [publicado el 5/8/2017]. Disponible en: <<https://metamoderna.org/metamodern-spirituality-existence-and-aesthetics/>>

pluralismo se vuelven valores fundamentales en la *nueva modernidad*. Hablando específicamente en el ámbito religioso, la apertura hacia la diversidad religiosa es una obviedad que decanta de la *oscilación*: la apertura a múltiples puntos de vista. Como lo hemos visto, uno de los pensamientos derivados del postmodernismo es el que desarrolla el concepto postmetafísico de la existencia. Cuando a Rorty se le preguntó sobre el significado de la cultura postmetafísica, él respondió:

«Sería una cultura en la que los seres humanos serían concebidos como creadores de su propio mundo de la vida, no tanto como responsables frente a Dios o a «la naturaleza de la realidad» que les dice de qué clase de realidad se trata».⁵

Lo inabarcable de la experiencia humana nos lleva a pensar en la posibilidad de infinitas contingencias, entonces, ¿por qué tomar partido por una posición, por una verdad, por una *forma correcta*? ¿No sería mejor desligarse de todas esas cargas, de la búsqueda del más allá y de la aspiración a él para asumir la finitud que nos aplasta y simplemente vivir? Este es el nudo del pensamiento postmetafísico: no está mal independizarse de los mandatos de cualquier ente o poder superior; esto es, superar el tema de la subordinación y, a la vez, no pretender subordinar a nadie.

A fin de no caer en la trampa de volverse totalitaria, la postmetafísica permite mantener las ideas metafísicas, pero las desautoriza y descrece de ellas. Así como no impone la renuncia a las creencias metafísicas, también reclama que ellas no deben ser impuestas. Esto escala en la praxis pública en función de la convivencia: las creencias metafísicas no son necesarias, pero en todo caso quedan en el orden de lo privado. ¿Quién tiene la verdad? Nadie y todos, nadie y cada uno. La verdad no existe, pero si alguien necesita crear un concepto del término *verdad* para vivir, este lo será para sí mismo; sin embargo, no será viable que lo transforme en una verdad absoluta y universal.

⁵ Rorty, Richard (2005) *Cuidar la libertad. Entrevistas sobre política y filosofía*, Madrid: Trotta.

En este sentido, la propuesta de la deconstrucción de las ideas metafísicas obligaría a reconsiderar completamente gran parte de la construcción teológica. Este es un punto relevante para aquellos que consideran el pluralismo religioso como una de las bases fundamentales para una nueva sociedad. Por otro lado, existe una visión acerca del pluralismo religioso que tiene implicancias profundas y va mucho más lejos que el típico diálogo interreligioso. Según la definición de Revuelta:

«En teología, el pluralismo es la posición que defiende que todas las religiones son caminos para llegar a Dios y a la salvación. La diversidad de culturas y de religiones es hoy un hecho; es un espacio de manifestación divina, por tanto, querido por Dios; Dios quiere que todos los hombres se salven».⁶

Según el pluralismo, el ser humano es el eje sobre el cual giran todas las constelaciones. La verdad, si en todo caso existiera, gira en torno a la dignidad humana: todo debe postrarse a los pies de la nueva humanidad. A partir de la necesidad de ampliar los horizontes, de integrar, de asimilar, etcétera, tiene sentido el llamado a la convivencia y a la tolerancia que hace la *nueva modernidad*. Pero este llamado se encuentra con el espacio completamente fragmentado de las religiones.

Para adaptarse a los nuevos paradigmas, las religiones deberían evolucionar hacia un pacto de acuerdo que en principio reconozca a todas como iguales en cuanto a su capacidad de ofrecer un espacio de espiritualidad. Ya no hablamos de religión, sino de espiritualidad, y lo hacemos en el sentido más óntico y hondo posible. Las religiones que quieran sobrevivir deberán ponerse al servicio de las necesidades profundas e inexploradas de la espiritualidad humana y ser funcionales a ellas. De acuerdo con esto, las religiones (y en última instancia, cualquier verdad que quieran transmitir) son vasallas del espíritu humano, plural y tolerante.

⁶ José Antonio Revuelta: «El pluralismo teológico, condición para el diálogo intra y extra-ecclesial», en *Revista Espiga* (2012) año XI, n.º 23, pág. 229.

El pluralismo postula que todas las religiones, a su manera, tienen potencia salvífica y abren el misterio de Dios a la humanidad. Dios, que se manifiesta a cada hombre o cultura como un símbolo y una experiencia, es plural. De este modo, el pluralismo religioso ratifica la validez de todas las religiones, fortalece su coexistencia y pretende que renuncien a sus dogmas totalizantes sin la necesidad de perder su identidad.

En el primer caso, al respaldar la validez de todas las religiones, el pluralismo acepta que todas ellas pueden tener concepciones diferentes de la verdad y que no necesariamente tienen algún punto en común, pues cada una interpreta a Dios (o, por decirlo de alguna manera, a una faceta de él) según su paradigma, su marco, su cultura y sus símbolos, y tiene la capacidad de revelarlo a los demás. En el segundo caso, al avalar la coexistencia de las religiones, se reclama que se abandone todo intento de violencia, de imposición o de colonización cultural. El tercer caso va de la mano del anterior: al pretender que renuncien a sus dogmas totalizantes, el pluralismo busca suavizar o deconstruir toda fuerza religiosa que promueva la defensa fanatizada de sus creencias fundamentales, intentando a la vez resguardar su identidad. Esto tiene enormes repercusiones dado que se pide resignificar la dogmática de cada religión con el fin de ir hacia un estado de *supra-religión* que incluya, abarque, respete y legitime a todas ellas.

Bonilla Morales menciona las ideas de Panikkar, diciendo:

«Panikkar propone dos posiciones psicológicas que nos hablan de la manera como se puede explicitar esta experiencia: actitudes centrípetas y centrífugas. [...]

«Según la actitud centrípeta, es posible evidenciar un espacio propio para el conocimiento mutuo, por lo que la experiencia profunda de cada religión, en fidelidad y en conversión efectiva, puede llevar a la unidad trascendente, posibilitando en muchos sentidos el encuentro interreligioso. Las religiones se dirigirían así hacia el centro común a todas ellas, desde la valoración y la praxis impulsada por la propia identidad, sin que lleve necesariamente hacia una dinámica confusa, sincrética o ecléctica. Las actitudes centrífugas hacen énfasis en los ideales de paz, fraternidad y salvación universal, por lo que la

verdadera religión es suprarreligiosa o será una religión futura purificada».⁷

Por su parte, el mismo Panikkar afirma:

«Cualquier pretensión de reducir el símbolo *Dios* a lo que nosotros entendemos por tal no solo destruiría, sino que también cortaría los lazos y culturas que no sienten la necesidad de este símbolo. [...] quizás la solución podría surgir más fácilmente si cortásemos el nudo gordiano de una teoría universal de Dios y redescubriéramos lo divino como una dimensión, y el pluralismo (no la pluralidad) como un rasgo de la misma realidad».⁸

Asimismo, Vigil escribe:

«En la nueva *sociedad del conocimiento* que está comenzando a formarse, la espiritualidad del ser humano continuará, por supuesto, pero desprendida de esa forma llamada *religión*. Será una espiritualidad *postreligional*. [...] Este último paradigma, todavía prácticamente no abordado ni siquiera vislumbrado en la teología actual, se nos presenta lleno de implicaciones inimaginables: la nueva forma *religiosa* de ser será una religión sin *creencias*, sin *religión*, y probablemente será una religión liberada del *teísmo*».⁹

Más allá de las controversias, las citas de autor que hemos expuesto revelan que el objetivo del pluralismo es crear un paradigma religioso en el que esto que llamamos *Dios* —un misterio plural decodificado en símbolo y experiencia que incluso puede ser no-teísta— es accesible a través de todas las religiones. Por

⁷ Jaime L. Bonilla Morales: «TPR: paradigma y frontera», en *Revista Franciscanum*, volumen LIII, n.º 156, pág. 91.

⁸ Panikkar, Raymund (2001) *Íconos del misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona: Península, pág. 39.

⁹ José María Vigil: «TPR: nueva etapa para la Teología de la Liberación», en *Revista Franciscanum*, volumen LIII, n.º 155, págs. 23-24. También dice: «Vengo proponiendo el neologismo «postreligional» para evitar decir «postreligioso», lo que sería evidentemente equívoco. Lo postreligional, en efecto, sigue siendo religioso en el sentido profundo, aunque ya no tenga que ver con las «religiones». Está más allá de ellas, en un mundo probablemente tan religioso o más que el tradicional, pero un mundo «sin las religiones» que no tendrían cabida en una «sociedad del conocimiento»».

ende, todas son absolutamente potentes para ello: es necesario que ni una sola se imponga de alguna manera sobre otra, sino más bien que cada una, afirmándose en su propia identidad, coopere y dialogue con todas a partir de la diversidad.

Sincretismo

El sincretismo se produce cuando dos o más *expresiones culturales*¹⁰ se funden en una sola. Debido a que las expresiones previamente necesitan acomodarse, entonces, deben tener un espacio para coexistir, para multiplicar los intercambios, para adaptarse y para asimilarse. El sincretismo religioso, en particular, necesita indefectiblemente el diálogo interreligioso. Como lo expresa Vigil:

«en los últimos tiempos, con la mundialización y con la aceleración de las migraciones, el mundo ha cambiado radicalmente, y la diversidad religiosa es visible y experimentable en todo el mundo. [...] Todo discurso autorreferencial de cada religión, encerrado en sí mismo, hoy choca frontalmente con la experiencia que de las otras religiones el fiel se ve obligado a hacer continuamente. El conocimiento religioso se amplía. Las personas pueden descubrir ahora, en cada tema, los distintos enfoques de cada religión, más allá de los de la propia, y desean conocer esa variedad, y comparan. Y también relativizan: descubren que no solo hay una manera religiosa de actuar y de pensar, y experimentan la bondad de las demás religiones, y ya no les cabe en la cabeza pensar que el enfoque que da la propia religión sea el único, ni que sea necesariamente el más adecuado».¹¹

A partir del enfoque pluralista y del individualismo que nos legó la postmodernidad, podemos entender un nuevo concepto de sincretismo religioso en el que se da una especie de síntesis en el individuo más que en la sociedad. Tal sincretismo se recrea en el individuo como sujeto signifiicante y deconstruido que recupera

¹⁰ Entendiendo el término *expresiones culturales* como movimientos amplios que incluyen a la religión.

¹¹ José María Vigil: «TPR: nueva etapa para la Teología de la Liberación», en *Revista Franciscanum*, volumen LIII, n.º 155; págs. 35-36.

su posibilidad de construcción desde paradigmas diferentes.

Las doctrinas religiosas y sus dogmas más representativos han sido deconstruidos en el individuo natural *neomoderno*; por eso, los postulados impuestos por la tradición, la historia, los mandatos, etcétera, no son exclusivamente válidos. Todo ello se pone en tela de juicio, se purga, se verifica y se filtra. En el proceso, la persona *neomoderna* quiere encontrar sentido y significancia desde sí misma, absorbe y asimila lo que considera conveniente, lo que le funciona para sus fines, lo que le da una experiencia satisfactoria. Por el contrario, ella no tiene reparos en desechar lo que fuere:

«Hoy ya no son las religiones institucionalizadas las que imponen un conjunto de normas incuestionables a los creyentes, sino que son estos los que toman de las diversas tradiciones existentes los elementos que necesitan».¹²

En relación con este tema, Champion analiza el despertar religioso en Europa durante las últimas décadas, y resalta el surgimiento de religiosidades paralelas, religiones a la carta, una *nebulosa místico-esotérica* que tiene lugar confundiéndose con las creencias tradicionales. Esta nebulosa mezcla conceptos o dogmas de las religiones tradicionales, tanto de oriente como de occidente; componentes esotéricos (astrología, tarot, etcétera) y sincretismos psicoreligiosos (por ejemplo, de la psicología transpersonal). Respecto del cristianismo, otrora dominante en Europa, destaca que los europeos no manifiestan haberlo dejado en pos del ateísmo, sino en pos de la búsqueda de una espiritualidad que lo incluye y a la vez muta hacia creencias difusas, eclécticas y flozantes o, como lo llama, *un cristianismo desajustado y artificioso*. Al respecto señala:

«Todo sucede como si el cristianismo hubiera dejado de ser un

¹² Albert Rodrigo, M.; G. M. Hernández Martí: «Los movimientos psico-espirituales en la modernidad globalizada», en *Revista de Antropología Iberoamericana*, volumen 9, n.º 3, pág. 277.

sistema globalizante y unificado, que debe ser tomado a fondo, para convertirse en un conjunto de piezas sueltas, expuesto a las libres composiciones personales, a las adhesiones selectivas a un número limitado de creencias, de prácticas, de prescripciones. Este sistema de *religión a la carta* significa el rechazo de una institución reguladora de las prácticas y creencias —rechazo de una ortodoxia— a favor del principio de la soberanía individual. [...] Esta fragmentación se compone de cuatro tipos de elementos: elementos cristianos, elementos cósmicos (energía universal, fuerzas cósmicas, la unidad del cosmos), elementos de un yo sublimado (el ser esencial, el divino interior, la fuerza del ser psíquico), elementos morales (valores revalorizados como el amor, la libertad y la paz). [...] Una doble lógica preside la composición de los *menús*: una lógica pragmática y una lógica de experiencia afectiva». ¹³

Si nos acercamos a Latinoamérica, especialmente a la Argentina, podremos verificar una tendencia similar: la nube esotérica cubre y sincretiza con las creencias cristianas que típicamente tendían a rechazarla. ¹⁴

También existe otro fenómeno que se presenta quizás de manera más sutil, el cual analizaremos en profundidad: a este tipo de sincretismo se le suma una nueva complejidad cuando pasamos al campo ideológico. La visión religiosa puede ser tomada también como una ideología; y cuando así sucede, la religión puede sincretizarse con cualquier factor ideológico. Se desempolvan varios temas y vuelven renovados; por ejemplo, la religión ha

¹³ Françoise Champion: «Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismos», en Jean De-lumeau (Dir.) *El hecho Religioso (una enciclopedia de las religiones hoy)*, Siglo XXI Editores, págs. 535-554.

¹⁴ «Segunda encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina». Disponible en <<http://www.ceil-conicet.gov.ar/2019/12/crear-y-dejar-de-crear-segunda-encuesta-sobre-creencias-y-actitudes-religiosas-en-argentina-programa-sociedad-cultura-y-religion/>> [consultado el 3/1/2023]. La encuesta realizada en 2019 por el CONICET nos arroja resultados que confirman este movimiento. El grupo que más aumentó entre la primera encuesta (2008) y la segunda (2019) es el denominado «sin religión». Lejos de contar solo con ateos y agnósticos, este grupo está compuesto por personas que dicen ser creyentes pero sin filiación religiosa. Además, evidencia que este tema está presente también entre los que dicen ser evangélicos. Arroja datos contundentes ya que, si bien más del 90% dice creer en alguna de las tres personas de la Trinidad, estos se solapan con creencias en «la energía», «la suerte», «los ovnis», «los santos», «los curanderos», «la astrología», entre otras.

sido una palanca política muy utilizada por el poder dominante a lo largo de la historia. El punto de conexión ideológica entre política y religión, en los temas comunes de la acción social y del poder, abre un nuevo escenario de sincretismos (religioso-político) como un campo de estudio novedoso en las ciencias sociales. Otros ejemplos pueden ser, por un lado, el sincretismo entre religión y filosofía que tanto se ha dado en todas las épocas; por otro lado también, la relación sincrética entre religión y psicología.

Es evidente que el mundo globalizado, tecnificado, deconstruido, cada vez más plural y a la vez individual —que ha rescatado las herencias culturales y religiosas y las ha valorizado, y que ha avanzado en las ciencias naturales, biológicas, neurológicas, técnicas, políticas, sociales, etcétera— ha puesto al ser humano en el centro de su universo y le ha dispuesto todo lo necesario para que cada individuo pueda crear sus propias creencias: armar su dios a medida, sintetizando o sincretizando una pluralidad de significados en un conveniente y personal significante religioso. Al respecto, Frankl dice:

«Personalmente no creo en una especie de esperanto religioso. Por el contrario, considero que no vamos hacia una religiosidad universal, sino más bien hacia una profundamente personal, en la que, al dirigirse a Dios, cada uno encontrará su lenguaje propio, personal, original».¹⁵

Desinstitucionalización

Dentro del contexto de la *nueva modernidad* en que el individuo ha tomado una enorme preponderancia, es bastante obvio que las instituciones abran el espacio a la individualidad, sean flexibles y livianas e integren a las minorías. La evolución de las instituciones también decanta de la influencia del postmodernismo, en el cual el individuo ha intentado liberarse de toda regulación. No estaríamos errados si decimos que las instituciones son el

¹⁵ Frank, V.; P. Lapide (2005) *Búsqueda de Dios y sentido de la vida. Diálogo entre un teólogo y un psicólogo*, Barcelona: Herder, pág. 119.

summum de las regulaciones, y que el *individuo neomoderno* necesita procesar en sí mismo los mandatos que ellas proponen (es decir, las instituciones deben entrar en el ciclo *deconstrucción-significancia* del individuo como sujeto).

Ahora bien, debemos diferenciar las *instituciones* de las *organizaciones*. La institución es abstracta, mientras que la organización es concreta. La abstracción de la institución se corporiza y procesa en cierta organización. Entendemos la institucionalización como el resultado del proceso mediante el cual una organización totaliza y llega a ser una estructura que absorbe ciertos conceptos provistos por una institución y los rigidiza más o menos, aunque no deje de incorporar innovación en sus propias evoluciones culturales.

Si hablamos en términos de instituciones religiosas, hay numerosos estudios que proponen separar los conceptos *religión*, *religiosidad* y *espiritualidad* (el lector podrá encontrarlos sin mayor dificultad):

«La definición sustantiva de religión se refiere al contenido simbólico y de significados de las creencias y ritos en su organización institucional; la definición funcional de religión se refiere al papel desempeñado por dichas creencias y ritos para la sociedad y los individuos, lo que permite hablar de religiosidad».¹⁶

Entonces, se conceptualiza la *religión* como un conjunto de creencias que tienen que ver con la espiritualidad, con las normas, con los preceptos, con los mandamientos, con los ritos, con las directivas, etcétera, cuya función es congregar a los afines, estructurar el dogmatismo, dar soporte socio-cultural y generar cierto sentido identitario. En tanto, la *religiosidad* es el estado social de la religión donde aquella se masifica y socializa a través de la mediatización subjetiva que llevan adelante los devotos que la comparten. La religiosidad viene a ser un estado individual y también social, intermediario entre religión y espiritualidad (esto

¹⁶ Rafael Domínguez: «Religiosidad, bienestar y desarrollo humano: una revisión crítica», en *Revista Internacional de Cooperación y Desarrollo* (2019) vol. 6, n.º 1, pág. 117.

es en el caso en que la espiritualidad expresada halle sentido en la religión que se comulga). Así, la espiritualidad ha tomado un valor más psicológico y ontológico que las otras dos, en el cual su expresión no depende de la religiosidad ni de la religión, sino que está orientado a una relación del sujeto con lo divino, sea cual fuere el significado de *divino*:

«La espiritualidad como un singular es una comprensión del acto mismo que hace el espíritu humano por trascender sus dimensiones de vida y direccionarlas desde la fuerza divina, entendida esta como Espíritu Santo, energía, luz interna, soplo vital, o como quiera que la llamen las apuestas plurales. En todo caso, al parecer, la espiritualidad es un singular que se ha vuelto plural. Epistemológicamente no existen muchas espiritualidades; existe, más bien, una experiencia de trascender llamada *espiritualidad* que se vehiculiza desde múltiples opciones y decisiones: válidas o no para los criterios culturales, sociales y religiosos, son, en todo caso, una apuesta por trascender aquello que llamamos espíritu». ¹⁷

Lo obvio es asociar la religión a los procesamientos y agenciamientos de la institución religiosa, y asociar la espiritualidad a los procesamientos y agenciamientos individuales. Cuando el agenciamiento institucional procesado por una organización choca con el agenciamiento de un individuo *neomoderno*, es natural que, debido al punto de vista de la herencia de la postmodernidad, el primer procedimiento sea deslegitimizado. En la sociedad actual, las organizaciones religiosas no escapan a la deslegitimación. Fromm, por ejemplo, aduce la deslegitimación a la manipulación y a la esclavitud que históricamente ejercieron las instituciones religiosas sobre los individuos, al tomar una preponderancia mayor a las de los principios que dicen representar:

«La tragedia de todas las grandes religiones es que violan y pervierten los mismos principios de la libertad en cuanto se convierten en organizaciones gobernadas por una burocracia religiosa. [...]

¹⁷ Carlos J. Palacio Vargas: «La espiritualidad como medio de desarrollo humano», en *Revista Cuestiones Teológicas* (2015) vol. 42, n.º 98, págs. 465-466.

Mantienen esclavizado al hombre en lugar de dejarlo libre. Ya no se venera a Dios, sino al grupo que dice hablar en su nombre».¹⁸

Las instituciones y organizaciones religiosas han entrado en crisis al no adaptarse a este cambio de paradigma; por ende, hay un movimiento que tiende a salir de las estructuras para ir a un modelo desestructurado que moviliza a la institución religiosa hacia una organización menos rígida o, en el extremo, a un tipo de organización individual. Así, mediante la práctica privada, el individuo procesa, organiza y ejecuta aquellas instituciones religiosas que considera convenientes o relevantes para sí mismo.

Este movimiento de desinstitucionalización genera, por un lado, un compromiso personal por lo religioso, y por el otro, una relativización de la espiritualidad a través de la subjetivación. Panikkar resume ambos conceptos. Respecto de la fuga de la expresión religiosa hacia espacios personales, dice:

«Existe hoy día una profunda inadecuación entre lo que el concepto de religión teóricamente afirma y lo que las instituciones religiosas prácticamente realizan. Parece como si lo religioso se desplazase del templo a la calle, del rito sagrado a la praxis secular, de la obediencia a la institución a la iniciativa de la conciencia, etcétera».¹⁹

Respecto de la relativización y subjetivación de la espiritualidad, analiza:

«Los cristianos pueden hablar en nombre de Cristo, los budhistas pueden invocar a Buddha, los marxistas a Marx, los demócratas a la Libertad, los filósofos a la Verdad, los científicos a la Exactitud, los musulmanes a Mohammad, etc., y cada uno de estos grupos humanos puede creer que es intérprete de un convencimiento que viene de Dios o de la realidad misma (llámesele fe, evidencia, razón, sentido común o lo que fuere)».²⁰

¹⁸ Fromm, Erich (1956) *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires: Psique, pág. 114. Traducido por J. Martínez Alinari.

¹⁹ Raymond Panikkar: «La religión del futuro», en Fraijó, Manuel (1994) *Filosofía de la religión*, Madrid: Trotta, pág. 737.

²⁰ Panikkar, Raymund (2001) *Íconos del misterio. La experiencia de Dios*, Barcelona: Península, pág. 33.

La desinstitucionalización expone la responsabilidad personal respecto de la expresión de la espiritualidad. Esto significa que el individuo difícilmente se esconda detrás de alguna organización para manifestar su propia espiritualidad, por lo que dicha manifestación se vuelve más consciente y menos hipócrita. Asumir esta responsabilidad puede representar despojarse de la nominalidad institucional religiosa y abrir paso a la conciencia de la intención espiritual personal. En el caso extremo, ya no existe la mediación de la organización religiosa en el acto individual de creer y este se fundamenta en la decisión y en la responsabilidad del individuo y no en la institución. El individuo que ha transitado este proceso ha tomado una posición consciente, ha elaborado y ha construido un significado personal respecto a su propia espiritualidad incluso si el resultado es la decisión de no creer. La responsabilidad individual de creer decanta en que el individuo cree lo que para él tiene algún tipo de significado, de sentido o de funcionalidad. Este agenciamiento abre paso al siguiente punto de modo natural: la desinstitucionalización relativiza la espiritualidad.

Que la desinstitucionalización relativiza la espiritualidad respecto del sujeto que la procesa significa que todos los agenciamientos presentes en el sujeto influyen en el proceso de construcción de su espiritualidad, por lo que la fe tiene posibilidad de depositarse en una o en múltiples creencias. Subjetivar la fe puede significar la aceptación de todas las creencias como válidas y la adopción de alguna como propia mediante una validación consciente o eventualmente una adaptación subjetiva de las creencias que se consideren útiles, según los agenciamientos propios del sujeto. En el caso extremo, se desconocen los conceptos dogmáticos característicos de cada institución religiosa para reformular dogmas particulares que se adaptan al individuo. Quien ha transitado este proceso completamente, además de haberse hecho responsable de su espiritualidad, ha definido (o incluso ha rechazado) sus creencias religiosas de acuerdo con sus propios parámetros e intereses y sus propias validaciones.

Bienestar y significado

En la *nueva modernidad*, la religión y la espiritualidad pueden tener un rol distinto que en el modernismo o en el postmodernismo. Por un lado, la ironía y el cinismo propios del postmodernismo pueden generar una sensación de vacío y desorientación que la religión o la espiritualidad pueden ayudar a llenar. Por otro lado, el anhelo de autenticidad, de propósito y de progreso propio del modernismo puede encontrar en la religión y en la espiritualidad un marco de referencia para desarrollarse. *La persona neomoderna* ha aceptado que tiene aspiraciones hacia la plenitud trascendente, sin embargo, ha abierto la posibilidad de que esa plenitud trascendente sea, a la vez, immanente. Las claves de sus aspiraciones están en una concepción holística de su propio ser, del ser del otro y sus relaciones, de su medio y de una renovada conciencia tanto de lo material como de lo inmaterial.

Los paradigmas sociales que elevan la experiencia histórica del individuo por sobre el relato, la pretendida licuación de los conceptos de estratificación-movilidad social y los cambios estructurales en términos de tecnología, de educación, de salud, de ecología, etcétera, abren la idea de bienestar hacia nuevos horizontes. La idea de bienestar no solo está intervenida por los parámetros típicos y las aspiraciones económicas y sociales ascendentes en términos de clases, sino también por la calidad de vida en términos de salud (física y psicológica), de relaciones humanas dignificantes y significativas, de acceso a la educación y a la tecnología, de sustentabilidad del medio ambiente, de libertad, de autorrealización, etcétera.

Ahora lo religioso es una dimensión más amplia de la experiencia humana que puede contribuir al bienestar en diferentes niveles. La espiritualidad y la religión pueden proporcionar consuelo emocional, sentido de comunidad y pertenencia, y orientación ética en un mundo de constante cambio y transformación. Al mismo tiempo, el bienestar individual y colectivo sigue siendo

una preocupación central, y la espiritualidad se propone como una herramienta para alcanzar esos objetivos.

El ser humano contemporáneo se ha encontrado con una conciencia muy intensa de su vacío. Como lo dice Lipovsky respecto de la sociedad europea: «El bienestar material aumenta, el consumo se acelera, pero la alegría de vivir no camina al mismo ritmo».²¹ Los efectos colaterales del progreso han expandido la búsqueda para dar con respuestas que se elaboren a partir de una exploración más ontológica, desde el sentido y el significado de la vida; en un intento de encontrar plenitud, equilibrio y sosiego en la completitud; en el anhelo de hallar algún tipo de vasto espacio donde sintamos que no nos falta nada y en el cual estemos alineados con lo que somos y con lo que esperamos de nosotros mismos y de los otros; en la necesidad de estar reconciliados con nuestro pasado, y disfrutando de nuestro presente y expectantes de nuestro futuro. La religión, entonces, toma preponderancia en la búsqueda de ese fin. Desde la perspectiva de la Psicología de la religión, más allá de las posturas y controversias, se entiende que la religión da al ser humano un soporte externo y poderoso donde él puede anclarse y buscar la trascendencia que lo ayude a mitigar las angustias de la vida y, en última instancia, a encontrar la felicidad o su propio sentido.

Si pudiéramos dar algunas claves de la relación entre la *nueva modernidad* y lo religioso, podríamos decir que la nueva concepción de la espiritualidad ofrece respuestas concretas a las búsquedas típicamente *neomodernas*. Mientras que la secularización y el declive de las instituciones religiosas tradicionales han provocado la transformación de la religión en una forma más individualista y autónoma, la espiritualidad sigue proporcionando un medio para que las personas exploren su conexión con lo trascendental y busquen el bienestar emocional y psicológico. Además, la vinculación en comunidad y la cohesión social continúan siendo necesidades humanas fundamentales. La religión y la

²¹ Lipovetsky, Gilles (2006) *Los tiempos hipermodernos*; Barcelona: Anagrama, pág. 130.

espiritualidad pueden proveer la conexión social y el sentido de comunidad que se contraponen al individualismo postmoderno.

En su abordaje sobre la religión, la psicología dio origen a una rama de estudio que se amalgamó con las religiones y a la vez las influenció; incluso, ha abierto perspectivas que asocian ciertos conceptos psicológicos con ideas religiosas. Así, la Psicología positiva, la Logoterapia, la Psicoanalítica, la Psicología transpersonal, etcétera, han aportado sus resultados en la búsqueda del bienestar. La mirada e influencia de la psicología sobre la trascendencia, sobre la espiritualidad y la religiosidad; su postura pluralista; la definición amplia del concepto de Dios; la centralidad humanista; etcétera; logran desvanecer los límites entre la psicología y la religión. A partir de las observaciones que ha realizado la Psicología de la religión —y también de la mayor conciencia cultural de la espiritualidad y de la influencia sobre Occidente de las religiones orientales que postulan la necesidad de evitar el sufrimiento—, se ha solidificado la idea de que el bienestar es un fin de la religión. Así, se ha internalizado el pensamiento de que la religión tiene una especie de obligación, esto es, satisfacer la necesidad que tiene toda persona de ser feliz, de tener un sentido último, de sentirse realizada y de vivir en un estado de prosperidad permanente. Si bien la religión (en especial, el cristianismo) siempre ha trabajado en vista del anhelo, de la expectativa y de la certeza de un bienestar futuro, es decir, de la esperanza, hoy tales aspiraciones se han trasladado al presente inmediato. Si *el individuo neo-moderno* ha de creer en algo, sin duda, ello debe proporcionarle bienestar y significado, ¡ahora!

Experimentación

La experimentación es una cualidad moderna que tomó otras aristas en la postmodernidad. Durante la modernidad, la experimentación se enfocó en la observación racional y objetiva de la realidad e intentó dominarla y orientarla hacia el progreso humano a través de las ciencias. Sin embargo, fue mutando y

evolucionando hasta convertirse en un concepto postmoderno, cuyo énfasis está puesto en la subjetividad y en la ambigüedad.

La definición moderna de *experimento* es muy cercana al empirismo. Está asociada a ciertos mecanismos de acción sobre las cosas que puedan explicar y dar fundamentos para certificar y validar (o no) ciertas hipótesis. En ese sentido, la experimentación se asocia a un proceso sistemático para producir un tipo determinado de conocimiento, que se orienta a comprender y luego a dominar aquello que comprende. La experimentación en la modernidad, por tanto, se centró en la búsqueda de leyes universales y en la objetividad.

Sin embargo, debido a los diversos movimientos que también tuvieron su lugar en la modernidad, surgieron cuestionamientos que encontraron su libertad de expresión absoluta en la postmodernidad. En ella, el experimento no tiene que ver con la observación, sino con la apertura: se mueve hasta transformarse en un medio para desafiar las estructuras y las narrativas dominantes y para cuestionar las *verdades objetivas universales* que se pretendían solidificadas.

En el postmodernismo, el concepto *experimentación* embiste de lleno contra todo absolutismo y contra toda doctrina. Así, para la mente de una persona postmoderna, si una verdad se manifiesta petrificada y no deja espacio para ser desmenuzada o desarmada, o para jugar con ella y darle otra forma, o para reconfigurarla, etcétera, entonces, tal verdad se convierte en un relato (el de un sujeto) que pretende imponerse en una lucha de poder sobre la conciencia. El sujeto ya no solo es el observador que acepta los resultados de la experiencia, sino que también desea ser el protagonista de la experiencia.

El concepto postmoderno de la experimentación es inmersivo, siempre centrado en el sujeto y su intervención en la realidad circundante, y tiene que ver con la deconstrucción de lo asimilado y con la exploración de nuevos horizontes. En este sentido, incluso, pretende ir más allá al desconfiar de las propias estructuras del sujeto experimentante y al sospechar del él, por cuanto él

mismo ha puesto en marcha los mecanismos que está criticando.

En la *nueva modernidad*, el concepto *experiencia* intenta profundizar, resolver y asimilar las tensiones entre la objetividad y la subjetividad, entre lo taxativo y lo ambiguo, entre lo determinado y lo caótico. Se busca explorar nuevas formas y posibilidades, enfocadas en la disrupción y en la reconstrucción, en la conexión histórica y significativa de lo nuevo. Lo nuevo que se experimenta no es novedad descontextualizada, sino que forma parte de una búsqueda más profunda que reconoce el contexto y que intenta sintetizar las ambigüedades y las tensiones.

Si exploramos estos conceptos en el ámbito religioso, podemos decir que en la modernidad la experimentación religiosa se caracterizó por la búsqueda de la verdad a través de la razón subjetiva. Sin dudas, la Reforma impactó de lleno en esta forma de experiencia. El proceso de emancipación de las Escrituras, que permitió su circulación hacia las calles, generó la posibilidad de resignificar la fe y crear una dogmática nueva sobre la base de un abordaje más objetivo (y a la vez mas subjetivo) de los textos sagrados. A pesar de los intentos de Lutero de contra la escolástica²² la experiencia religiosa siguió siendo básicamente metafísica. Aun así, la experiencia mística y la imposición de dogmas típicamente medievales fueron superados; y la posterior secularización produjo un descarte gradual de las creencias religiosas en la vida pública.

En la postmodernidad, la experiencia religiosa perdió relevancia, aunque lo que sobrevivió de ella se centró definitivamente en la subjetividad, en la pluralidad y en el respeto por la diversidad de creencias y prácticas religiosas. La religión fue valorada como una experiencia completamente subjetiva, individual, fragmentada y desinstitucionalizada.

La experiencia religiosa *neomoderna* trae de nuevo lo que las

²² Lutero expresó una fuerte crítica contra la escolástica en su obra *Disputatio contra Scholasticam Theologiam*, escrita en 1517. La escolástica se refería a la tradición teológica y filosófica medieval que incorporaba la filosofía de Aristóteles y utilizaba un método de razonamiento lógico deductivo para analizar y sistematizar la doctrina cristiana.

comunidades de fe pudieron conservar en su institucionalidad, y conlleva una integración de perspectivas que pueden aparentar ser contradictorias. A fin de superar las contradicciones, se busca una nueva valoración de la espiritualidad como una dimensión de la experiencia humana, que puede ser abordada tanto desde la perspectiva racional y dogmática como desde una mística que genere conexiones emocionales profundas. La experiencia religiosa *neomoderna* se caracteriza por su apertura a la subjetividad, a la pluralidad y a la complejidad de la vida; persigue la integración, busca una comprensión más profunda y holística de la experiencia humana respecto de lo sagrado y lo hace tanto en el nivel individual como en el colectivo. Esta búsqueda reconoce la trascendencia de la espiritualidad.

En la *nueva modernidad*, la experiencia religiosa, como experiencia espiritual, puede ser una manifestación de vida, de continuidad, de impacto sensorial y de transformación. Una de las hipótesis más destacadas, tanto de la religión como de la ciencia de la religión, es que el individuo es un ser finito, estructuralmente incompleto y, a su vez, tiene curiosidad y se siente atraído por entender la totalidad de su existencia. Paradójicamente, no puede acceder por completo a ella.

La percepción de totalidad —que se manifiesta deficiente en el plano de lo humano— puede impulsarlo a buscar fuera de sí y fuera de sus campos naturales de acción. Las religiones o las formas de la espiritualidad vienen a traer desde fuera ciertas respuestas, cierto orden, cierta estabilidad y cierta ayuda en tiempos adversos, y vienen a llenar ciertos vacíos. La experiencia religiosa termina siendo la posibilidad de una experiencia de apertura hacia los misterios de la vida, y toma una referencia en la inmanencia o en la trascendencia que, aunque externa, no es menos ontológica. En esta búsqueda, la experiencia religiosa se manifiesta con un impacto profundo en la persona porque es una experiencia capaz de transformar las estructuras más sólidas de la *psiquis* humana.

Si la experiencia implica apertura y la experiencia espiritual

implica apertura al *misterio*, entonces, la *neomodernidad* también plantea una recuperación de la experiencia mística. En la experiencia religiosa, el individuo está abierto a buscar en sí mismo y también en un *totalmente otro* que es misterioso, ajeno y trascendente. En esta apertura existe una posibilidad de abandonarse *al misterio de lo sagrado* y a verse interpelado por ello. García-Alandete hace un buen resumen fenomenológico de la experiencia religiosa vista como una experiencia mística:

«La persona tendría conciencia clara de hallarse inmersa en una situación y un estado fuera de lo ordinario, infrecuente y que no responde a las claves y criterios de la experiencia cotidiana. Además, esta experiencia no se daría en un nivel superficial o anecdótico, sino que sería lo suficientemente importante porque estaría cargada de una fuerza vivencial tal que dejaría su impronta en la persona difícil de olvidar. El misterio se hace presente y patente a la conciencia personal. [...] La experiencia religiosa no sería vivenciada como un producto de la imaginación o la ensoñación, sino como poseyendo absoluta realidad. [...] sería una vivencia de relación personal, íntima e intensa en el profundo centro personal con ese algo o alguien misterioso. La persona se ve implicada en la experiencia religiosa en su totalidad y la expresa mediante estados emocionales infrecuentes. La experiencia religiosa se caracterizaría por tener un carácter envolvente y penetrante, de tal manera que la persona se sentiría afectada toda ella en toda su profundidad, hasta lo más recóndito de su intimidad. [...] El lenguaje, en sus registros ordinarios, se revela absolutamente inadecuado e insuficiente para comunicarla. La experiencia religiosa es, en su esencia, inefable, inexpresable, solo comunicable mediante el lenguaje ordinario en sus aspectos más superficiales, sin poder penetrar en su esencia. El lenguaje no solo se revela instrumento insuficiente, deficiente, sino, incluso, deformante de lo propiamente genuino y extraordinario de la experiencia religiosa. [...] Tiene un carácter dinamizador de la persona, esto es, impulsa a actuar de un determinado modo en respuesta a la naturaleza de la experiencia, [...] no permanece enclaustrada estáticamente en el fuero interno, subjetivo, sino que moviliza y llega a externalizar, y a encarnarse».²³

²³ Joaquín García-Alandete: «Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica», en *Revista Folios* (2009) n.º 30, pág. 120.

Conclusión

Hemos querido interpretar y transmitir escenarios probables para la religión en la sociedad actual y en la de un futuro cercano. Podemos concluir que en el contexto de la *nueva modernidad*, hallamos a un sujeto autónomo, deconstruido, con una conciencia aguda acerca de su libertad personal, informado, hiperconectado y con aspiraciones de realización. Él está saliendo de las instituciones religiosas y se dirige hacia un pluralismo y un sincretismo en que se conjugan las diversas tradiciones religiosas que cobran sentido en la experimentación, según la funcionalidad y el bienestar que le aporten. Tal vez podamos resumir esta concepción de *la religión del futuro* y *la nueva espiritualidad* citando las palabras de Palacio Vargas para luego, en los próximos capítulos, esbozar un análisis desde la óptica del evangelio:

«La espiritualidad es la adopción confiada de un sistema de significaciones y comprensiones que le permiten al ser humano dimensionar todas las posibilidades de su trascendencia, en un viaje hacia el mejoramiento y quizá la perfección, sino de toda la existencia, al menos de algunos aspectos fundantes de vida que hacen valiosa la experiencia de ser, pensar, hacer y transformar la vida. [...] La espiritualidad es, por tanto, el reencuentro con la esencia de lo que el ser humano es, con el anhelo de lo que quiere ser, con el amor que lo ha creado y que definitivamente lo seguirá recreando. Solo queda abrir el espíritu para que se expanda y se desarrolle la vida. La apuesta es el desarrollo, el medio es la espiritualidad. A fin de cuentas, siempre llegaremos a Dios».²⁴

²⁴ Carlos J. Palacio Vargas: «La espiritualidad como medio de desarrollo humano», en *Revista Cuestiones Teológicas* (2015) vol. 42, n.º 98; págs. 476, 481.

LA IGLESIA HA SIDO ENVIADA AL MUNDO Y A PERMANECER EN EL MUNDO, AUNQUE NO PERTENEZCA A ÉL

Rechazar toda idea de apatía de Dios respecto del mundo también implica rechazar toda idea de apatía de la Iglesia respecto del mundo. El mensaje del evangelio proclama que Dios se ha acercado y puede ser permeable y empático con nuestra situación; además, él nos regala la oportunidad de *vivir en él* mediante la fe. Esto se manifiesta a través de la Iglesia, no como una simple representación, sino como la sustancia misma del amor de Cristo que fluye en ella. Cuando toma su lugar de testigo ante el mundo, la Iglesia está afirmando su pertenencia y su misión, pero ante todo se está identificando y está mostrando a Cristo, a aquel que «habitó entre nosotros».²⁵

En este sentido, debería ser como si Cristo no se hubiera ido. La Iglesia es el cuerpo que camina en el mundo, habita entre la gente y, al igual que su cabeza, viene a aliviar el peso del pecado y la carga del afán de todo aquel que tiene un espíritu necesitado. Aquellos del mundo que son convocados hacia Cristo reconocen su voz, son alumbrados y vienen a la luz. Este también es un llamado a salir al mundo.

Verdad y praxis

²⁵ Juan 1.14.

Ya hemos dicho que no existe separación entre verdad y praxis, porque la praxis determina la verdad y viceversa. Se plantean aquí dos temas: por un lado, el concepto bíblico de la verdad como camino; por otro lado, el rastro histórico que deja su vivencia. Respecto al primero, que la verdad siempre está atada al camino significa que se devela en el caminar: no hay una verdad neutral, sino la que está profundamente arraigada a la experiencia y a la existencia, es decir, que la profesión de la verdad en la fe queda demostrada en una praxis determinada y supeditada a ella. La verdad de la palabra de Dios se manifiesta cuando la Iglesia es eficaz para traer a la realidad el cumplimiento de las promesas redentoras de Dios.

Respecto al segundo tema, debemos afirmar que la huella histórica de la fe es innegable. Aunque no lo quisiéramos, hay un impacto, una influencia y una historia que responde a una cosmovisión ideológica, en este caso, evangélica. Es necesario analizar la praxis cristiana que se va haciendo visible y se verifica en la historia. La praxis excede lo privado y lo individual porque también emerge de expresiones sociales. Las posiciones teológicas pasan a ser agentes históricos que operan en determinadas direcciones, por lo tanto, el marco ideológico de la praxis debe ser identificado. Sin embargo, esta identificación no debería descalificar a la praxis en sí, sino ayudar a que nuestra obediencia cristiana gane coherencia y unidad. Pero el poder ideológico solo puede ser controlado si siempre se lo mantiene sometido a la crítica y a la revisión en términos del impacto que se refleja en la realidad, y eventualmente deberá ser corregido.

Cada persona tiene un compromiso con la verdad, de hecho, debe sostener la verdad que ha creído. Pero esto no significa que debe solidificar su posición; por el contrario, debe cuestionarla constantemente, profundizar en ella y aferrarse a lo que se mantiene en pie. El dogmatismo tiene consecuencias; por eso, decíamos que toda teología debe ser crítica y criticada de acuerdo con la praxis que la inspira y por la praxis que genera. Así debe evolucionar hacia la verdad. Si la praxis derivada de una determinada

dogmática genera una historización que no se critica, puede ser deficiente o puede corromperse; asimismo, si por cuidar su pulcritud teológica-teorética se deshistoriza, pierde eficacia, priva al mundo y lo obliga a la secularización. Sin duda, ya sea por exceso o por defecto, ningún tipo de teología es ingenua en función de la historia.²⁶

Secularización y postcristianismo

A estas alturas, resulta evidente que el cristianismo tiene que ser acción que opera en el mundo. Parece obvio, entonces, que la acción es su llamado para realizar la verdad de la que es testigo y baluarte. Moltmann señala que

«toda gracia origina la correspondiente misión. Si la Iglesia y los cristianos son obra de la acción justificadora y pacificadora de Dios, por lo mismo son también el instrumento de esa acción divina en el mundo».²⁷

Desde el apóstol Pablo hasta nuestros días, el mundo occidental ha sido inoculado de cristianismo a tal punto que este leudó en todo ámbito donde fue acogido. Investigar cuál fue su alcance sería un ejercicio muy productivo, pero no podemos hacerlo en este ensayo. Sin embargo, es evidente que la transformación social que las formas de la religión tomaron en la secularidad produjeron tipos determinados de sociedades; por ende, las diversas concepciones de la cristiandad con sus correspondientes implicancias sociales también han conformado gran parte del mundo actual.

La conclusión más relevante es que la interpretación y la realización de las diversas doctrinas cristianas han impactado profundamente en el modo de ser de las sociedades occidentales. La construcción de los sistemas filosóficos, económicos, políticos y

²⁶ José Miguez Bonino, loc. cit., págs. 112ss

²⁷ Moltmann, Jürgen (1992) *La justicia crea futuro. Política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*, Santander: Sal Terrae, pág.17.

sociales de Occidente fueron contruidos por personas que tuvieron contacto directo con el cristianismo. Ellos abrevaron en él tanto para su crítica como para su defensa; es más, muchos de estos desarrollos solo fueron posibles porque había una civilización cristiana.

La pregunta que nos hacemos con el objeto de hilvanar un análisis tiene que ver con los resultados. Debemos recoger muchas lecciones. La superación de Dios (o para decirlo en términos filosóficos: *la muerte de Dios*) es evidente. Occidente fue cristiano, pero hoy es postcristiano, y el cristianismo, en parte, es el responsable. Lo sagrado del cristianismo supo infiltrarse en la sociedad y la transformó según su discurso y lenguaje de época, pero poco a poco fue perdiendo su poder vital. La secularización refiere el declive de la influencia de los discursos cristianos sobre la sociedad. El proceso de secularización ha decantado. El declive fue resultando en la desacralización de la vida.

Debemos preguntarnos, entonces, qué pasó con el cristianismo en las sociedades en las que se secularizó. Probablemente, hay dos maneras de abordar el tema. La primera tiene que ver con la tesis que versa que *el cristianismo le ha dado la espalda a la historia*. La segunda es su antítesis, es decir, que *la historia le ha dado la espalda al cristianismo*. En ambos casos, Dios y la historia del mundo se disocian completamente. Ahora bien, recuperar el tema nos presenta desafíos interesantes, a fin de replantear cómo se comunica a Dios en un mundo que ha prescindido de él, o en el cual el Dios cristiano ya no tiene de ninguna utilidad.

Ocultamiento de Dios y abandono del mundo. ¿Dónde está Dios? La autonomía del ser humano en el mundo hace de Dios un elemento innecesario. Parece que él sobra. El mundo ha logrado, a fuerza de su *voluntad de poder*, independizarse de Dios. La oposición de Nietzsche al cristianismo y su famoso «¿Adónde ha ido Dios? [...] ¡Nosotros lo hemos matado!»,²⁸ se relaciona con

²⁸ Nietzsche, Friedrich (2010) *La gata ciencia*, Madrid: Gredos, aforismo 125.

esta emancipación. Haya estado en lo cierto o no, Nietzsche critica la pasividad y la tibieza espiritual, la debilidad y la pereza de la praxis de la fe protestante de su sociedad y su época; y expone tres críticas en particular: su falta de intervención en el mundo, su deseo de huir de él y cierta hipocresía.²⁹

Nietzsche se opuso a la moralidad cristiana porque está basada sobre la compasión. Este sentimiento es considerado por él como una inversión de los valores naturales debido a que promueve lo que denomina *una moral de esclavos*: el sostenimiento de los débiles en detrimento de los fuertes. Según él, el cristianismo debilita a las personas porque valora la humildad y la sumisión en lugar de la fuerza y la afirmación de uno mismo. Nietzsche criticó la idea del más allá y el concepto de pecado original; según su opinión, estos fomentaban la negación de la vida terrenal y la búsqueda de la redención en otro mundo.

En conformidad con esto, Nietzsche abordó la noción de la *voluntad de poder*, argumentando que el cristianismo reprime esta fuerza vital inherente en los individuos al promover la renuncia y la autonegación. El enfoque en la moralidad cristiana inhibiría el desarrollo pleno y auténtico de las personas, y el cristianismo no sería más que un sistema de creencias que perpetúa la moralidad y los valores de una sociedad débil y decadente.

²⁹ Abundan expresiones en las que Nietzsche declara abiertamente su oposición al cristianismo de su época. Baste, como ejemplo, la siguiente cita: «¿Puede uno todavía imaginarse una forma de la fe cristiana más débil, espiritualmente más perezosa, más paralizadora que la de un protestante alemán medio...? ¡Eso es lo que yo llamo un cristianismo tímido! ¡Eso es lo que llamo una homeopatía del cristianismo! Se me recuerda que hoy también hay un protestantismo arrogante». O esta otra: «También con la Reforma el individuo tiende a la libertad; <cada uno es su propio sacerdote> no es más que una fórmula de libertinaje. En realidad, bastaba una sola palabra —<libertad evangélica>— y todos los instintos que tenían motivo para permanecer ocultos salieron de estampida como perros salvajes; los apetitos más brutales alcanzaron de repente el valor de manifestarse. Todo parecía justificado... Se guardaban muy bien de comprender a qué libertad se estaban refiriendo en el fondo, se cerraban los ojos ante uno mismo... Pero el que se cerraran los ojos y se humedecieran los labios con discursos exaltados, no impedía que las manos se abalanzaran hacia donde hubiera algo que coger, que el vientre se convirtiera en el dios del «evangelio libre», que todos los apetitos de venganza y envidia se satisficieran con una furia insaciable». En: Nietzsche, Friedrich (2000) *La voluntad de poder*, Madrid: EDAF, págs.88-91.

Nietzsche quiso superar la concepción cristiana del mundo, profundizando la capacidad del ser humano de existir por sí mismo.

Por otro lado, Feuerbach desarrolla su crítica desde un enfoque diferente: Dios sería una proyección, tal como la que hace un niño cuando piensa en lo que quisiera ser en el futuro. Es decir, una creación de la imaginación que se sustenta en las necesidades y deseos del ser humano y que se proyecta hacia afuera en lo que llama *Dios*. Las características inherentes a la humanidad están idealizadas en la imagen externa de un ser divino porque la sociedad aún no habría madurado. «La religión es la esencia individual de la humanidad; pero el niño ve su esencia como si fuera de otro hombre».³⁰

La idealización se manifiesta en la necesidad de creer en el *más allá*, despreciando la vida del *más acá*. Este es el materialismo del pensamiento de Feuerbach, en el que el ser humano no puede evolucionar si no logra pensarse a sí mismo desde la realidad del mundo. Feuerbach quiere superar la religión en la propia humanidad, en un ser humano esencial que se apropie de la totalidad de la vida y de la experiencia humana. En este sentido, él considera que la esperanza religiosa pretende eliminar una parte de dicha experiencia porque fuga a la persona hacia un mundo que entiende irreal, y hacia un futuro ideal en el que no existen ni el dolor ni las desavenencias que la realidad le presenta de manera inevitable. Entonces, esta creencia es una forma de escape y de permanencia en la inmadurez.

Para Feuerbach, la humanidad debe crecer para superar la inmadurez y encontrar que, en realidad, Dios no es más que la plena asunción (subjektivación) de esa objetivación que había hecho de sí misma. Asumir la madurez implica dominar la realidad y prescindir de Dios. Durante sus últimos días, Bonhoeffer estaba obsesionado por este pensamiento porque entendía que el mundo ya había llegado a la *mayoría de edad* profetizada por Feuerbach

³⁰ Feuerbach, Ludwig (1975) *La esencia del cristianismo*, Salamanca: Sígueme. Disponible en Biblioteca virtual Omegalfa (2018): <<https://omegalfa.es/>>, págs. 27-28.

y, aunque solo esbozó algunos pensamientos al respecto, él preveía que habría que acostumbrarse a vivir *como si Dios no existiese*.

Supongamos que acompañamos la declaración de la muerte de Dios; entonces, la pregunta que nos deberíamos hacer es: ¿cuál dios ha muerto? El que ha muerto es el dios metafísico, el institucionalizado e individualista. Este es una cáscara de Dios, es la mediación de la razón o de algún tipo de teología abstracta pero razonable que nos deja un dios ineficaz, que no trasciende, que no puede acercarse a nosotros y nos termina siendo ajeno. Pero el Dios de amor, en realidad, ha resucitado. Mas allá de las diferencias, queda claro que la gran crítica encarnada por Feuerbach y Nietzsche, entre otros, era la prevalencia del dualismo entre fe y obras, verdad y praxis, transcendencia e inmanencia.

La fe no se puede reducir a la ética, aunque genera algún tipo de ética. La Iglesia, que ha sido enviada al mundo, actúa en él. Ahora bien, ¿qué tipo de acción se requiere de ella? Una vez que se ha despojado al mundo del discurso de Dios, de su existencia y de su fuerza espiritual se profundiza la experiencia de la secularización por medio del vaciamiento de la fe. Entonces, el cristianismo podría sobrevivir en el mundo a través de un legado ético o herencia de valores que exaltan la justicia, la verdad, el amor, etcétera. Esta es la secularización del espíritu que da vida a la moral cristiana, el paso a pura acción en el mundo pero sin la fe. Así lo demuestra la historia: cuando lo sagrado se rinde sin más ante lo profano, da lugar a la ética que puede vivir por sí misma de manera plena e independiente de Dios.

Pero ¿qué es la ética cristiana? ¿No está siendo cuestionada desde hace mucho tiempo? Nadie puede negar que los elementos constitutivos de la ética cristiana son una aspiración decente en el mundo, porque lo bello del mundo aflora en la práctica de ella. Sin embargo, el ser humano ha desfigurado esta ética, la ha transformado y ha corrido sus límites. Debido a esta apropiación, se desbancó al cristianismo de ser quien la define. Bien dice Bellet,

que los esfuerzos humanos ya no necesitan autorización cristiana para que tengan sentido pleno, «ya no necesitan dirigirse a algo sagrado que los autorice, los proteja o los libere».³¹

La ética cristiana (que ha inspirado muchos de los sistemas judiciales y normativos de los estados occidentales) ha sido higienizada, desacralizada y racionalizada. La inspiración espiritual de la ley fue normalizada en los códigos éticos y se le arrancó su alma cristiana.

La subjetivación de la moralidad queda circumscripita al ámbito privado y solo es mediatizada al público mediante la política. La acción política, o para dejarla en el espacio de la Iglesia: la teología política, busca una mediación que imprima la revaloración de la ética cristiana la cual intervenga más en las estructuras institucionales de los sistemas del mundo que en la existencia particular y subjetiva del individuo. La teología política saca el eje de la mirada existencial ante un mundo que reniega de Dios para sostener una voz que arbitre un sentido cristiano a las interacciones sociales y a las estructuras de poder.

Si el mundo se despliega materialmente como una construcción social donde las interacciones humanas forjan su configuración dentro de un contexto histórico que le otorga su profundidad y desarrollo, entonces, la Iglesia no se puede erigir por encima de la realidad social e histórica, ni tampoco estar al margen de esta, porque de hecho se encuentra intrincadamente entrelazada en ella. Por su rol de servicio a Dios y a la humanidad, la Iglesia debe abrir una crítica en torno de la privatización de la fe. Será necesario reflexionar no solo en términos existenciales, sino en una dimensión social y acerca de su inserción en el tejido histórico. Las promesas que evocan paz, justicia, libertad y reconciliación no pueden ser confinadas a esferas privadas e individuales.

La teología política puede emerger como parte de un fundamento práctico que brinda legitimidad a su contraparte existencial. En tal sentido, la validez de toda teología encuentra sustento

³¹ Bellet, Mauricio (1970) *El sentido actual del cristianismo*, Bilbao: Desclée de Brouwer, pág. 111.

en su implementación práctica, la cual, al ser un fenómeno histórico, también se vuelve política.

Este enfoque no elimina la responsabilidad personal del individuo, sino que lo amplía a una responsabilidad social que asume su papel como agente responsable frente a Dios y a su comunidad en el momento histórico en el que se desarrolla. Moltmann nos dice que

«la iglesia tiene también siempre en la historia una dimensión política. Lo quiera o no, representa un factor político. [...] La teología política más reciente ha hecho alusión a que «el mundo» no ha de ser entendido ya hoy únicamente como un cosmos, ni tan solo como el componente personal de la mundanidad, sino más bien de un modo concreto, es decir, en cuanto realidad social sometida a un proceso histórico».³²

Sabiendo que es necesaria una teología política, ¿cómo se formula para que no cometa los errores del pasado, o para que no se corrompa en su aplicación? Al menos no debería ambicionar una fusión de poder político y creencias religiosas. Más bien, debería personificar el amor divino, manifestándose como una fuerza crítica que colabora y edifica sobre las mismas críticas que profiere. La acción del Espíritu que infunde vida no se desarrolla por medio de la acumulación de poder o riquezas, ni se rige por el autoritarismo. Por el contrario, se despliega a través del amor del Padre y en el sufrimiento, en la muerte y en la resurrección del Hijo. La verdadera realidad de la Iglesia se manifiesta cuando se alinea con los desfavorecidos y con los oprimidos, abrazando la responsabilidad ante Dios en lugar de legitimar las fuerzas de dominio y opresión.

Latinoamérica ha ensayado propuestas de teologías políticas que posicionan a la Iglesia en el servicio a la sociedad, a través de la lectura de las Escrituras basada en la condición social de los excluidos en los confines. La Iglesia debe comprender que la

³² Moltmann, Jürgen (1978) *La Iglesia, fuerza del Espíritu: hacia una eclesiología mesiánica*, Salamanca: Sígueme, pág. 32.

libertad del pecado tiene que darse también en las estructuras y en la maquinaria política perversa que sostiene la esclavitud, la marginalidad, la miseria y que arrasa a su paso con todo lo que la vida propone. Una concepción clara del mundo que ha sido creado por Dios y una afirmación rotunda del *valde bonum* impacta en la ecología, en la utilización de los recursos, en las relaciones de desarrollo y producción, etcétera. La Iglesia debe ser responsable en alzar la voz para mostrar una alternativa acorde con la voluntad creadora y redentora de Dios.

Solo una observación más: podríamos afirmar que lo cristiano vive en sus valores. Pero esta afirmación bien puede ser una trampa. Los valores cristianos no son tales sin la fe, por tanto, introducir el evangelio en el mundo a través de una teología política solo en función de sus valores, o sincretizado con ideologías políticas secularizadas, lleva a presentar una cáscara sin espíritu que no se sostiene y está destinada a corromperse. Solo la Palabra que inspira la fe en el evangelio sostiene sus valores y su expresión ética en el amor. Hace eco la frase de Robinson: «La plegaria y la ética son, simplemente, el interior y el exterior de la misma realidad».³³

Se abre la posibilidad de que lo profano sea absorbido por lo sagrado, que lo sagrado sea el constituyente desde el cual lo profano se transfigure. Ya no es una novedad que el mundo se haya secularizado, pero sí lo es el retorno hacia cierta valorización de lo sagrado. No obstante, como lo hemos dicho, es imposible volver a la antigua concepción. ¿Cómo volvemos a lo sagrado en un mundo postcristiano? Hay que encontrar a Dios. Este tiempo de secularización ha descascarado la soberbia y ha germinado por la necesidad de una nueva espiritualidad.

La vida cristiana que se concibe como la existencia genuina que se realiza, entonces, es la actualización del *lóγος* que está presente hasta el fin. El *acontecimiento kenótico* de la

³³ Robinson, John A. T. (1968) *Sincero para con Dios*, Barcelona: Ariel.

encarnación se reproduce en la historia a través de la Iglesia cuando lo sagrado se asume en la realidad profana; es decir, muere con ella, resucita en ella y la redime transfigurándola. Este es el milagro de la identificación con Cristo: mediante el acto de fe de renunciar a nosotros mismos y depositar nuestra existencia en él, somos muertos con él para resucitar en él. Lo sagrado, entonces, se entreteje en la historia y en la existencia, se hace carne corruptible que despertará en incorrupción. Pero ¿cómo se manifiesta esto? En una afirmación real, una transformación evidente que es primicia de la esperanza escatológica de la resurrección.

El proceso de santificación de vivir en lo sagrado se lleva adelante en la carne del ser humano, y Cristo se santifica en nosotros y con nosotros. Lo que se ha denominado *el mundo* (nosotros mismos como seres humanos) no es algo aparte de la vida, sino aquello a lo cual Dios ama. Por causa de ese amor nos envía hacia él (no fuera de él, ni contra él). El mundo creado por Dios necesita ser redimido por Cristo. La alienación y la separación experimentadas por la presencia avasallante del pecado en el mundo prosperan porque a él le falta la conciencia de su verdadera depresión espiritual.

Entonces, no se puede huir del mundo; por el contrario, debemos abrírnos al encuentro con Cristo en el mundo. Sería necesario volverse más sensible a las necesidades espirituales presentes en el mundo y en el otro, en lugar de centrarse únicamente en intereses personales y limitados. La presencia de lo sagrado en la Iglesia tiene que dar como resultado un mayor enfoque y una respuesta asertiva hacia los problemas del mundo alienado, y obrar a partir de Cristo desde una perspectiva espiritual profunda.

Permanecer ante lo sagrado despierta la conciencia al amor de Cristo. Siendo consciente del amor, la Iglesia debería empeñarse en redirigir sus afectos hacia lo coherente con la gracia que el Espíritu le está revelando. También la Iglesia debería convertirse en una comunidad que busca la redención del mundo. El acto sagrado del culto cristiano a través de la adoración y de la contemplación abarca la acción en la vida cotidiana. La Iglesia

está ante Cristo y ante el mundo que es objeto de su amor, por lo cual no solo busca la transformación propia, sino también llevar la redención al mundo en todos los aspectos de la existencia.

Al fin nos enfrentamos cara a cara con la hipocresía de una Iglesia que vive fuera de su verdadera misión y desorientada del amor de Dios hacia el mundo. La vivencia profana de la sacralidad es un problema mayor al de la secularidad. Cuando lo sagrado no se pierde sino que se privatiza y se pisotea, entonces, hay una afrenta y una negación rotunda de la fe. Pero si la fe se vive de manera auténtica y ardiente, lo sagrado renace a pesar de lo profano, y lo transforma, lo eleva y lo purifica.

Sufrir en el mundo, sufrir con el mundo. La pasión cristiana de ir hacia el mundo es la praxis del amor auténtico. La secularización obliga a la Iglesia a expresarlo genuinamente, de lo contrario, ya no ejerce ningún poder relevante ante un mundo que repele la cáscara de Dios. El poder está en la debilidad del amor que se entrega, que queda expuesto y a merced. De este modo, se propone una mirada positiva acerca del proceso de secularización con respecto de la espiritualidad cristiana. Cristo sufrió a manos de hombres para salvar a los que sufren en el mundo.

La importancia de la vida en sí misma toma gravedad en el sufrimiento. Queda despojada de toda cursilería, y adquieren peso la empatía y el amor por el otro. Estando en la cárcel, Bonhoeffer dijo que ahora podía «contemplar con mayor calma a los hombres, sus penas y su desamparo, para de esta forma servirles mejor»,³⁴ y esboza el pensamiento del Cristo que es *siervo para los otros*.

Dios quiere, en Cristo, reconciliar al mundo con él y hacerlo a partir de la debilidad y del sufrimiento. La paradoja es que Cristo es el Dios todopoderoso que no puede usar su poder ilimitado en una intervención directa, sino que participa de la naturaleza humana. Él se despoja para ser maltratado, para ser el Dios que no puede acudir a su inherente divinidad con el fin de salvarse o

³⁴ Bonhoeffer, Dietrich (2001) *Resistencia y sumisión*, Salamanca: Sígueme, págs. 195ss.

salvar a otros, sino que se abstiene para que la reconciliación sea a partir de la debilidad asumida en su humanidad. La intervención del poder de Dios ocurre, pero solo se ejecuta luego de la muerte y del abandono. «Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y sus sufrimientos».³⁵ Hay un nuevo sentido en el sufrimiento: sufrir en el mundo no solo es sufrir *a manos* del mundo, sino también *con* el mundo. La Iglesia ama cuando hace propio el sufrimiento que el ser humano se inflige en el mundo. La vivencia del sufrimiento, el dolor, la impotencia, la vulnerabilidad y la muerte se integran a través de la comprensión de la encarnación en el Hijo, trascendiendo de esta manera la omnipotencia divina y adoptando una perspectiva empática.

Vencer en el mundo. Sin embargo no hacemos del evangelio un mensaje de dolor y nada más. El evangelio anuncia la victoria sobre la muerte, y la victoria que vence al mundo es la fe.³⁶ Pero la fe es paradójica porque constituye lo que es de lo que no es, sostiene la mirada en lo que no se ve, se fortalece en la debilidad, pierde para ganar, se aferra a un futuro que no posee, da para recibir y acciona independientemente de la lógica.

El acto de fe es morir para resucitar, es entregarse plenamente a la muerte en la convicción de que se volverá aun de entre los muertos.³⁷ Esta es la victoria misma del Cristo crucificado y resucitado que muere en debilidad y resucita en poder, que muere en corrupción y despierta en incorrupción. Así, él se constituye en las primicias de la vida que se anuncia al mundo. También la Iglesia que sufre en el mundo y que muere junto al desposeído allí mismo participa de la vida y la posee.

Algunos pretenden concebir la secularización del mundo como el estadio final de la liberación del mundo a manos de Dios. En esto, sin embargo, no concordamos. La verdadera libertad del mundo será cuando no exista maldad ni muerte, y sean

³⁵ Ibidem, pág. 252.

³⁶ 1 Juan 5.4.

³⁷ Hebreos 11.19: Romanos 4.18-21.

aniquilados los poderes que operan a través de ellas y a su favor. Aún no podemos decir que el mundo ha sido liberado. En ese sentido, asumir la mayoría de edad del mundo y la ausencia de Dios en un mundo secularizado no implica, por más que se fuerce, una victoria definitiva. El mundo será liberado para reconciliarse con Dios, no para ignorarlo.

Para que el mundo crea

Mediante la reconciliación, lo profano se transfigura en lo sagrado. La fe que inspira al mundo a creer es la que nace de lo que es abismalmente puro y que se hace evidente. El fondo sobre el que se mueve la cotidianidad de la vida es la sacralidad que todo lo llena continuamente, es existir en la gloria de Dios. Esta gloria que cubrirá el mundo también es la manifestación de la Iglesia que irradia la presencia viva de Dios en todo ámbito posible.

No obstante, la extensión del amor de Dios al mundo debe observarse en el amor mutuo de aquellos que dicen conocer a Dios. El conocimiento de Dios en el que el Hijo da a conocer al Padre a la Iglesia mediante el Espíritu se recibe en un proceso gradual de profunda intimidad y relación, desde lo sagrado y hacia ello. La crítica metafísica queda excluida entre tanto la Iglesia experimenta la realidad de la presencia de Cristo en medio de ella. La identidad misma de la Iglesia es forjada en el encuentro y en la intimidad con Cristo. A través de esta experiencia comunitaria, se fragua la unidad del amor.

La gloria que el Padre le da a Cristo este se la da a la Iglesia, a fin de que ella pueda tener un sentido y fundamento común sobre el cual mostrarse al mundo. La gloria de Dios toma cuerpo en la Iglesia que se constituye en él, lo cual es tan poderoso que derriba todo desencuentro. La gloria de Dios avasalla el desencuentro porque se reconoce a Dios como fin último al que todo se dirige y como vínculo que todo atrae a sí. Cuando la Iglesia se expone al amor de Dios y se abre al conocimiento de su nombre, entonces, puede darlo a conocer. Lo que podemos dar a conocer,

asimismo, es lo que hemos conocido.

De modo que lo que parece ser abstracto y carente de contenido se corporiza concretamente en la unidad y en el amor. La plataforma invisible que todo lo sustenta y posibilita es la intimidad del vínculo. El encuentro íntimo e ininterrumpido con Cristo y entre los creyentes permite la experiencia vivencial, la interacción, la realidad irreductible de lo sagrado en la Iglesia. Pero tal vínculo tiene que extenderse en actitud de apertura al mundo. Quienes son alcanzados por el amor pueden vislumbrar a Cristo por el Espíritu, que ilumina la conciencia hacia Dios. La fe que el mundo recibe para que pueda creer viene envuelta en el amor y la unidad de la Iglesia, que además es la manifestación indubitable de lo sagrado que la habita.

La Iglesia proclama el evangelio de Jesucristo como la anticipación de la redención que irrumpe en un presente desvinculado de toda fe. El anuncio acerca a la humanidad a la esperanza, y la moviliza hacia la inundación de la gloria divina. Esta es la manera en que una Iglesia unida y coherente orienta su misión hacia afuera: avanza sobre el desierto y a su paso este florece. Entonces, el mundo tiene la certeza de que Dios ama a la Iglesia así como ama a Cristo, y que este amor también se le ofrece. El *kerygma* se proclama con la esperanza de la resurrección en Cristo, se anuncia como la realización de lo sagrado, como el advenimiento de la redención a través de la debilidad y del amor que se entrega.

ACERCA DEL SENTIDO EN EL QUE SE DEBE AMAR Y NO AMAR AL MUNDO, PERMANECER Y NO PERMANECER EN EL MUNDO

El amor como resistencia y futuro, y su relación con la justicia

El pecado no solo es un problema individual, sino también cósmico y que afecta a toda la creación. Por ende, es un problema social que permea y contamina las estructuras fundamentales de todas las sociedades humanas. El conjunto de pensamientos, de símbolos, de expresiones, de intercambios, etcétera, está contaminado por el poder del pecado, por su ceguera y entumecimiento. Esta observación es relevante porque el poder del pecado somete al *κόσμος* bajo el poder de la corrupción.

Las crisis actuales, sean políticas, económicas, ecológicas, humanitarias, etcétera, son suficiente muestra de la opresión del hombre por el hombre la cual se sustenta en la oposición y en la rebeldía a Dios, genera injusticia y se opone a la verdad. El agotamiento de la vida, o de la dignidad de la vida, nos condena a muerte casi en el mismo momento de nacer. Las esperanzas de antaño que el mundo alumbró están a punto de extenuarse y nos han dejado vacíos, pero llenos de desidia y de apatía. Toda la decepción y el acostumbamiento que viven diariamente los débiles exige de ellos cada fibra de músculo, y gota de sangre, y exhalación del pecho.

Dios, que es justo, ha condenado el pecado en el mundo y ha entregado al mundo a padecer la injusticia que el poder del pecado genera. Pero Dios, que es amoroso, ha amado a este mundo

condenado y sujeto al poder de la muerte, y se ha entregado a sí mismo por el mundo, para redimirlo de toda injusticia. Sabemos, entonces, que en el mundo hay amor que transforma y crea. El amor es un esfuerzo que lucha contra el orden pecaminoso establecido. Sin embargo, es necesario que el amor sea correctamente dimensionado, según la magnitud eterna y trascendente, para no caer en el error de bastardearlo al suponer que no debe superar ningún obstáculo. El amor, visto de este modo, es un trabajo que se afirma en una posición desde la cual resiste y crea nuevas posibilidades.

La manifestación de Dios en la encarnación y en la muerte de Cristo es una declaración radical tanto de amor como de justicia. Aquí está el profundo sentido del evangelio, porque la justicia debe ser satisfecha, y el amor debe superarla. Ambas cosas fueron en Cristo: «la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo»,³⁸ pues en él «la misericordia y la verdad se encontraron; la justicia y la paz se besaron».³⁹ Y en él también «la misericordia triunfa sobre el juicio».⁴⁰ En Cristo encontramos dos maneras en que el amor se relaciona con la justicia, ambas escandalosas: amor que sufre lo que la injusticia genera, y amor que perdona lo que la justicia condena.

Amor que sufre lo que la injusticia genera. La injusticia se resuelve con justicia. Sin embargo, ya que el mundo está condenado a padecer injusticia, el amor se muestra superior cuando sufre, empatiza y provee esperanza. El amor de Dios en el mundo hace que se vuelva hacia a él, que se entregue a la realidad del mundo oprimido y sufriente. El mundo que está modelado bajo la presión constante del poder de la corrupción y de la injusticia también es el mundo al cual se orienta el amor de Dios y ante el cual se despliega. Cristo se ha entregado por el mundo, de modo que ha sufrido y está sufriendo los sufrimientos del mundo.

³⁸ Juan 1.17.

³⁹ Salmos 85.10.

⁴⁰ Santiago 2.13.

El amor que sufre hace insoportable la injusticia; entonces, se transforma en un bastión de resistencia sufriente contra la opresión y la injusticia cuando se levanta contra todo mecanismo que pretende manifestar el poder del pecado. Ante el despojo de la dignidad que opera la opresión del pecado y ante la inhumanidad que reduce al ser humano a la esclavitud, el amor se hace fortaleza que manifiesta a Dios en favor de los humildes. A pesar del odio institucionalizado y normalizado, el amor no puede odiar; en cambio, sufre y mantiene firme la esperanza en la redención.

Amor que perdona lo que la justicia condena. La justicia debe ser justa. La opresión de la injusticia termina cuando hay justicia. La justicia de Dios se ha manifestado condenando a muerte al pecado y a los instrumentos de injusticia que sostienen su poder. La teología de la justicia incluye la ira y acentúa la trascendencia de Dios y su separación de todo lo profano. Hay en ella una serie de verdades insoslayables que deben comprenderse profundamente: en principio, el carácter de la santidad de Dios implica su justicia; luego, la no satisfacción de la justicia implica la ira divina; también, la ira se consuma en el abandono del ser humano a sí mismo, porque él ha sido encontrado culpable. Pero si el énfasis está puesto excesivamente en la ira de Dios, se entra en el peligroso terreno de sacrificar su verdadera esencia. El amor debe superar a la justicia, y para trascenderla verdaderamente, el amor debe esperar que la justicia dictamine su verdad, y ordene y ejecute lo que corresponde.

El amor es mayor a la justicia porque tiene la capacidad de perdonar el error que la justicia irreprochablemente ha condenado. Sin embargo, aunque el amor es superior a la justicia no queda excluido de operar bajo sus límites, es decir, no puede profanarla. Por ello, el amor debe ser justo y debe pagar el precio que exige la justicia, para luego sí liberar de condena. En ese sentido, el amor solo puede otorgar el perdón verificando el arrepentimiento. Como movimiento supremo del amor, el perdón exige

arrepentimiento para no negarse a sí mismo, para no reproducir la injusticia y para no transformarse en un anestésico que simula libertad pero perpetúa la opresión. En palabras de Bonhoeffer, el perdón sin arrepentimiento es *gracia barata*.

Habiendo discriminado estas dos maneras en que el amor se relaciona con la justicia (o con la falta de ella), será más sencillo entender de qué forma la Iglesia debe amar al mundo y también debe no amarlo. La Iglesia debe amarlo cuando el mundo es sometido a la impiedad; sin embargo, debe resistirlo y condenarlo cuando el mundo es el instrumento de la injusticia que genera y quien promueve la opresión y la maldad. Ambas acciones se dan en simultáneo, es decir, en el mundo hay quienes sufren y también quienes oprimen.

Los mecanismos mediante los cuales el mundo oprime al mundo pueden ser institucionales, sistemáticos o personales; sin embargo, toda institución, sistema, ideología, etcétera, que somete al ser humano bajo el yugo del pecado lucha contra la cruz, y la cruz lucha contra él.

El amor de la cruz es testimonio entre el oprimido y el opresor, ama al oprimido y resiste al opresor. Recordar y activar el amor de la cruz es tarea de la Iglesia. El problema es comprender cuál es el punto que separa al oprimido del opresor, cuáles son las fuentes de la opresión y dónde están las raíces de la iniquidad. Este criterio se define en la identidad misma de la Iglesia, desde su permanecer en Cristo y su permanecer en el mundo o no permanecer en él.

Permanecer no implica necesariamente pertenecer, aunque pertenecer siempre implicará permanecer. Permanecemos en Cristo porque pertenecemos a él, pero también permanecemos en el mundo a causa de que pertenecemos a Cristo y no al mundo. Pertenecer a Cristo encarna una entrega total y un reconocimiento de la soberanía y posesión que él tiene sobre nosotros no solo por derecho, sino también de hecho. El amor de Cristo nos impulsa a permanecer en el mundo, pero no arraigados en alguna

pertenencia al mundo, sino sosteniendo el amor.

El problema que suele dispersar los esfuerzos de la Iglesia en su permanencia en el mundo se da cuando la Iglesia confunde permanencia con pertenencia. Cuando el corazón de la Iglesia deja de mirar los ojos de Cristo; y se extravía de la presencia de Cristo; y pierde la relación de entrañable afecto y amor con Cristo y se aleja de su voz; y deja el primer amor; y pierde su sentido de peregrinaje; entonces, es probable que quiera echar raíces en el mundo y mezclarse, y dejar de habitar en tiendas para construir una casa.

El núcleo principal de este problema, como lo hemos dicho, se encuentra en el depósito del amor y en el deleite. La Iglesia que verdaderamente es guiada por el Espíritu será guiada hacia Cristo. Él será el objeto de su adoración, de su dedicación y de su servicio a través de la potencia del Espíritu. La Iglesia inspirada por el Espíritu ama a Cristo: este es el móvil para buscarlo con intensidad, para desear agradarlo y para orientar todos los esfuerzos hacia él y su obra redentora. De esta manera, el amor de la Iglesia debe estar enfocado en Cristo: «Mi amado es mío, y yo suya [...] Yo soy de mi amado, y mi amado es mío».⁴¹ ¿Dónde encuentra la Iglesia el mayor deleite de su espíritu y su comunión más íntima y estrecha? ¿Dónde está depositando su amor, su confianza, su expectativa y su pasión? ¿Quién es el centro? ¿Cristo o los negocios de la vida? Por eso, el apóstol Juan nos amonesta diciendo: «No améis al mundo»,⁴² y también el apóstol Pablo nos pide: «Huid de la idolatría».⁴³

Cristo es el modelo de la Iglesia, de él emanan todas las posibilidades y los criterios para la vida de la Iglesia. Si ella tuviera que hacer una autocrítica, siempre habrá de ser con relación a la vida de Cristo y tomándola como única referencia. Cuando la Iglesia mira a Cristo, por el Espíritu y a través de las Escrituras, entiende perfectamente el criterio del límite entre sufrimiento y

⁴¹ Cantares 2.16 y 6.3.

⁴² 1 Juan 2.15.

⁴³ 1 Corintios 10.14.

resistencia. Estamos de acuerdo con Moltmann respecto a que

«cuanto más se centra la iglesia en Cristo solo, limitándose a dar testimonio de su misión mesiánica en el mundo, menos cumple la función de reflejo religioso de la sociedad. Entonces se convierte en una iglesia bajo la cruz».⁴⁴

Así como Cristo, la Iglesia debe buscar al mundo entero porque opera en el amor de él. Por el ejercicio de su amor, debe anunciar la palabra de salvación y mostrar el camino al Padre. Tal deber no es una imposición u obligación, sino la sustancia misma de su existencia y su misión, la única razón por la que la Iglesia permanece aún en el mundo. La Iglesia conoce sus propias miserias y es profundamente consciente de ellas. Ha experimentado el pozo de la desesperación y la ciénaga del error, ha escapado de los lazos de la muerte porque Jesús la ha amado. El amor de Cristo se reproduce, se aviva y se muestra potente cuando la Iglesia va en busca de los que están en el mundo pero no son del mundo. El amor que expresa la Iglesia es sufriente y humilde pero también valiente y misericordioso. Es el amor que el Padre le ha dado.

Salir del individualismo

El proceso de identificar el límite —entre amar al mundo y no amarlo, y entre permanecer en el mundo y no permanecer en él— debe estar desprendido de toda inculturación del mundo que ha permeado en la identidad de la Iglesia. La individualización de la modernidad y la desvinculación de la postmodernidad han entrado en la cultura de la comunidad de la Iglesia de tal modo que en muchos casos aun justificamos teológicamente nuestras opciones para no ir hacia el prójimo.

La idea de Lutero de la justificación por la fe, por ejemplo, resucitó la verdad evangélica de la justificación personal, sin la mediación de instituciones; sin embargo, constantemente tendía

⁴⁴ Moltmann, Jurgüen (1979) *El futuro de la creación*, Salamanca: Sígueme, pág. 138.

puentes con la responsabilidad hacia el prójimo, con el amor y con las obras hacia la sociedad mediante la teología de la cruz. En verdad, esto también puede leerse en el contexto de la modernidad incipiente donde, como lo hemos dicho, el sujeto se hace centro del universo.

Pero la interpretación de la doctrina de la justificación por fe, centrada en el individuo e incorrectamente agotada en la reconciliación personal con Dios, puede caer en el individualismo si no se mantiene fervientemente abierta a la responsabilidad hacia prójimo y unida a la idea de la comunidad de fe. Sin embargo, al separar el concepto de la salvación como un evento de justificación y como un proceso de santificación, se ha desgarrado su verdadero sentido. Decimos, pues, que es tan indiscutible que la justificación es solo por fe como que la fe sin obras está muerta.

La postmodernidad se ha montado en el individualismo, de modo que idolatra la cosificación de la vida, el vaciamiento del *otro* y la ausencia. Parece que el prójimo ya no está allí. Hubo un vuelco hacia la interioridad; es paradójico, porque mientras más se profundiza en la propia interioridad más se separa y se ignora la alteridad. Dentro de nuestro contexto cristiano, debemos decir que hemos sido arrasados por la búsqueda en la interioridad, pero terminamos mintiéndonos a nosotros mismos pensando que estamos buscando a Dios y encontrándolo.

Por cierto, cada individuo debe responder por sí mismo delante de la presencia divina, sin embargo, también respondemos por nuestra responsabilidad hacia el prójimo. Si nos volcamos definitivamente hacia la interioridad, lo más honesto sería dejar el cristianismo e ir tal vez hacia las ideas de las religiones orientales. Pero si queremos seguir siendo cristianos, debemos comprender que la búsqueda de la interioridad debe resucitar el servicio amante y sufriente hacia el otro.

Toda idea de buscar el encuentro definitivo con la divinidad en una especie de viaje hacia un *nirvana cristiano* debería abandonarse por completo. Nosotros vamos a Cristo como cuerpo, la Iglesia, que tiene una misión trascendente: busca al perdido y se

realiza en una misión histórica. Entiéndase bien: el evangelio que se queda en la inmanencia del perfeccionamiento y del camino personal, individual y narcisista no es el evangelio de Cristo y está muy lejos del Cristo que se dona a nosotros continuamente. La Iglesia siempre debería estar en tensión por la búsqueda de lo sagrado, pero no para sacralizarse a sí misma, sino para direccionarse hacia fuera, porque ella es luz que ilumina la habitación y no luz que se esconde debajo de la mesa. Por tanto, debemos salir de las garras del narcisismo postmoderno e ir, de manera urgente, al reconocimiento de la alteridad y al desarrollo de la fe común que, en realidad, es *fe mancomunada*.

Ante la presencia de Dios, la vida florece, se expande, ebulle; pero no se limita únicamente a la conciencia de lo sagrado y a la contemplación de lo divino en un sentido personal. La recogida y la reverencia ceden el paso a un renacimiento que acepta la invitación a una nueva existencia que se abre al mundo. Lo que era desde el principio existe ahora, la esperanza de la vida nueva no es mera expectativa sino una nueva creación, una regeneración vital, individual y colectiva.

Ciertamente, Cristo habita en la vida de la comunidad. El λόγος se expresa en discurso activo mediante el evangelio que se pronuncia al mundo. La verdad es acto creativo y regenerativo que transforma al ser en el mundo, es poder de acción y perdón en amor que se da al mundo, es vida y luz para la humanidad. El llamado a salir del individualismo, precisamente, es abrazar la plenitud del mensaje evangélico que se consuma cuando llega al otro.

Repensar el enfoque

¿Cómo transmitir a los demás y a nosotros mismos el sentido del evangelio para que sea un discurso comprensible en nuestros días? El ser humano moderno ha trabado su lenguaje en las formas de la ciencia. El lenguaje determinista ha objetivado toda facultad para reducir la posibilidad del misterio. La objetividad del

lenguaje determinista ha cercado al ser humano en los límites de la necesidad. Comunicar el mensaje del evangelio permite abrir, según Ricoeur, «espacios para creer».⁴⁵ Al hacerlo, podemos deconstruir el lenguaje del sujeto moderno para concientizarlo nuevamente de la existencia de espacios no deterministas. La persona postmoderna que ya ha transitado la deconstrucción del lenguaje determinista, sin embargo, ha quedado desprovista de significancia fuera del lenguaje. Por ende, es necesario deconstruir el lenguaje del individuo postmoderno para que pueda afirmarse sobre un espacio de significado trascendente.

Los *espacios para creer* encuentran su representación lingüística en un lenguaje abierto y rebosante de sentido que provee el evangelio, y presentan la posibilidad de una reinterpretación de la vida, es decir, reinterpretar la *nueva modernidad* desde una experiencia espiritual basada en el evangelio. El lenguaje del evangelio crea un sentido nuevo entre tanto se proclama y se vive, porque se remite directamente a la vida nueva. El mensaje del evangelio posibilita el rompimiento contra las categorías anestésicas o volátiles de la cultura actual, pues, restaura el espacio reflexivo y vivencial trascendente, dominado por categorías específicas propias donde predominan la fe, el amor y la esperanza.

Transmitir este mensaje a la sociedad contemporánea es la vocación evangelizadora de la Iglesia. Aunque se trata de una misión espiritual, no podemos ignorar que también es una misión social. Cabe destacar, por un lado, que el llamado de la Iglesia hacia la evangelización es una misión espiritual que está basada en el amor, para que no confundamos el propósito por el cual la Iglesia ha sido apartada. Por otro lado, sin embargo, también es necesario recordar que es una misión social, para que el llamado espiritual no deje de evidenciarse concretamente en la vida de las comunidades.

Desde una perspectiva espiritual, la Iglesia es la manifestación del carácter y de la obra de Dios en el mundo, una

⁴⁵Ricoeur, Paul (1978) *El lenguaje de la fe*, Buenos Aires: Megápolis, pág. 48.

demostración de la «multiforme sabiduría»⁴⁶ que debe ser dada a conocer. Desde una perspectiva humana, la Iglesia es un actor social que interactúa con el ambiente donde está inmersa. La cultura y todos los demás espacios sociales en que la Iglesia se desarrolla implican una intervención, ya sea consciente o inconsciente. La relevancia social de la Iglesia no es un mero aporte, sino una manifestación de la misión espiritual que le ha sido encomendada. En tal sentido, la comunidad de la Iglesia no es un elemento fuera del mundo. La mediación de la Iglesia es crucial para la vivencia existencial de la fe en el contexto social. Siendo una comunidad de personas liberadas, la Iglesia no debe estar basada en la jerarquización que incita la lucha de poder; por el contrario, debe estar fundamentada sobre la libertad con la que Cristo la liberó. Solo así podrá manifestarla y anunciarla al mundo.

A pesar de toda su fragilidad, la vida igualmente se despliega ante la muerte, y lo hace en el mundo. El valor inestimable que Dios tiene de la vida lo impulsa al amor, para redimirla. El mundo es el campo en que Dios obra su redención y manifiesta la esperanza, pero no lo hace de un modo abstracto. Así como afirmó la redención en la historia mediante la muerte y la resurrección de Cristo, hoy la comunica mediante la Iglesia. Si la intervención de ella en el mundo desprecia la vida o la reduce a la indicación negativa de una valoración moral, como si fuera un juez que juzga su evidente imposibilidad frente a Dios, entonces, probablemente no tendrá ninguna relevancia, adolecerá de un pseudoamor patológico y será marginada cada vez más por el mundo.

Por el contrario, la Iglesia debe abrir sus propios cerramientos y reconfigurarse de tal modo que pueda servir a Dios y al prójimo en amor, y guiar al mundo a la redención en Cristo. Así, la Iglesia debe anunciar el evangelio, debe denunciar el pecado y debe amar, asumiendo en sí misma los sufrimientos del mundo oprimido. Es probable que haciendo estas cosas, también sea marginada y aborrecida; pero como Cristo, lo será por las mismas

⁴⁶ Efesios 3.10.

razones que responden a la verdad del evangelio.

El sentido del cristianismo no está en ser una religión cerrada en sí misma para responder desde su dogmática a algunas cuestiones que el ser humano se plantea. Más bien, su sentido está en la intervención directa de la Iglesia en el mundo de una manera profundamente humana pero desde la sacralidad divina. El cristianismo no necesita ser una contracultura, ni una subcultura, ni siquiera una cultura; en cambio, necesita ser la realidad liberadora que proclama la vida y la justicia de Dios. Efectivamente lo es cuando arraiga la proclamación en la existencia mediante el amor y la memoria viviente y presente de la obra de redención.

El mundo como horizonte de la redención

Como ya lo hemos dicho, la corrupción del pecado reviste una dimensión cósmica. La humanidad, la creación y el Espíritu gimen en la lucha contra el pecado, esperando la redención definitiva.⁴⁷ El clamor se levanta hacia Dios en esperanza de redención ante el avance de la muerte que se infiltra por doquier.

La acción que involucra la esperanza de redención se mueve a partir del poder de la libertad que Cristo ya nos otorgó, porque la redención opera para la libertad en Dios. Esta es la liberación primera que posibilita toda libertad y hace al ser humano profundamente libre para darse de lleno a la tarea de su futuro.

Ampliar la conciencia respecto del poder del pecado es ampliarla también respecto de la lucha contra él. El mundo es el campo donde hay aflicción, pero hemos sido enviados a él para anunciar y vivir la esperanza de la promesa que Cristo nos ha dejado en cuanto a su redención definitiva. Para concluir, mencionaremos tres ámbitos en los que interviene la libertad a la que ha sido llamada la Iglesia y hacia la que debería orientar su misión escatológica.

⁴⁷ Romanos 8.22-26.

La liberación del pecado como enajenación de la existencia.

El pecado y la muerte ahogan la vida del ser humano, privándolo de su libertad fundamental: la libertad de ser ante Dios. El evangelio anuncia esta libertad cardinal que obra en las profundidades más elementales de la existencia. El hombre nuevo abre la posibilidad de la redención del mundo, porque solo él puede vivir en la plenitud de la vida de Dios, y a partir de él se desarrolla la acción redentora en el mundo.

La liberación del pecado puede ser entendida como el proceso en que la enajenación de la existencia humana se supera a través de una experiencia de fe profundamente personal. Pero la liberación del pecado también implica una restauración de la esperanza y de la existencia humana completa a través de la fe en la resurrección de Cristo. Es decir, la liberación no solo es un acto de reconciliación con Dios, sino también un trabajo para la liberación de las cadenas del sufrimiento y de la injusticia que conlleva un compromiso activo en la lucha por la justicia y la restauración de la vida completa del ser humano.

Podemos concebir la regeneración como una experiencia interior, sin embargo, va más allá, pues, se inicia una nueva relación con Dios y con el prójimo la cual opera en la realidad mostrando el poder de la resurrección. Al asumir la redención en la regeneración, podemos experimentar una libertad interior muy profunda que además nos capacita y nos impulsa hacia el amor. La persona que se alza libre y justificada ante Dios tiene en sí misma el testimonio vivo del poder de la resurrección y se hace responsable del prójimo en el mundo.

La liberación del pecado como estructura de opresión sistémica. Como resultado de la organización de las sociedades, se generan roles que asumen poderes determinados. Todos los sistemas de gobierno del mundo, mediante los cuales se determinan y se regulan las relaciones interpersonales, son regímenes de poder. Pero el alcance del poder del pecado ha hecho del mundo un orden corrupto en todos los niveles de la estructura social. El

mundo ha avanzado y ha tejido un sistema de poder que está profundamente arraigado en la naturaleza del pecado y en los intereses que la movilizan. No hay sistema en que no existan determinados desbalances de fuerzas, ni se produzca una división entre opresores y oprimidos.

Este tema es sumamente complejo para desarrollar aquí, sin embargo, podemos mencionar varios aspectos tales como: los mecanismos de poder político y económico que acrecientan la desigualdad en todo sentido, la falta de acceso a educación y recursos básicos, la explotación del hombre por el hombre, la exclusión debido a faltas de oportunidad, la corrupción, la concentración del poder del conocimiento y el mal uso de la tecnología, el control de los medios de comunicación y los mecanismos de vigilancia y desinformación, los conflictos militares, las políticas comerciales injustas, etcétera. Las posibilidades de ser optimistas en cuanto al futuro se van oscureciendo.

La Iglesia debería traer la esperanza de la cruz y la resurrección. Pero la esperanza no puede ser dogmática, ni tampoco ahistórica de modo que irrumpa desconectada de la realidad: ambas opciones serían más bien una fantasía. La esperanza de la Iglesia para el mundo está sustentada en la historia de Cristo. A pesar de los seres humanos, Dios ha intervenido en la historia para traer la liberación. Mediante el evangelio el presente está fecundado por la semilla del poder que libera a la historia de su pecaminosidad sistémica.

La liberación del pecado como corrupción de la creación: El ser humano ha sojuzgado sobre los recursos de la tierra desde el principio. La relación simbiótica entre la creación y el ser humano ha provisto a la primera de orden y al segundo de todos los recursos que necesita para vivir. Sin embargo, este dominio se ha desequilibrado. Fundamentalmente a partir de la ciencia moderna, la creación ha sido sometida por el ser humano con una violencia desmedida, y el uso indiscriminado e inconsciente de los recursos trajo aparejada una crisis ecológica sin precedentes. Otra vez

vemos el poder del pecado actuando en la creación, afectando las relaciones más primitivas entre el ser humano y la naturaleza.

Sin duda, la raíz del problema es la codicia que se manifiesta en el poder. Los sistemas políticos y económicos que están diseñados por la mente humana acarrean una falla fatal que el pecado origina y aprovecha. El sistema necesita poder para funcionar, y el poder se extrae de la tierra a partir de la tecnología y en forma de riqueza. No obstante, la desmesura no se le puede atribuir abstractamente al sistema, como si las personas no fueran responsables por él.

La naturaleza es el lugar donde se desarrolla la vida, su valor es inmaterial y en ese sentido resulta invaluable. La existencia misma, la cultura y la historia del ser humano están completamente ligadas a ella; por tanto, debemos desarticular la visión que dispone de la naturaleza como elemento de sobreexplotación y de dominación. Esto implica una concepción completamente diferente del mundo y de los sistemas que lo organizan.

EPÍLOGO

La entidad escatológica del evangelio permite que este trascienda las edades. El plan redentor de Dios para la humanidad está vigente y abierto hoy ante la Iglesia; por consiguiente, se renueva la oportunidad. Observamos un espacio vacío de ideas, de rumbo y de futuro: un escenario que puede ser terreno fértil. Sin dudas, el mensaje del evangelio adquiere gran relevancia en esta transición de épocas.

Pero relevante no significa dominante, ni que deba dominar. El trabajo, como siempre, es desde la debilidad humana que se sostiene en la fuerza divina. Este es el tiempo del Espíritu Santo en el mundo. Su operación en la consumación de los tiempos está acelerando la obra de redención, para que Cristo sea el todo en todos. La obra se materializa a través de la Iglesia.

Entonces, el desafío es recuperar a los que han perdido toda expectativa y esperanza, a los que se han desvinculado de la vida. El evangelio siempre fue recibido por ellos. La verdad es inoculable, la luz brilla, la vida nace. Así, el evangelio debe fructificar, debe realizarse y debe transformar. La Iglesia necesita entrar en acción para responder al llamado.

El poder del evangelio es la capacidad y la potencia divina para traer la vida e iluminar la conciencia, para disecar la mentira y los efectos de la muerte mientras abre paso a Jesús en medio nuestro. Este amor no puede simplificarse como un relato. Los que anuncian el evangelio no deben temer porque sus esperanzas serán realizadas. «Los campos ya están blancos».⁴⁸ «El Señor está cerca».⁴⁹

⁴⁸ Juan 4.35.

⁴⁹ Filipenses 4.5.

