

## INTRODUCCIÓN: RETOS Y RELATOS

---

### LOS RETOS

*Algunas consideraciones previas (casi prescindibles por evidentes)  
relativas al diálogo fe-cultura en una sociedad moderna, a veces  
caracterizada como postcristiana*

Toda conversación auténtica, todo diálogo recíprocamente enriquecedor, supone un *lenguaje compartido* por los interlocutores participantes. Requiere también de una *pertinencia compartida*. A este respecto vale la pena recordar un pasaje relativamente famoso de la *Carta de Santiago* (2, 15-16): “Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y alguno de vosotros les dice: ‘idos en paz, calentaos y hartaos’, pero no les dais lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve?”. Requiere, en fin, de una *apertura compartida*. A este propósito, resulta ejemplar la instrucción ignaciana (en los *Ejercicios espirituales*) de buscar siempre salvar primero la proposición del prójimo.

La apertura a la que nos hemos referido es bidireccional: develamiento y mostración de sí al otro, por una parte, y reconocimiento, aceptación y recepción del otro, en cuanto otro, por otra. Carl Rogers, uno de los psicólogos humanistas más destacados de la segunda mitad del siglo xx, estableció tres condiciones que (junto con otras que para los efectos presentes pueden ser consideradas como trivialmente satisfechas) resultan en conjunto suficientes para el cambio terapéutico; estas condiciones se refieren a actitudes y comportamientos del terapeuta: *congruencia*, *aceptación incondicionada* y *empatía*. (La aceptación incondicionada –*unconditional positive regard* es la expresión original en inglés– se refiere a la *persona* del interlocutor, no de sus creencias

o acciones. Ahora bien, es perfectamente posible trasladar válidamente este esquema de un contexto terapéutico a uno dialogal en general; y es también posible generalizar válidamente el concepto de interlocutor de manera que abarque individuos, grupos, comunidades, partidos políticos, naciones, etcétera. Aunque este no es el lugar para profundizar en ello, cabe mencionar también cómo Jürgen Habermas y Karl Otto Apel han desarrollado toda una corriente de pensamiento que busca fundar la ética en la capacidad para la generación de sentidos intersubjetivos del diálogo libre de constricciones.

Lenguaje, pertinencia y apertura compartidas son, pues, las condiciones para un diálogo recíprocamente enriquecedor. El diálogo fe-cultura no constituye, por supuesto, una excepción a esto; por el contrario, a diferencia de otros muchos tipos de diálogo en los que, por su naturaleza, pueden suponerse culturalmente satisfechas dichas condiciones, en éste el supuesto de entrada ha de ser el contrario, de manera que la satisfacción de éstas ha de responder a una decisión comprometida previa, mantenida de manera consciente y deliberada a lo largo del proceso.

*El contexto (que, por conocido, es también casi prescindible)*

Todavía hace unos cuarenta años eran frecuentes las discusiones (siempre infructuosas) entre creyentes y ateos. En nuestra experiencia, se extinguieron más o menos al mismo tiempo en el que el lema “cristianismo, sí; comunismo, no” cesó de aparecer escrito en bardas de terrenos baldíos de la Ciudad de México.

Hoy día, en nuestro medio, cuando la fe—en concreto la cristiana en su especificidad católica o en sus manifestaciones protestantes históricas— quiere dialogar con la cultura contemporánea (lo cual, hablando en términos generales, es más bien infrecuente), no encuentra oposición, sino indiferencia: el asunto no interesa, sencillamente no resulta relevante. ¿Por qué es esto? Porque no comparte con la cultura contemporánea ni el lenguaje, ni la pertinencia, ni la apertura. El cristianismo se encuentra a la baja en las sociedades más modernas; florece como nunca, en cambio, en Asia y en África. Cuando sí logra articular un discurso y unas prácticas que resultan significativas y, por lo mismo, atractivas y convincentes, provoca casi de inmediato reacciones de sospecha, temor y rechazo en jerarquías más bien lejanas y por lo general cómodamente instaladas. En contraste, las expresiones de religiosidades populares más preñadas de supersticiones, supercherías y fanatismos son, en el mejor de los casos, toleradas con resignación, y, en el peor, apoyadas y estimuladas (a veces con entusiasta ignorancia compartida). Se entiende que alguien proclive al mal pensar pudiera llegar a sospechar que en la explicación

del contraste entre uno y otro tipo de reacciones tenga algo que ver el factor control.

Indagaciones informales y encuestas de pequeño alcance que hemos venido realizando a lo largo de los últimos años nos permiten conjeturar que encuestas formales que se realizaran con rigor entre la población estudiantil de la Universidad Iberoamericana (Ciudad de México), institución auto-declarada<sup>1</sup> de inspiración cristiana, arrojarían como resultado que tan sólo una proporción entre el 14% y el 20% (es decir, entre uno de cada cinco y uno de cada siete estudiantes) lleva a cabo una práctica religiosa sistemática especificada como “acudir a la iglesia al menos una vez por semana las más de las semanas” (esto es, en el caso de los católicos, “acudir a misa los domingos por lo general”). De hecho, esta proporción es, según tenemos entendido, más o menos la misma que se observa en la población de la Ciudad de México en general. Ciertamente, la inspiración cristiana institucional no es el motivo por el que los alumnos de la mencionada universidad la eligieron para estudiar en ella; los factores decisivos en esta elección son el ambiente, la calidad académica (el prestigio institucional, de manera más general) y la ubicación geográfica. Nada de esto, por supuesto, se antoja sorprendente: la Posmodernidad ha sido definida –por Jean Francois Lyotard– precisamente como el descrédito de todo metarrelato: esto es, de toda concepción omnicompreensiva de la Historia y de su sentido. Y, ¿qué es el cristianismo si no el metarrelato fundamental de Occidente, del cual el gran proyecto ilustrado de la Modernidad –emancipación y bienestar de la humanidad y de cada ser humano en particular mediante la aplicación de la razón y de sus expresiones en la ciencia y en la tecnología– y la visión de la Historia del materialismo histórico marxista no son sino versiones secularizadas? Posmodernidad va implicando, en efecto, postcristiandad.

Existen, sin embargo, propuestas (ofertas) en materia de creencias y prácticas religiosas que a lo largo de las últimas décadas han logrado convencer y comprometer a muchos millones en México, en particular, y en Occidente, en general. ¿Cuáles son éstas?

<sup>1</sup> Escribiremos las palabras con el prefijo “auto” con un guión para resaltar de esa manera la connotación reflexiva. Al hacerlo tenemos en mente sobre todo lo relativo a la auto-referencia, a la auto-conciencia y a la auto-comunicación, pero por razones de consistencia seguimos esta práctica en todos los casos, salvo algunas excepciones en las que hacerlo atentaría seriamente contra lo muy acostumbrado, como los casos de “autopoiesis”, “autonomía” y sus derivados. En las citas de textos de otros autores respetamos por supuesto la forma en la que están escritas las palabras.

Entre los sectores de bajos –o de muy bajos– recursos, han crecido las a mi juicio mal llamadas “sectas”. (Decimos que mal llamadas en razón de la carga despectiva asociada al término y por la ausencia de un consenso en cuanto a su significado,<sup>2</sup> entre otras razones). Pensamos, en concreto, en los mormones (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días), los Testigos de Jehová, los auto-denominados “cristianos”, la Luz del mundo (Iglesia del Dios Vivo, Columna y Apoyo de la Verdad, La luz del Mundo, surgida en México y extendida hacia una pluralidad grande de países) y, más recientemente, la Iglesia Universal del Reino de Dios (“pare de sufrir”), al parecer de origen brasileño. Entre estas corporaciones y la Iglesia católica se da, en los hechos, una relación de verdadera enemistad, caracterizada por muy duras descalificaciones recíprocas, que se explica con toda seguridad en la dialéctica entre la apologética reactiva agresiva de las –insistimos, mal llamadas– sectas y su proselitismo exitoso, y la contra-reacción correspondiente en la Iglesia católica.

En las clases media alta y alta de México, en cambio, ha tenido enorme acogida un abanico muy amplio de doctrinas y/o prácticas provenientes de Asia o inspiradas en ellas: budismo (en especial el zen), yoga, sufismo, etcétera. En otras regiones de América Latina en las que habitan los descendientes de los esclavos traídos de África (típicamente Brasil y el Caribe), el origen –de manera algo más remota– se encuentra en la región subsahariana de aquel continente. Entre la población de color de los Estados Unidos, es el Islam el que logra conversiones.

¿Cuál ha sido la clave del éxito de las (mal llamadas, como hemos dicho y repetido) “sectas”? Su oferta cumplida de sentido (vital) y de pertinencia. (¿Quién no se detiene a ver quién le dice a uno “para de sufrir”?; y ¿quién no creará en quien le transmite un mensaje que *efectivamente* elimina el sufrimiento –o que al menos *efectivamente* le confiere sentido– y le apoya *efectivamente* en el proceso de la reconstrucción de una vida con sentido?). Personalmente, conozco, quiero y respeto a varios miembros de la Iglesia de la Luz del Mundo, esa iglesia surgida en México en 1926 (según su historia oficial), que cuenta actualmente con varios millones de adeptos y que tiene presencia en decenas de países, así como a varios de los que se auto-nombran “cristianos”: todos ellos excelentes personas, ciertamente mejores que nosotros, manifestado esto en sus obras, en sus conductas y en la congruencia entre su pensar y su actuar. Algunos fueron recuperados de verdaderos abismos de deshumanización en los que se habían hundido en virtud de adicciones y pobreza morales.

<sup>2</sup> Para Max Weber, “iglesia” era una comunidad de creyentes y “secta”, una de elegidos.

¿Qué decir de la creciente “importación” de doctrinas y prácticas espirituales (o pseudoespirituales) orientales? En primer lugar, lo que acabamos de insinuar: si nos hemos referido a las supersticiones y a las supercherías que se pueden observar en la religiosidad popular católica, eso mismo, con el añadido de una burda charlatanería, unas veces ingenua y otras no, debe ser afirmado y quizás con mayor razón de muchas de estas “importaciones”. Además, como ya ha quedado señalado, el terreno en el que se han dado estos trasplantes es el de la población de las clases media alta y alta, de manera que resulta desconcertante en un primer momento observar cómo tantas personas bien instruidas incurren con acrítico entusiasmo en creencias y prácticas manifiestamente absurdas y ridículas. Hay que reconocer, empero, la profundísima espiritualidad de lo genuino. No conocemos –escribimos esto de manera deliberada y consciente– un modo de oración más puro que el de la práctica del zen. Lo importante ahora, sin embargo, no es esto sino el hecho constatable del hambre de espiritualidad padecida en las sociedades modernas en general y en la nuestra en particular. Nunca en las tres décadas de historia de la Universidad Iberoamericana se habían congregado tantas personas en torno a un visitante como las que acudieron el día de la visita del Dalai Lama.

#### *Cuatro retos planteados a la fe por la cultura contemporánea*

Vayamos adelante y adentrémonos en lo que pudiera llegar a ser en nuestro medio el diálogo fe-cultura. A nuestro parecer, una de las primeras intervenciones de la cultura contemporánea, si se realiza este diálogo en la esfera académica, será el planteamiento de cuatro retos a la fe; uno de ellos vigente a lo largo de toda la historia de la tradición judeocristiana, más recientes (pero no del todo nuevos, tampoco) los otros tres. Los cuatro interpelan tanto al intelecto como al corazón.

*El reto del sufrimiento* probablemente sea el más grande de todos. El del sufrimiento de tantos, de ayer, de hoy, de mañana. En especial y sobre todo el del sufrimiento innecesario, el que no tenía que ser, el sufrimiento debido a la injusticia, a la opresión, a la crueldad, a la miseria que podía ser evitada, esto es, el resultado del mal moral, del “pecado”, incluido por supuesto el “pecado estructural”; pero no sólo éste, sino también el sufrimiento ocasionado por causas naturales o accidentales. Todo esto suele antojarse incompatible con la “existencia” de un Dios omnipotente que sea amor y bondad. Es más, en el supuesto de esta existencia, *todo sufrimiento* parecería innecesario. Dado el hecho del sufrimiento, parecería en consecuencia que un supuesto racionalmente preferible es el de la “no existencia” de Dios.

El reto es doble: se plantea tanto en el plano conceptual como en el existencial; se pide a la fe tanto una respuesta que satisfaga al interés racional, como otra que consuele a las víctimas; más aún, que les haga efectiva justicia. Todo ello, además, tanto en términos generales (universales) como de circunstancias históricas concretas locales. Hay que decir que en relación con esta cuestión la fe ha formulado, desde América Latina, respuestas con auténticas pretensiones de pertinencia: la teología de la liberación (que ha sido inspiradora para el surgimiento en otras partes de teologías feministas, negras, asiáticas, etcétera, y, más recientemente, la teología india). En aquellas jerarquías lejanas a las que antes nos referimos, estas respuestas han generado sospechas y críticas, cuando no franco rechazo. Esto se debe en parte, hay que decirlo también, a ciertas “parcialidades sincrónicas”, a las que hay que añadir parcialidades y limitaciones “diacrónicas”. Y esto último es porque cualquier idea de la inmensidad del reto resultará pequeña frente a la realidad. Su dimensión es en verdad nada menos que cósmica.

Antes de pasar a otro asunto, queremos decir un par de palabras sobre otra manera posible de entender el sufrimiento. Estamos acostumbrados a tener por válida –prácticamente la hemos internalizado– una estrecha correlación, incluso una identificación, entre sufrimiento y lo malo, por una parte, y gozo y lo bueno, por otra.<sup>3</sup> Esta correlación ha sido un supuesto implícito en las consideraciones previas. Es posible, sin embargo, ver las cosas de otra manera y entender el sufrimiento como una posible *bendición*, como la condición necesaria para el crecimiento y/o la realización personales, para el auténtico encuentro con el otro o para el encuentro profundo con lo trascendente. En el cristianismo, en concreto, hay una correlación entre cruz y redención, también entre cruz y resurrección.

*El reto del pluralismo religioso* también quiero resaltarlo. Solemos pensar que la globalización es un fenómeno de nuestros días y sin duda lo es en muchos aspectos. En otros, sin embargo, es algo que ha venido teniendo lugar al menos desde finales del siglo xv, cuando el mundo se hizo uno y comenzó la hegemonía de Europa. Los contactos entre distintas culturas a los que dio lugar este proceso, aunados a las guerras de religión en la propia Europa en los siglos xvi y xvii, fueron factores decisivos en la conformación de una de las notas características de la Modernidad: la tolerancia. La antropología social y el historicismo añadieron, posteriormente, una hipótesis fundamental: el relativismo. Nuestras historias personales recapitulan este hilo de la historia de Occidente: en nuestra primera infancia nuestra familia

<sup>3</sup> Para algo más en relación con esta correlación, ver el primer apartado del quinto capítulo de V3.

era nuestro mundo; luego supimos de otras familias, pero la nuestra era *la* familia (nuestros padres eran sin duda alguna los mejores, por ejemplo); luego aprendimos que si queríamos que nos respetaran a nosotros y a nuestros padres, debíamos nosotros respetar a los demás y a sus padres (aunque los nuestros, claro, continuaban siendo los mejores de todos); finalmente, hoy sabemos que no tenemos razones para suponer de entrada que nuestros padres sean mejores o peores que otros cualesquiera. Lo mismo ocurre con los individuos: en cuanto personas, ninguno es superior o inferior a cualquier otro. Y es propio de la etapa de la Modernidad en la que vivimos pensar así.

En contraposición a Bertrand Russell, nos preguntamos “¿por qué sí somos cristianos?” La respuesta más honesta y sencilla que podemos ofrecer (a un nivel de discurso) es: porque nacimos de quienes nacimos (a lo que podríamos añadir: cuando nacimos y donde nacimos). Mil veces se ha afirmado, en efecto que quienes nacen en países católicos suelen ser católicos, así como quienes nacen en países musulmanes suelen ser musulmanes. En otro nivel de discurso podemos decir: somos cristianos porque fuimos bautizados. Somos cristianos por la fe que profesamos. Pero, de nueva cuenta, fuimos bautizados porque nacimos de quienes nacimos (cuando nacimos y donde nacimos). De igual manera, profesamos la fe que profesamos porque nacimos de quienes nacimos (cuando nacimos y donde nacimos), porque nos educamos donde nos educamos y como nos educamos... Pero también, a otro nivel de discurso, profesamos la fe que profesamos en virtud de nuestra opción personal más fundamental.

¿Es nuestra religión (católica) superior a las demás o sólo diferente de ellas? ¿La fe católica es *más verdadera* que las profesadas por otras confesiones? ¿En materia de religiones hay pluralismo? Sin duda. ¿Tolerancia? Por supuesto. ¿Relativismo? De pronto ya no nos es tan fácil asumirnos en la Modernidad; o, más bien, no nos es tan fácil asumir la orientación cultural que la Modernidad nos impone. Pero, ¿podemos hoy día mirar a la cara al resto del mundo y decirle: “nosotros, en nuestra fe, estamos en la verdad y ustedes no”; al menos en lo que sostengan contrario a aquello en lo que nosotros creemos? ¿podemos afirmar: “nuestra fe es superior a la de los que profesan otra”? ¿podemos hoy día tener, con sinceridad, la pretensión de la posesión de la verdad? La sola pregunta es, en la actualidad, un escándalo.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> He aquí la postura (positiva en cuanto a su apertura, pero ambigua en cuanto a su alcance) asumida por el Concilio Vaticano II en relación con este asunto: “La Iglesia católica nada rechaza de lo que en estas religiones [las no cristianas] hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque discrepan en muchos puntos de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella

Dado el reconocimiento en la cultura contemporánea del hecho del pluralismo religioso, el diálogo de la fe (concretamente de la cristiana católica) con la cultura exige el diálogo fe-fe (entre la fe cristiana católica, las otras confesiones cristianas y las religiones no cristianas). Este diálogo, para ser genuino y fructífero, exigirá por supuesto la satisfacción de las condiciones apuntadas al principio de esta introducción, en particular de la de apertura compartida. ¿Qué implicará para la fe esta apertura? Autenticidad, por una parte; reconocimiento del otro (en cuanto otro), por otra. Pero, ¿son posibles ambas cosas a la vez? El mejor intento a este respecto lo constituye probablemente la declaración conciliar (Vaticano II) *Nostra aetate*. A fin de cuentas, sin embargo, se plantea de manera inevitable la incómoda pregunta: ¿te consideras tú de mayor valor (con más carga de verdad) que yo? Corremos el riesgo de incurrir en la banalidad y presentamos el siguiente esquema de posibles respuestas, que al parecer son conjuntamente exhaustivas y recíprocamente excluyentes (si se ignoran posiciones históricamente superadas como la descalificación radical):

- Todas las religiones son igualmente verdaderas y de igual valor porque en el fondo son complementarias: corresponden a visiones desde distintas perspectivas de la misma realidad última, siempre inabarcable de una manera absoluta (pluralismo simétrico).
- Todas las religiones son verdaderas y por tanto buenas, pero la cristiana católica posee el tesoro de la verdad y por lo tanto es de mayor valor que las demás (pluralismo asimétrico).
- Todas las religiones son igualmente verdaderas y de igual valor porque en el fondo afirman lo mismo de maneras distintas (esencialismo).

Probablemente la respuesta oficial católica (esto es, de su Magisterio) más clara (entre otras razones, por reciente) sea la aportada por la declaración *Dominus Iesus* “*Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*” (2000), firmada por el entonces Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, cardenal Ratzinger, después papa Benedicto XVI, y ratificada por el papa Juan Pablo II. Es imposible no entender ese texto como manifestación de un pluralismo asimétrico.

---

Verdad que ilumina a todos los hombres” (Declaración “*Nostra aetate*” sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (*cf.* DH 4196). Lo que hemos reproducido lo hemos tomado de la versión en español oficial que puede ser consultada en la dirección electrónica [www.vatican.va](http://www.vatican.va) y que no difiere en aspectos esenciales de la que ofrece DH).



Se dirá, por supuesto, que se trata de un pluralismo asimétrico que reconoce, afirma y defiende la igualdad de derechos de todas las confesiones ante la ley, entre otros, el derecho de profesar pluralismos asimétricos, como queda claro en la también declaración conciliar *Dignitatis humanae*, la cual, sin embargo, abrió una sutil pero muy significativa rendija a través de la cual pudiera transitar el pluralismo asimétrico a uno simétrico. En su primer párrafo se lee lo siguiente: “[...] profesa el sagrado Concilio que Dios manifestó al género humano el camino por el que, sirviéndole, pueden los hombres salvarse y ser felices en Cristo. Creemos que esta única y verdadera religión subsiste en la Iglesia católica y Apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la misión de difundirla a todos los hombres [...]”.<sup>5</sup> La palabra clavé aquí, se comprenderá de inmediato, es *subsiste*: en rigor no connota exclusividad.

Ahora bien, está lo relativo al otro diálogo, al que es ahora objeto de interés: el diálogo fe-cultura. La cultura secular contemporánea entenderá que la Iglesia católica afirme la superioridad de sus creencias, pero no compartirá ni validará esa metacreencia o creencia de segundo grado (creencia relativa a las creencias profesadas, como lo es también la relativa a la infalibilidad): la antropología social la ha educado en el pluralismo simétrico como postura genérica en relación con la otredad.

Observamos así en la teología católica actual (y en los teólogos individuales y en grandes números de laicos informados) una tensión profunda: se quiere ser fiel (o se vive la obligación de serlo) al Magisterio (al menos en público), pero también al pluralismo simétrico culturalmente inducido. Con frecuencia, se intenta una conciliación –nunca realmente satisfactoria, siempre ambigua– con apoyo en la destreza en el manejo del lenguaje.

En el tercero de los libros –capítulos, diríamos hoy– de sus *Confesiones*\*,<sup>6</sup> Agustín de Hipona enfrenta la cuestión relativa a lo que hoy en día llamamos relativismo moral. Por una parte, observa que lo que es bueno en un tiempo y lugar difiere de lo que es bueno en otro tiempo y lugar. (Atiende, concretamente, al hecho de que los modos de proceder de los patriarcas del Antiguo Testamento contrariarían la moral cristiana de su tiempo). Por otra parte, sabe que el fundamento último de la justicia es único, eterno, inamovible, absoluto. Resuelve la aparente contradicción explicando que en tiempos y lugares distintos ese único principio de justicia da lugar a

<sup>5</sup> Véase [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html). (DH no transcribe el primer párrafo de la Declaración que es en el que se encuentra el fragmento citado).

<sup>6</sup> Recordamos por última vez que todas aquellas obras mencionadas en el cuerpo del texto cuyos datos se incluyen en la bibliohemerografía aparecen marcadas con un asterisco.

“expresiones” distintas en función precisamente de las circunstancias histórico-culturales de los tiempos y lugares:

Ni había llegado a conocer aquello en que consiste la justicia interior y verdadera, que no arregla sus juicios por la costumbre, sino por la ley rectísima dada y establecida por un Dios todopoderoso, para que se formasen las costumbres de todas las edades y regiones, no obstante ser una misma en todas partes y tiempos, y no tener diversidad alguna en esta parte respecto de la otra, ni ser de diverso modo en este que en otro tiempo. Con arreglo a esta justicia fueron justos Abraham, Isaac, Jacob, Moisés, David y todos los demás que han sido alabados por boca del mismo Dios, aunque los tenga por inicuos la multitud de los ignorantes, que *juzgan de todo por principios humanos*, y miden las costumbres de todo el mundo por el nivel de las suyas y de su tiempo. Esta ignorancia es semejante a la de un hombre que no entendiendo palabra en materia de armaduras, ni sabiendo cuál de ellas corresponde a cada parte del cuerpo, quisiese cubrir la cabeza con las grebas, que es la armadura que corresponde a las piernas, y a éstas quisiese calzarles el morrión o celada, que es para la cabeza.<sup>7</sup>

¿No podría ocurrir lo mismo con la verdad? He aquí sugerida una posible solución a la aparente contradicción de una verdad que fuera a un tiempo relativa y absoluta.

He aquí otro modo de ver lo mismo. Hay unos juegos para niños muy pequeños, diseñados para facilitar el desarrollo de diversas habilidades cognitivas y psicomotoras. Estos juegos consisten en una especie de caja de plástico con orificios de formas diferentes—circular, triangular, cuadrada, etcétera— en la parte superior y un conjunto de prismas cuyas secciones corresponden a los orificios de la caja. De lo que se trata es que el niño introduzca cada prisma en el orificio que le corresponde. Pues bien, supongamos que a cada uno de nosotros se nos da un juego completo de prismas de colores diversos y una caja, pero ésta con un sólo orificio. Todos vemos que a todos se nos da un juego de prismas y una caja, pero nadie puede ver el orificio que tiene una caja que no sea la suya. Todos suponen que han recibido una caja idéntica a la que han recibido los demás, pero en realidad no es así: cada caja tiene un orificio distinto. Además, sin que lo sepamos, el color de nuestro prisma triangular, digamos, no es necesariamente el mismo que el del prisma triangular entregado a otro. Se nos pregunta: “¿cuál es el prisma “correcto”?” Uno dice “el azul” y algunos asienten, en tanto que los demás disienten. Otro dice “el de sección hexagonal” y de nuevo algunos asienten en tanto que los demás disienten. La confusión es particularmente acentuada porque entre los que

<sup>7</sup> Agustín, Santo, Obispo de Hipona, *Confesiones* (Libro tercero, capítulo VII, núm 13), pp. 62-63.

estaban de acuerdo con que la respuesta correcta era “el azul” hay división de opiniones en cuanto a que si “el hexagonal” es también una respuesta válida. Todos saben que su respuesta particular es la apropiada, las respuestas son distintas y todos tienen razón.

El prisma que hemos elegido es el *Credo*, el orificio en la caja que nos fue dada está conformado por las categorías con las que está articulado el discurso en el que está formulado, la tradición a la que éste pertenece, la lengua en la que lo proferimos, la cultura en la que se originó y aquella a la que pertenecemos, nuestra historia personal, etcétera. La única fe que válidamente podemos profesar es la que profesamos.

*El reto de la obsolescencia del geocentrismo y del antropocentrismo* es el siguiente que quiero mencionar. El reto del pluralismo religioso es tan sólo una expresión de un género de retos generados por el reconocimiento en la cultura contemporánea de muy diversos pluralismos, reconocimiento que conlleva el rechazo a los “centrismos” correspondientes. Dos de mucho mayor alcance que el del pluralismo religioso son: geocentrismo y antropocentrismo. La caída del primero se inició con el triunfo del modelo cosmológico de Copérnico sobre el de Tolomeo, y la del segundo con los estudios de Charles Darwin y de Alfred Russel Wallace, dados a conocer poco después de la mitad del siglo XIX, sobre la evolución de las especies. A esto habría que añadir la demolición de la concepción de centralidad de la conciencia operada por Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud (los “maestros de la sospecha”, según la conocida expresión de Paul Ricoeur). Hoy sabemos que nuestro mundo es en términos cuantitativos una absoluta *insignificancia* en las vastedades del tiempo y del espacio. Las formulaciones canónicas de la fe cristiana, sin embargo, suponían como trasfondo –de manera inconsciente; no era siquiera pensable una alternativa– un universo con dimensiones espacio-temporales de unos algunos miles de kilómetros y unos cuantos miles de años, y este supuesto se encuentra de maneras diversas implícito en dichas formulaciones, cuya intelección exige que sea tomado en cuenta. Otro tanto ocurre en lo concerniente a lo cualitativo: no sabemos qué otras inteligencias racionales (o con un análogo de nuestra racionalidad que literalmente no podemos imaginar) existen, han existido o existirán en esas vastedades espacio-temporales, pero sí sabemos de la elevadísima probabilidad –que en opinión de muchos se aproxima a la certeza– de que efectivamente existen, han existido o existirán, posibilidad igualmente impensable en los primeros siglos de la era cristiana. (Hoy sabemos, por ejemplo, que el número de planetas en nuestra galaxia, la Vía Láctea, sobrepasa –y quizá por varios órdenes– la cifra de 100,000,000,000, esto es, de cien mil millones). Y, sin embargo, la afirmación más fundamental del creyente cristiano –hoy como

siempre— ha de ser la de la absoluta centralidad en el tiempo y en el espacio del acontecimiento Jesucristo.

Teilhard de Chardin tomó nota de esto en una fecha relativamente temprana y escribió lo siguiente al respecto:

Una humanidad que proclama que se encuentra sola o en una posición especial en el seno del universo nos recuerda al filósofo que pretende reducir la totalidad de lo real a su propia conciencia, con tanta exclusividad como para negar existencia auténtica a los otros humanos. [...] Pero de igual manera a como el alma humana no es sola en la superficie de la tierra, sino legión, así también es infinitamente probable que la capa consciente del cosmos no se encuentre confinada a un sólo punto (nuestra humanidad), sino que se prolongue más allá de la tierra a otras estrellas y a otros tiempos. Con toda probabilidad, la humanidad no es ni “*única*” ni “*singularis*”, sino “una entre mil”. ¿Cómo, entonces, es que, contra toda probabilidad, esta humanidad en particular fue elegida como el centro de la Redención? ¿Y cómo, desde ese punto de arranque, puede la Redención extenderse de estrella a estrella? Hasta donde alcanzo a ver, esta pregunta permanece sin respuesta. La idea de una tierra elegida *arbitrariamente* de entre otras incontables como el foco de la Redención me resulta inaceptable; y por otra parte la hipótesis de una revelación especial, dentro de unos millones de siglos, que enseñe a los habitantes del sistema de Andrómeda que la Palabra se encarnó en la tierra es sencillamente ridícula. Lo único que puedo contemplar es la posibilidad de una Redención con múltiples aspectos, que se realizaría, como una y la misma Redención, en todas las estrellas —de manera parecida a como el sacrificio de la misa se multiplica, sin dejar de ser el mismo sacrificio, en todos los tiempos y en todos los lugares.<sup>8</sup>

*El reto de la irrelevancia social del dogma* es otro que quiero apuntar. Lo hemos dicho ya: la fe cristiana (y pensamos en concreto en la católica) en sus formulaciones tradicionales no comparte con la cultura contemporánea ni lenguaje, ni pertinencia, ni apertura. Le es, sencillamente, irrelevante; no le dice nada. Este reto recubre de algún modo a los otros tres y tiene, por lo mismo, un alcance mayor que ellos.

Ya en 1951 Carl Gustav Jung, de quien nos volveremos a ocupar en el sexto estudio, escribía:

Las palabras que resuenan desde el púlpito son incomprensibles y claman por una explicación. ¿Cómo ha traído la redención la muerte de Cristo cuando nadie se siente redimido? ¿De qué manera es Jesús un hombre-Dios y qué es tal ser? ¿De qué se trata en la Trinidad, y en la partenogénesis, y en el comer del cuerpo de Cristo y en el

<sup>8</sup> Pierre Teilhard de Chardin, “Fall, redemption and geocentrism”, pp. 43-44. (El manuscrito original en francés de este ensayo data de 1920).

beber de su sangre, y en todo lo demás de esto? ¿Qué conexiones puede haber entre el mundo de tales conceptos y el mundo de todos los días cuya realidad material es de lo que se ocupan las ciencias naturales en la más amplia escala posible?<sup>9</sup>

El resultado de esto a mediados del siglo xx es hoy día más real de lo que ya era entonces:

En el mundo cotidiano de la conciencia tales cosas prácticamente no existen [...]. Si las ideas metafísicas no tienen un efecto tan fascinante como el que antes tenían, ello ciertamente no es debido a una carencia de lo primitivo en la psique europea [leemos “occidental”], sino simple y solamente al hecho de que los símbolos de antaño ya no expresan lo que brota ahora del inconsciente como el resultado final del desarrollo de la conciencia cristiana a lo largo de los siglos. Este resultado final es un verdadero *antimimon pneuma*, un falso espíritu de arrogancia, histeria, mentalidad ofuscada, amoralidad criminal y fanatismo doctrinal, un proveedor de bienes espirituales de pacotilla, arte espurio, tartamudeos filosóficos y falsas utopías, sólo apropiadas para ser alimentadas al mayoreo al hombre masa de hoy. Esta es la fisonomía del espíritu post-cristiano.<sup>10</sup>

¿Es posible, entonces, profesar hoy día en una sociedad moderna la fe cristiana (y encontrar en ella el sentido de la propia existencia y la de la realidad toda, y fundamentar en ella un proyecto ético de vida)? Los hechos muestran que para una amplia mayoría la respuesta es negativa, ya sea explícitamente o –en el mayor de los casos– de manera implícita al tener por irrelevante la pregunta misma. Así las cosas, ¿qué puede hacer el creyente cristiano que no sólo quiere y siente la necesidad de dar razón de su fe (a sí mismo y a los demás en el contexto –no podría ser de otra manera– de la cultura contemporánea), sino que también quiere y siente la necesidad de comprenderla de una manera que le resulte intelectualmente satisfactoria y que le asista y oriente en su vivirla.

Podrá, para tal fin, hacer uso de los instrumentos de pensamiento que la propia cultura contemporánea pone a su disposición. Por lo que se refiere a lo *metodológico* podrá, en concreto, recurrir a los rendimientos que han generado la reflexión sobre la Historia y la filosofía hermenéutica: el hecho de la historicidad de todo lo humano supone que todo nuestro sentir, pensar, hablar y actuar está históricamente condicionado, y el carácter ontológico del interpretar (si algo hemos aprendido de Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer y Paul Ricoeur es esto precisamente: que no podemos no

<sup>9</sup> Carl Gustav Jung, *Aion. Researches Into the Phenomenology of the Self*, pp. 34-35.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 35.

interpretar, que nuestro vivir es interpretar). Las formulaciones canónicas de la fe cristiana –vinculantes para el creyente católico–, la afirmación de la absoluta centralidad en el tiempo y en el espacio del acontecimiento Jesucristo en particular, han de enfrentar y superar los retos que les presenta la cultura contemporánea e incluso han de verse enriquecidas por ello; para esto han de ser entendidas en su historicidad e interpretadas –reinterpretadas, si se quiere– en el marco de esta cultura, nombrada *postmoderna* por muchos. Se trata de una cultura en la que ya no sólo no se cree en esto o en aquello, sino que no se cree en el creer.

## LOS RELATOS

En las sociedades modernas, cada uno de los interlocutores acude al diálogo fe-cultura con un relato –metarelato, en el caso de la fe– concerniente a la figura de Jesús de Nazaret como trasfondo implícito. A continuación, ofrecemos nuestras versiones (muy resumidas) de estos relatos. Primero, el correspondiente al lado de la fe y, después, el que es propio de la cultura contemporánea informada por los estudios histórico-críticos. Proporcionamos también un tercer relato que desempeñará una función orientadora en el esfuerzo por generar, hacia el sexto estudio, un cuarto relato que responda a los retos antes apuntados.

### *El primer relato*

El primero es el que todos conocemos desde muy pequeños y que podríamos denominar *tradicional*. Éste es un relato fundamentalmente *mítico* (en el sentido antropológico-histórico del término), con algunos elementos históricos.

Dios creó al mundo, al hombre y a la mujer; a estos últimos, a su imagen y semejanza. El primer hombre y la primera mujer pecaron y, por ello, quedaron, ellos y todos sus descendientes, destinados a ganarse el pan con el sudor de su frente a lo largo de sus vidas para, posteriormente, morir sin remedio.

Pero Dios se apiadó de ellos (y de nosotros) y ya desde entonces resolvió redimirnos. Innumerables generaciones después, Dios estableció una alianza con un hombre (que antes de este momento se llamaba Abram y a partir de entonces Abraham), a quien hizo padre de lo que vino a ser su pueblo escogido, el pueblo judío.

Lo que el pueblo judío no imaginaba es que Dios, el único Dios, era trinitario: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Llegado el tiempo para ello determinado por el Padre (unos dos mil años después del establecimiento de la

alianza y hace otros dos mil años aproximadamente), el Hijo –por disposición del Padre– se encarnó –por obra del Espíritu Santo– en el seno de una virgen judía (que permaneció virgen toda su vida), y nació y creció como Jesús de Nazaret, siendo en todo momento Dios y hombre. Fue por algún tiempo discípulo de Juan el Bautista, quién lo reconoció y proclamó como el Mesías que esperaba el pueblo judío (que creía que este personaje lo liberaría de la dominación romana).

Anunció la llegada del Reino de Dios (o el Reinado de Dios), curó a enfermos y endemoniados, y acogió a los pobres y a los despreciados de su entorno. Por nosotros y por nuestra salvación murió crucificado en Jerusalén y al tercer día después de ello resucitó para no volver a morir nunca más. En varias ocasiones se apareció a sus discípulos. Pasado un tiempo, ascendió a los cielos y desde entonces se encuentra junto al Padre.

Con su muerte nos redimió efectivamente; por Él hemos sido salvados. Sus discípulos más cercanos, animados por el Espíritu Santo, se organizaron en una Iglesia que se expandió rápidamente; Iglesia que nos tiene hoy día como miembros y que habrá de subsistir hasta el fin del mundo. Cuando éste tenga lugar, volverá a venir al mundo Jesús-Cristo gloriosamente, resucitarán todos los muertos y todos recibiremos nuestro premio o castigo definitivo y eterno. Los justos vivirán eternamente en la compañía y en la contemplación de Dios.

### *El segundo relato*

El segundo relato que presentamos es, en cambio, fundamentalmente *histórico*: Los pueblos escogen a sus dioses. El pueblo judío escogió a un Dios que lo había escogido a él. El pueblo judío fue siempre consciente de su identidad narrativa y confeccionó un relato fundacional mítico que tenía como inicio la alianza de Dios con Abraham, el padre del pueblo (antecedido de una especie de prólogo que se remontaba a la creación del mundo) y que desembocaba en un relato más bien histórico (en el que se intercalaban segmentos de otros muchos géneros). El desfase en el tiempo entre los acontecimientos y su relato fue acortándose cada vez más. Hacia el inicio de nuestra era, nació en el seno del pueblo judío Jesús de Nazaret.

Jesús de Nazaret, judío, vivió en las primeras décadas de lo que desde unos siglos más adelante se conoce en su honor como la era cristiana. Su actuar y hablar durante la última etapa de su vida, etapa a la que suele denominarse “pública”, así como su muerte por crucifixión en Jerusalén (el año 30, casi con seguridad) por disposición de un procurador romano, fueron atestiguados por sus discípulos. Tuvo fama de taumaturgo y el núcleo central de su pre-

dicación lo constituyó el anuncio de la inminente llegada del reino de Dios (o Reinado de Dios). Después de la muerte de su maestro y pese a ella, estos discípulos experimentaron episodios de presencia de él entre ellos. Entre uno y otro tipos de experiencias –pre y postpascuales– se operó para efectos de interpretación un fenómeno de iluminación recíproca, y así se dio lugar a lo que puede denominarse la experiencia total de los discípulos. Esta experiencia fue objeto de un proceso de transmisión e interpretación que en un lapso de no más de veinte años (hacia el año 50) había generado ya una cristología que ha sido el núcleo de todo desarrollo posterior en esta línea. Concretamente, se le habían adjudicado ya a Jesús de Nazaret, muerto y resucitado, los títulos de *Mesías* (Cristo), *Señor* e *Hijo de Dios*. Por otra parte, hacia finales de los años sesenta, tal vez, aparece el primero de los evangelios que se consideran canónicos (Marcos) en la versión que conocemos, aunque es claro que su preparación, como la de los tres que le seguirían, se basa en fuentes escritas anteriores y tradiciones orales diversas. Se trata de relatos de la experiencia total de los primeros discípulos mediatizados por factores de transmisión e interpretación y por la incorporación de lenguaje mítico, todo ello organizado con intenciones *kerygmáticas* precisas y específicas en cada caso. Paulatinamente estos relatos evangélicos, junto con otros materiales textuales –los otros libros del Nuevo Testamento posteriormente reconocidos como canónicos y algunos otros textos que disfrutaron de gran prestigio durante los primeros siglos de la era cristiana–, se convirtieron en el registro fundamental de la tradición y en el punto de partida para la discusión y elaboración doctrinal, las cuales se fueron dando crecientemente en términos de categorías provenientes de la filosofía griega, extrañas al pensamiento semítico. Finalmente, como resultado de procesos dialécticos de enfrentamientos de posiciones encontradas, se fijó en los cuatro primeros concilios ecuménicos –Nicea I (325), Constantinopla I (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451)–, en términos de esas categorías filosóficas griegas, lo que podemos hoy considerar como el máximo común denominador doctrinal de las que posteriormente llegaron a ser las principales confesiones de fe cristianas, y este común denominador puede entenderse también como el resultado del choque de dos tendencias: la historización, proveniente del mundo semítico, y la helenización proveniente del griego y de una manera más amplia y mediata del indoeuropeo.

Después de esto, el relato continuaría con la narración de la historia de la cristiandad en el mundo hasta llegar a nuestros días.



*El tercer relato*

El tercer relato, que comienza en el presente, es de un género de no fácil especificación, pero que agregaremos al de lo mítico (donde también, recordamos, ubicamos al tradicional). Lo llamaremos el *secular-moderno* y lo narramos en primera persona del plural por así convenir a su mejor comunicación.

Dado el escándalo del sufrimiento, en particular el del sufrimiento innecesario, optamos por asumir, al menos como hipótesis inicial, el supuesto que parecía ser el más plausible: Dios no existe. Ahora, ¿qué? La situación es inaceptable. Un mundo en el que ocurre ese sufrimiento innecesario nos resulta moral y éticamente repugnante y, sin embargo, ése es nuestro mundo, el único mundo. Tenemos que transformarlo: a partir de lo que hoy es el mundo tenemos que generar otro en el que no ocurra ese sufrimiento innecesario, nunca, en ningún caso. Nadie, empero, lo va a hacer por nosotros. Ciertamente, no Dios; nuestro supuesto de entrada es que no existe.

Pero cuando hayamos logrado construir ese mundo perfecto en el que no ocurra el sufrimiento innecesario, en el que prevalezca una genuina fraternidad universal, en el que se realicen todos nuestros ideales éticos, aun entonces no habremos terminado. Aun entonces permanecerán pendientes, sin respuesta, todas las injusticias del pasado, todos los sufrimientos sin sentido, todo lo padecido por las innumerables víctimas inocentes, todas nuestras angustias de hoy. De alguna manera tendremos que recuperar el pasado y sanarlo del todo. Sólo hasta entonces habrá redención y salvación universal plenas.

La resurrección es, por tanto, una exigencia ética fundamental, de hecho es la exigencia ética fundamental. Habrá que operarla y nadie lo va a hacer por nosotros. De nuevo, ciertamente Dios no. Pero, por otra parte, para entonces ya nos tendremos que haber colectivamente transformado en Dios; de otra manera no nos sería posible la realización de nuestro proyecto ético fundamental: no podríamos operar la resurrección universal. No sólo eso: para entonces ya tendremos que haber echado a andar todo el proceso de la Historia, de la evolución del cosmos desde su creación a partir de la nada, para dar lugar en su seno al surgimiento del dinamismo vivo que atraiga e incorpore a sí a todos y a todo en la convergencia hacia la plenitud que siempre ha sido lo que escribiera Dante al fin de la *Divina Comedia*: “el amor que mueve al sol y a las demás estrellas”. Entonces sabremos que si la resurrección era una exigencia de la justicia, con mayor fuerza lo era el amor,<sup>11</sup> y

<sup>11</sup> Debemos esto último, lo relativo al amor, al doctor Víctor Pérez Valera, S. J., quien lo enunció en una homilía en la capilla de la Universidad Iberoamericana el 2 de noviembre de 1998.

que constituyó siempre el imperativo ético fundamental. (En el sexto estudio caeremos en la cuenta de que estamos hablando de una resurrección con alcance cósmico).

O sea que *el Bien* habría estado operando todo el tiempo *sobre* la Historia y *en* la Historia. O sea que, a fin de cuentas, nuestra hipótesis inicial no resulta sostenible. O sea que, a fin de cuentas, resulta válido el clásico argumento de que una vez asumida la simple *forma de la moral* –aun sin considerar contenido concreto alguno–, se sigue necesariamente la afirmación del Bien. Hasta aquí el tercer relato. En términos tradicionales, muestra que Dios, sin el acontecimiento Jesucristo, es absolutamente trascendente al mundo; pero a la luz de este acontecimiento es a la vez inmanente y trascendente, hablando sincrónicamente; y es escatológicamente inmanente del todo, hablando diacrónicamente.

Este tercer relato se inicia como una especie de *antropodicea* y concluye como una teodicea. Puede decirse, entonces, que es una *antropoteodicea*. En él puede apreciarse una concretización de las siguientes ideas, entre otras: a) la del *Dios que adviene* de Jürgen Moltmann (de quien nos ocupamos con algún detalle en el cuarto capítulo de V3); b) la de la *cristología como antropología realizada* de Karl Rahner (asunto sobre el que volveremos en el sexto estudio); y c) la de la *crístogénesis* de Pierre Teilhard de Chardin.

De este último recuperamos la siguiente reflexión (con temor al escándalo al que pudiera dar lugar, pero también con esperanza por las posibilidades de apertura que pudiera mostrar): “Creo en la divinidad del Niño de Belén *porque, en tanto que y en la forma en la que* esa divinidad se encuentra histórica y biológicamente incluida en la realidad del Cristo-universal al que mi fe y mi culto se encuentran más directamente adheridos”.<sup>12</sup> Hay que decir que la aceptación del tercer relato conlleva, quizá un tanto paradójicamente, la validación en algún grado al menos de la intuición central de Ludwig Feuerbach en *Das Wesen des Christentums* (*La esencia del cristianismo*, 1841): la esencia verdadera de la religión es antropológica. Por otra parte, hay

<sup>12</sup> Pierre Teilhard de Chardin, “Introduction to the Christian life”, p. 159. (El manuscrito original en francés de este ensayo data de 1944). El contexto en el que aparece la proposición citada no tiende a atenuar la fuerza de lo afirmado, sino por el contrario a amplificarla. Por otra parte, es también de señalarse que esta proposición es un tanto insólita en los escritos de Teilhard, en los que no suelen encontrarse cuestionamientos explícitos o matizaciones a la afirmación de la divinidad del Jesús histórico. Finalmente, cabe también decir que, no obstante lo anterior, es la conclusión a la que lógicamente parecería conducir su cosmovisión evolutiva general (todos los aspectos) y total (todo el pasado, el presente y el futuro), en la que son rasgos esenciales la crístogénesis y la eventual *crístificación* total del cosmos.

que decir también que concilia esta intuición con lo que Feuerbach critica: la tesis de la esencia teológica de la religión.

A todo lo anterior, añadimos por último una sentencia del jesuita contemporáneo Juan Luis Segundo, que quizá puede mostrar posibilidades aún mayores a las que él mismo vislumbró: “No es, exactamente hablando, la ‘naturaleza humana’ de Jesús lo que debo hacer entrar en el conocimiento de su divinidad, sino lo que Jesús quiso libremente ser con esa naturaleza: *su historia*”,<sup>13</sup> y preguntamos: ¿dónde comienza esa historia? ¿Dónde termina? ¿Qué abarca? ¿Acaso no puede vérselo como coextensiva con la historia toda? ¿Con la historia del mismo cosmos? ¿No debiera entenderse así? Y, si se entendiera con este alcance cósmico, ¿no habría que sostener que *todo resucita*, que el alcance del imperativo ético es también cósmico? Volveremos sobre esto último en el sexto estudio.

Como hemos ya señalado, este tercer relato –que no es identificable ni con la fe cristiana tradicional, ni con la disciplina de la historia– habrá de desempeñar una función orientadora, la cual derivará, entre otras cosas, del *impulso ético* que lo conduce.

Las consideraciones previas sí asignan a la fe la tarea de articular la creencia en la realización del imperativo ético fundamental en términos comprensibles y convincentes para la cultura contemporánea.

#### *Hacia el cuarto relato*

De lo que se trataría en concreto sería de conformar un *cuarto relato* que ofreciera una respuesta plausible y convincente a los retos antes planteados. Este relato estaría elaborado con el *sustrato teórico-conceptual invisible pero soportante* la filosofía de la discursividad desarrollada en V2 y asumida en V3, y habría de satisfacer las siguientes exigencias:

1. Fidelidad a la fe cristiana (específicamente católica).
2. Fidelidad a la historia (específicamente en lo concerniente al “Jesús histórico”).
3. Reconocimiento del hecho del misticismo.

¿Qué queremos decir con esto último? Nos estamos refiriendo a aquello que se encuentra en el origen de todas las grandes religiones y muchas de las grandes filosofías, por la mal llamada –sí, como las “sectas”; peor, de hecho– “experiencia mística”.

<sup>13</sup> Juan Luis Segundo, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret*, p. 664.

Quienes en todos los tiempos y en todos los lugares (salvo en la Modernidad occidental) han sido tenidos por los mejores hombres se han referido a lo que suele nombrarse –malamente, como habremos de explicar más adelante– en nuestra lengua y en nuestro medio como “experiencia mística” o “iluminación”, y que en otros contextos puede ser conocido como *nirvana* (sánscrito), *nibbana* (pali), *advaita* (sánscrito), *sunyata* (sánscrito; japonés: *ku*), *tao* (o *dao*, chino), *kensho* (japonés), *satori* (japonés), etcétera.

Sin embargo, mucho antes de que podamos abordar esto que será tan central en nuestro trabajo, tenemos que hacernos cargo de otro tipo de retos: conferir relevancia a los enunciados tradicionales con los que se expresa la fe católica implica necesariamente reinterpretarlos en términos verdaderamente significativos en nuestro tiempo, pero el Magisterio de la Iglesia enseña reiteradamente que han de ser siempre entendidos en el mismo sentido con el que fueron formulados. Un “dogma” del historicismo es que todo lo humano –todo nuestro percibir, pensar, hablar, actuar; todo nuestro sentir, incluso– se encuentra históricamente determinado o, al menos, fuertemente condicionado.<sup>14</sup> A este “dogma”, asumido por la historia desde el siglo XIX de manera irrevocable, parece oponerse la afirmación del Magisterio de la ahistoricidad del sentido de las formulaciones dogmáticas.

En adición a lo anterior, ocurre que en la Iglesia católica hay instancias establecidas a las que les compete *en exclusiva* realizar estas interpretaciones. Adelantamos que, en virtud de lo ya dicho, una primera reacción ante esto sería asentir de buen grado para luego añadir que de cualquier manera no es ontológicamente posible no interpretar esas interpretaciones.

A estos asuntos dedicamos los dos largos estudios que constituyen la primera parte de esta obra.

Se apreciará sin duda que el cuarto relato que nos proponemos elaborar es un metarrelato, una metanarrativa, que la condición postmoderna no tolera. En ese sentido, hemos forzosamente de declarar que *no somos postmodernos*. Consideramos que vale la pena profundizar un poco en esto.

La caracterización de la condición postmoderna como el rechazo a cualquier metarrelato –como lo hiciera Francois Lyotrad en *La condición postmoderna* (1979)– probablemente deba formularse en términos más radicales, como ya hemos sugerido: en la Posmodernidad *no se cree en el creer* (lo que conlleva –sobre todo en la esfera política– la afirmación en los hechos de

<sup>14</sup> Esto es si son vistas las cosas *diacrónicamente*; consideradas *sincrónicamente* hablaríamos de determinismo o condicionamiento cultural. Pero esto habría que tratarlo con mucho más detalle.

la *desideologización* y del *pragmatismo*). No se reconoce ninguna fuente última de sentido ni la posibilidad de una.

Argumentamos en el primer capítulo de V2 que los metarrelatos, además de ser filosofías sustantivas de la historia (en el sentido de Arthur Danto),<sup>15</sup> son todos ellos variantes de (en modalidad de particularizaciones, expresiones o concreciones) un único metarrelato elemental abstracto originario: el metarrelato de la escatológica emancipación de la humanidad. En la Edad Media, ese metarrelato asumió lo que ha sido en esta introducción el primero de nuestros relatos.<sup>16</sup> A partir de los inicios del siglo xvii fue tomando forma el gran proyecto de la Modernidad (al que ya hicimos referencia en las primeras páginas de esta introducción): la procuración de la emancipación y el bienestar de la humanidad toda y de cada ser humano concreto, a través de la aplicación de la razón expresada en la ciencia y la técnica.

En la segunda Modernidad aparecen dos variantes seculares mayores del metarrelato originario: la identificada con los intereses del proletariado, que en su forma más conocida afirmaba la vigencia general del comunismo como destino de la historia, y la identificada con los intereses de la clase burguesa, que contempla como destino final de la historia la vigencia igualmente general del sistema capitalista, de la economía del libre mercado, de la democracia liberal y del respeto a los derechos individuales.

A estas dos variantes mayores podríamos añadir otras, tales como la anarquista (en todas sus modalidades) y la pluralidad de “terceras vías” surgidas en la segunda mitad del siglo xx, de las que quizá la más difundida sea la propuesta por el sociólogo inglés Anthony Giddens.<sup>17</sup> Después de décadas de descalificación generalizada de cualquier propuesta metanarrativa, el término de la Guerra Fría pareció a algunos que legitimaba históricamente el resurgimiento de este tipo de pensamiento; los autores más conspicuos a este respecto fueron Francis Fukuyama y Samuel Huntington.<sup>18</sup>

Todo metarrelato es necesariamente ideológico, pero esto no debe espantar: hemos sido educados al respecto por Karl Mannheim (y también por Ricoeur). Como vimos en el cuarto capítulo de V3, Mannheim, en efecto, muestra en *Ideologie und Utopie* (*Ideología y utopía*; 1929) que la

<sup>15</sup> Ver Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*.

<sup>16</sup> En concreto, escribimos entonces que “asumió la forma cristiana sacralizada que postulaba como destino final el *pleroma* paulino”, pero esto es equivalente para los fines presentes.

<sup>17</sup> Véanse de este autor: *Beyond Left and Right — the Future of Radical Politics*; *The Third Way. The Renewal of Social Democracy* y *The Third Way and Its Critics*.

<sup>18</sup> Véanse a este respecto de Fukuyama: “The End of History?” y *The End of History and the Last Man*; de Huntington: “The clash of civilizations?” y *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.

ideología es un fenómeno total (porque abarca a la totalidad de la estructura del pensamiento, a toda la cosmovisión del grupo, clase o cultura) y general (porque ningún individuo, grupo, clase o cultura está exento de ella); de aquí la llamada “paradoja de Mannheim”: la crítica de la ideología está siempre englobada en el pensamiento ideológico.

Ahora bien, hay de ideologías a ideologías. Nos parece que la mejor manera de enfrentar la ideología subyacente a las metanarrativas postpost-modernas de Fukuyama o Huntington no es mediante el atrincheramiento en el *postmodernismo –en sí mismo un metarrelato ideológico–*, sino al oponer otro metarrelato con efectivo poder emancipador. A este respecto, recuperamos de ese cuarto capítulo de V3 la siguiente cita de Ricoeur:

[...] debemos suponer que el juicio sobre una ideología es siempre un juicio procedente de una utopía. Tal es mi convicción: la única manera de salir de la circularidad en la que nos sumen las ideologías es tomar una utopía, declararla, y juzgar una ideología sobre esa base. Como el espectador absoluto es imposible, luego es alguien que está dentro del proceso mismo quien asume la responsabilidad de emitir el juicio.<sup>19</sup>

A fin de cuentas, la descalificación de los metarrelatos no constituye únicamente una crítica de la Modernidad, sino de toda la tradición cultural de Occidente, tradición en la que la Modernidad no es sino una etapa, tradición caracterizada, en los términos expuestos en el primer capítulo de V2, por la vigencia de una u otra variedad del gran metamito indoeuropeo. Y no sólo eso: es muy posible que los historiadores del futuro contemplen la Posmodernidad como una etapa de la propia Modernidad, una después de la cual lo que hemos nombrado el gran proyecto de la Modernidad sea reemplazado por otro que, como hemos sugerido, posea verdadero poder emancipador.

Pero nuestra ambición *–hybris–* va aún más allá de ello: se orienta a la indicación (no más que eso) de un metarrelato que constituyera lo que en aquel primer capítulo de V2 designamos “la síntesis imposible”: la síntesis de los metamitos indoeuropeo y semítico.

<sup>19</sup> IU, p. 203.