

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXV  
Julio-Diciembre 2019  
Número 68

## SUMARIO

**Presentación:** *Bernardo Pérez Andreo* (Dir.)

### SECCIÓN MONOGRÁFICA: El futuro de la Teología; la Teología del futuro.

**José Ignacio González Faus**

*Qué dice el Espíritu a la Iglesia: La Teología del siglo XXI como escucha del Espíritu.* . . . . . 301-321

**Martín Carbajo Núñez**

*“Everything is connected”. Communication and integral ecology in the light of the encyclical Laudato Si’* . . . . . 323-342

**João Manuel Duque**

*Para uma teologia do futuro como futuro da teologia.* . . . . . 343-376

**Lluís Oviedo Torró**

*El futuro de la teología, teología del futuro: diagnóstico y pronóstico.* . . . . . 377-398

### SECCIÓN MISCELÁNEA

**Francisco Martínez Fresneda**

*La paz y los musulmanes en San Francisco y en el Papa Francisco* . . . . . 399-423

**Marta María Garre Garre**

*La antropología de Juan Alfaro y sus repercusiones en el acto de fe* . . . . . 425-442

**Vicente Llamas Roig**

*Poiesis y alienación en la dialéctica marxista.* . . . . . 443-483

**Antonio Sánchez-Bayón**

*Renovación de la Teología política y Sociología de la religión en la posglobalización: revitalización del movimiento santuario para inmigrantes en EE.UU.* . . . . . 485-510

**Santiago Hernán Vázquez**

*Terapéutica del Alma en Evagrio Póntico: La acción curativa del Gnóstico a la luz de la intervención angélica* . . . . . 511-535

### NOTAS Y COMENTARIOS

**Francisco Henares Díaz**

*Loor y gloria. El motivo de la encarnación. Última obra de Vincenzo Battaglia.* . . . . . 537-552

**BIBLIOGRAFÍA** . . . . . 553-584

**LIBROS RECIBIDOS** . . . . . 585-586

**ÍNDICE DEL VOLUMEN** . . . . . 587-590

**QUÉ DICE EL ESPÍRITU A LA IGLESIA  
LA TEOLOGÍA DEL S. XXI COMO ESCUCHA DEL ESPÍRITU**

WHAT THE SPIRIT SAYS TO THE CHURCH.  
THE THEOLOGY OF THE 21ST CENTURY AS A LISTENER OF THE SPIRIT

**JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS**  
Profesor emérito  
Facultad de Teología de Cataluña  
gfaus@fespinal.com

Recibido 23 de octubre 2018 / Aceptado 10 de enero de 2019

*Resumen:* La teología del s. XX habló mucho, y bien, a la inteligencia. La del s. XXI debería hablar a la “experiencia” y desde la experiencia del Espíritu, siendo así una “mística de ojos abiertos”. Un análisis de nuestra realidad muestra que esos ojos han de dirigirse sobre todo a todas las víctimas de la historia y de un “sistema que mata” (Francisco), verdaderos privilegiados de Dios. Ello exigirá a la teología un diálogo con las ciencias sociales y, en concreto, con la economía, convirtiéndose en un “logos de la misericordia”. Sólo desde ahí podrá la teología dialogar con “la era secular” y con las religiones de la tierra.

*Palabras clave:* Espíritu, Igualdad y Fraternidad en lo económico, Mística, Religiones, Secularidad.

*Abstract:* 20th century theology spoke abundantly, and well, about wisdom. That of the 21st century should speak about “experience” and from the experience of the Spirit, being in this way a “mysticism of open eyes”. An analysis of our current reality shows that those eyes are to be specially directed toward all the victims of history and of a “system that kills” (Francisco), true privileged people of God. It will require a dialogue of Theology and the social sciences, and, in particular, with economy, turning into a “logos of the mercy”. Only from that point will theology be able to discourse with “the secular times” and the world religions.

*Keywords:* Spirit, Equality and Fraternity in Economic Terms, Mysticism, Religions, Secularity.

## INTRODUCCIÓN

Cuando Bernardo me encargó este artículo, recordé un viejo texto de Hugo Assmann: “si la situación histórica de dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad con sus 20 millones anuales de muertos de hambre y desnutrición no se convierte *en punto de partida* de cualquier teología cristiana hoy..., es necesario salvar a la teología de su cinismo... Frente a los problemas del mundo de hoy, muchos escritos de teología se reducen a un cinismo”<sup>1</sup>.

Si el texto resulta duro recordemos el aviso de G. Gutiérrez sobre el peligro de hacer “una teología de los amigos de Job”. Si eso aún molesta, evoquemos a Joaquín de Fiore, que anunciaba “una era del Espíritu”. Pero matizando: no una era definitiva ni paradisíaca, sino recuperadora de ese olvido del Espíritu que ha dañado a la teología occidental y se intenta superar desde Vaticano II.

El s. XX fue un siglo de grandes teólogos “del logos” (Barth, Rahner...) que hicieron la fe cristiana suficientemente inteligible para el hombre moderno. Pero, según Tomás de Aquino, la teología no consiste sólo en “hablar de Dios”, sino también en “hablar de las cosas, desde Dios”<sup>2</sup>. Ésta sería la tarea futura: que así como Ety Hillesum escribía que a veces “es Dios el que reza a Dios desde mí”, pudiéramos decir que es Dios el que habla a la humanidad desde la teología. Quizá por eso parece que desaparecen hoy los grandes maestros, y la teología pasa a ser tarea de comunidades más que de grandes genios individuales.

Dada mi edad, este escrito tendrá cierto carácter de testamento o de “inventario de bienes” a legar. Por eso repetiré cosas dichas en otros lugares. Pero quizá las cosas necesitan ser repetidas para que acaben entrando en muchas gentes que tienen (verdaderas o falsas) otras mil preocupaciones.

Buscando ese carácter de escucha del Espíritu, seguiré el esquema clásico: ver, juzgar y actuar.

### I. VER

Comencemos por una rápida panorámica de nuestro ámbito religioso.

<sup>1</sup> *Opresión-liberación: desafío a los cristianos*. Montevideo 1971, p. 51.

<sup>2</sup> “Sub ratione Dei”, ST, I, q.1, a 7.

## 1. “La teología del futuro será mística o no será teología”

### 1,1.- Hoy

Es innegable que vivimos una época que busca “espiritualidad”, aunque cada uno entenderá esa palabra de forma distinta: se habla de mística, de recuperar la contemplación, de espiritualidad sin religión, espiritualidad sin Dios...

Antes de analizar el síntoma, apuntemos sus posibles causas:

a.- La sociedad de consumo ha acabado creando una *sensación de vacío*: hoy descubrimos que el hombre vive para algo más que consumir, por mucho que nieguen eso la publicidad y los economistas.

b.- Esa demanda de espiritualidad parece brotar de una *sensación de cansancio o decepción* ante muchos pasados revolucionarios, tachados hoy de voluntaristas y decepcionantes en sus resultados.

c.- Finalmente, un mundo totalmente secular y de una pluralidad desconcertante, que ha engendrado “la era de la postverdad” (sucesora de modernidad y postmodernidad), produce una *sensación de pérdida de identidad*, que buscará apoyos o gratificaciones en el campo de la experiencia y la intimidad.

¿Para qué vivo? ¿Puedo ser feliz? ¿Quién soy yo? Estas preguntas pueden ser causa de la actual búsqueda de espiritualidad: hace ya más de 40 años, K. Rahner atisbaba que: “el cristiano del siglo XXI será un místico o no será cristiano”; y aclaraba lo de místico: “es decir, habrá *experimentado* algo”. Este pronóstico intuitivo pudo brotar de una proyección de esos tres rasgos enunciados.

Hace años también, X. Zubiri distinguía entre lo que es “una creencia en Dios” y lo que es “fe en Dios”. En el primer caso se afirma a Dios a través de la razón, pero sólo se llega a un Dios-explicación. Es un camino de abajo-arriba que lleva a lo que Tierno Galván llamaba “el Fundamento”, desde la experiencia de falta de fundamento de todo cuanto existe<sup>3</sup>. También la experiencia de la total relatividad y movilidad de todo cuanto vemos existir lleva a postular algo Absoluto: llámesele “Ser Necesario”, “Idea del Bien” o “Motor inmóvil”...

No importa ahora si esos argumentos son pruebas contundentes o simples indicios y señales o caminos (“vías” dijo santo Tomás). Lo que importa es que por ahí sólo se llega al Dios del llamado deísmo que existe, sí, pero no parece preocuparse de esta tierra.

<sup>3</sup> Lo que Buda llamaría “la causalidad”.

En cambio, la segunda actitud citada por Zubiri no alude a un “Dios-explicación” sino a una *comunicación* de Dios que genera una confianza, fruto de una experiencia. El acceso a Dios no va entonces de abajo-arriba sino de arriba-abajo. Lo que Rahner calificó como mística es la experiencia de que el hombre está invitado a fiarse de ese Algo misterioso que puede estar detrás de todo y al que hemos dado en llamar Dios.

No quisiera contraponer ambos caminos: si el Dios de la razón puede quedarse en un dios ajeno, el Dios de la mística suele ser falsificado al formular esa experiencia. Los místicos “clásicos” coinciden en afirmar que todo cuanto explican no consigue expresar aquello que habían experimentado. Y los salmos, que contienen algunas de las mejores páginas de la historia como formulación de esa experiencia de confianza, tienen otros textos en que, al tratar de historizar los fundamentos de esa confianza, la deforman contando una historia desfigurada o incluso justificadora de la violencia.

Pero, sin contraponer, creo que la pregunta más primaria de la teología no será aquella de “¿por qué hay algo más que nada?”, sino *por qué hay tanto sufrimiento injusto*.

## 1.2. Aquí

En España, esa busca de experiencia espiritual tiende a buscarla fuera de la Iglesia: hay una pérdida de confianza en ella, producida por unas jerarquías más cercanas a los ricos que a los pobres, más atentas a hablar desde la imposición que desde la libertad, y anunciadoras de un cristianismo reducido casi sólo a moral sexual y a una serie de dogmas desconexos y sin lo que Vaticano II calificó como “jerarquía de verdades”. Un cristianismo mantenido desde la presión social, había de derrumbarse en buena parte con la llegada de la libertad (como está ocurriendo hoy en Polonia). Nuestro episcopado (salvo excepciones memorables y arrinconadas) no supo leer los signos de los tiempos. Y el resultado ha sido: una descristianización rápida y resentida, una orientación casi fundamentalista de los sectores y movimientos más conservadores, y un grupo de cristianos admirables a los que el Vaticano II pudo abrir a la experiencia del encuentro con Jesús; pero cuyos hijos se han encontrado a la intemperie y con grandes dificultades para alimentar una fe que ha ido quedándose mortecina.

De esos tres grupos, el que más afecta a estas reflexiones es el primero (los descristianizados): al sentir la necesidad de aire en esta España obtusa, chata, inflada e injusta, fueron a buscar ese aire en el Oriente. Y, como suele

pasar cuando se idealiza algo conocido desde lejos, en un Oriente al gusto propio. De modo que, si Nietzsche calificó al cristianismo como “platonismo para el pueblo”, temo que la espiritualidad buscada por aquí sea sólo una especie de “budismo para el pueblo”. De “una vela a Dios y otra al diablo”, pasamos a “una vela al Zen y otra al Dinero”

Nada de eso va contra Buda, de quien hablaremos después y al que apliqué en otro lugar aquellas palabras de Jesús sobre Juan Bautista: “nadie mayor que él entre los nacidos de mujer”. Pero sí va contra esa manera fácil de buscar espiritualidad entre nosotros a la que, aunque haya que reconocerle la necesidad de “sacar la cabeza del agua para respirar”, también hay que pedirle luego que no se comporte como Pedro en el Tabor, pidiendo hacer tres tiendas para quedarse tranquilos allí, y negándose a abrir los ojos para no ver más que “solo a Jesús”.

### 1.3.- En la Iglesia

Tras toda la discusión bisecular sobre “el Jesús histórico y el Cristo de la fe”, la crítica bíblica parece haber entrado hoy en otra investigación sobre “la comunidad histórica y la Iglesia de la fe”. Ello está dando lugar a mil estudios sobre el cristianismo primitivo, sus formas de vida y su propagación. Prescindiendo ahora de lo que esto deberá suponer para la presencia cristiana en la sociedad secular (de que hablaremos al final de este escrito), se va poniendo de relieve que el primer cristianismo, más que una doctrina, era sobre todo una experiencia espiritual que llevaba a una ética muy seria y a una celebración (que sustituía a lo que llamamos culto). Los teólogos deberán estar muy atentos a toda esta nueva corriente<sup>4</sup>.

## II. JUZGAR

### 2. “Mística de ojos abiertos”

Esta panorámica sugiere que la teología del siglo XXI habrá de ser toda ella “teología fundamental-mistagógica”: que acerque a la fe no por argumentos extrínsecos (como los clásicos tratados antiguos), sino por el valor intrínseco y las resonancias prácticas de su anuncio. Metz, el gran teólogo

---

<sup>4</sup> En España, cabe mencionar aquí nombres como Rafael Aguirre, Santiago Guijarro, Carlos Gil o Fernando Ribas.



fundamental del s. XX, reclamó siempre una “teología fundamental práctica”. Esa tarea la anuncian muchos títulos programáticos de su obra: una “teología política”, y una “memoria passionis” que estén “más allá de la religión burguesa”. Y ese programa brota de una “mística de ojos abiertos”...

En efecto, Metz ha insistido en que la única mística cristiana posible es una mística “de ojos abiertos”: a la que la experiencia espiritual lleva a encararse con la realidad en lugar de huir de ella. Recogiendo esa llamada publiqué en los años ochenta una breve nota de la que cabe destacar su título: “Mística del éxtasis y mística de la misericordia”, y que iba encabezada por un texto del clásico *Eros y agape*, de A. Nygren, donde avisa que: “el misticismo puede revelarse como la forma más refinada y la culminación de la piedad egocéntrica”. Pongamos piedad individualista, para no caer en críticas fáciles; pero la disyuntiva no cambia. ¿Por qué?

Si algo ha puesto de relieve la teología en los años del postconcilio es que el cristianismo es intrínsecamente comunitario: tan comunitario como individual. Esa teología responde además a una antropología más verdadera, en la línea del llamado “personalismo” de E. Mounier. Sin eso, la actual busca de espiritualidad puede provocar una parodia de aquella crítica de Marx a la religión: “el hombre hace esa espiritualidad; esa espiritualidad no hace al hombre”.

¿Por qué? Para responder a esa pregunta basta con echar una rápida ojeada a nuestro mundo pseudoglobalizado.

- Encontraremos, en primer lugar, un incremento impresionante, y además público y publicado, de las diferencias entre los seres humanos. Esas diferencias descomunales tienen un doble efecto: o un “efecto llamada” que da lugar a migraciones masivas e incontrolables, o un “efecto venganza” que dará lugar a terrorismos tan brutales como bien organizados. Ambos efectos irán haciendo que el miedo nos atenace, generando movimientos racistas de extrema derecha que ya pululan entre nosotros, y que un día podrían llegar al poder, y aplicar una eutanasia camuflada a nuestras democracias y a las libertades que tanto costó conseguir.

- Fomentando esa corriente encontraremos además una presencia creciente de odios y desprecios entre los seres humanos, por motivos diversos según países: diferencias de género, de religión, raza, lengua, patria, costumbres o cultura...

- Y, entre esas mentalidades que viven “mirando adelante con ira”, será cada vez más difícil entenderse: porque lo que cuenta y lo que vale ya no son las razones y argumentos, sino los sentimientos. Así hemos entrado en esta hora de la postverdad.

Lo malo de esta triple caracterización no es su enunciado teórico y, por eso, indoloro, sino *la cantidad increíble de sufrimientos que está sembrando en el planeta*. No estamos hablando de rasgos abstractos sino de personas concretas. Y eso significa: hambrientos, cadáveres en el Mediterráneo, mujeres que han visto morir a sus niños o hijos que han visto morir a sus padres en una de esas huidas desesperadas, niños esclavos, tráfico organizado de muchachas para la prostitución, sin que esto parezca importar demasiado a algunas pretendidas feministas aburguesadas. Hablamos de Sudán, de Siria, de Lesbos, de palestinos que ven derribada y ocupada impunemente su vivienda; de Honduras y los nuevos golpes de estado, ya no militares sino políticos y mediáticos; de El Salvador, Guatemala y los tristes trenes que atraviesan México desde Centroamérica a Estados Unidos... Como podríamos hablar de la amenaza ecológica que se cierne sobre un planeta que consume cada año más de lo que puede reponer, mientras nosotros pretendemos curar ese cáncer sólo con vitaminas y paracetamoles...

Ante semejante panorama es inevitable la pregunta: ¿se puede huir, o vivir al margen de eso? Y la respuesta nítida es: *un cristiano no puede vivir al margen de ese mundo, ni aunque se limite a condenarlo teóricamente y pretenda que está buscando experiencias místicas*. Porque, ante la acusación clara de Jesús: “tuve hambre y no me disteis de comer” no valdrá la respuesta de: “Señor, estaba buscándote a Ti por otro sitio”<sup>5</sup>...

Albert Camus nos dejó esa misma pregunta en una novela que pretendía ser parábola de nuestro mundo y hoy lo es mucho más: “¿puede un hombre ser feliz en una ciudad infestada por la peste?” La respuesta teológica es que no. O mejor: que en esas situaciones sólo será dignamente humana otra clase de felicidad.

### 3. “Felices los misericordiosos”

La experiencia espiritual que deberá ser punto de partida para la teología del siglo XXI está siendo vivida ya por muchas personas y comunidades cristianas que brillan como estrellas luminosas en la noche de nuestra hora

---

<sup>5</sup> Entre los dichos de Jesús conservados en la primera tradición musulmana y que deben venir de los cristianos de la época, se cuenta que una vez “Jesús hijo de María (la paz sea con ellos) se encontró con un hombre y le dijo ¿qué haces? Contestó: me consagro al servicio de Dios. Preguntó Jesús: y ¿quién te atiende a ti? Contestó: mi hermano. Dijo Jesús: él es mejor servidor que tú” (n. 109). *Hechos y dichos de Jesús en la literatura musulmana*, Madrid 2009, p. 147.



histórica; y además la dejó formulada Jesús de Nazaret hace ya dos milenios: “dichosos los que reaccionan con misericordia y hambre de justicia” (Mt 5, 6.7) ante una situación como la evocada en el apartado anterior (y que está recogida en Lc 6,20-23). Esos pasajes no hablan en tono imperativo ni de obligación moral, sino como sabiduría, como iluminación: ese es el camino de la única felicidad posible, única legítima en este antimundo que hemos construido. Tal experiencia empalma con aquella que dio origen al judaísmo: cuando Dios se revela “no da su Nombre”, no dice si es el Ser Necesario o la Causa Incausada o cosas así; sólo dice que ha visto la opresión y desea crear un pueblo libre y fraterno que sea “luz para todas las gentes”.

En esa misericordia y hambre de justicia liberadoras late una experiencia de Dios que cuaja en estos dos principios fundamentales: a) *las víctimas de esta historia (pobres, hambrientos, maltratados...) son los preferidos de Dios y los señores de Su proyecto sobre el mundo*. Consiguientemente: b) *los verdugos de la historia (epulones, millonarios, desentendidos, perseguidores...) son malditos de Dios, y su salvación es algo tan imposible como enhebrar una aguja con una soga de barca*<sup>6</sup>. Toda teología futura que no brote de estos dos principios, no pasará de ser “bronce que suena o címbalo que retiene”<sup>7</sup>.

Pero antes conviene explicar un poco el porqué de esta tesis fundamental.

#### 4. Un Dios total (*kat-holikós*)

Escribí en otro lugar que, de manera algo simplificada pero válida como pedagogía, la experiencia de Dios en la historia del planeta tierra se ha dado de la siguiente forma:

- En el Oriente, Dios se ha manifestado por su Espíritu como lo más profundo de *la intimidad personal*, lo mejor y más valioso de la propia interioridad: el mantra hindú “atman-Brahman” y la palabra “advaita” (no dualidad) de moda hoy entre nosotros, sirven para visibilizar esta afirmación.

- En el continente americano, la experiencia de Dios parece más vinculada a la tierra y a *la naturaleza*. No en el sentido idólatra del dios sol y demás, sino en el sentido experiencial del respeto a esa madre (Pacha-mama) a la que debemos la vida.

<sup>6</sup> Prefiero esta traducción pues, en arameo, la misma palabra significa camello y cuerda de barca. Y Jesús vive en un mundo poblado de barcas de pesca.

<sup>7</sup> Prescindiendo ahora del significado escatológico de la palabra “salvación”, podemos hablar simplemente de su “realización humana”.

- En el área donde nace y cuaja la tradición judeocristiana surge la experiencia de Dios *en la historia*. Dios se revela sobre todo como el Liberador que pretende construir “un pueblo” ideal. Esa experiencia no niega las otras, pues todas han brotado del mismo Espíritu. Y no sólo no las niega sino que las necesita: porque una búsqueda de Dios en la historia que no parta de una profunda mística interior, degenera en un prometeísmo abocado al fracaso. Y una divinización de la historia ajena al respeto a la naturaleza degenera en una destrucción del planeta sobre la que hoy nos avisa el drama ecológico.

No las niega, pues, sino que las necesita. Y las completa: porque una búsqueda de la propia riqueza interior al margen de la historia puede degenerar en una justificación de los parias y de las diferencias entre los seres humanos. Mientras que un respeto a la naturaleza desligado de la historia puede degenerar en un conservadurismo cerrado a todo progreso.

La experiencia del Dios de Jesús, punto de partida de toda teología cristiana, implica pues el encuentro con el Espíritu en la propia intimidad (“luz de los corazones” que “visita las mentalidades de los suyos”), e implica el encuentro con el Padre ante el misterio de la naturaleza que nos envuelve (“los cielos narran la gloria de Dios y el firmamento anuncia sus obras”), como soportes del encuentro cristiano con el Hijo, anonadado en los crucificados de la historia (“a Mí me lo hicisteis”).

Oriente y Amerindia son por tanto como dos colores que deben teñir ese monoteísmo característico de lo que nosotros llamamos Occidente, convirtiéndolo así en lo que A. Gesché calificó lúcidamente como un monoteísmo “relativo”. No se trata, pues, de rechazar sin más, sino de completar y, al completar, matizar.

Y desde aquí ¿cómo habría de ser la teología del futuro?

### III. ACTUAR

#### 5. Teología de la cruz, no teología de la gloria

Como redacto estas líneas en el 2017, aniversario de la Reforma, quisiera reformular lo anterior rescatando una propuesta del reformador Lutero, limitada quizá pero absolutamente fundamental: *la verdadera teología no especula sobre la grandeza inaccesible de Dios, como si pretendiera apresarla en la pobre razón humana (porque así no hará más que idolatría), sino que busca adorarlo allí donde no aparece: en el llanto de un niño que clama por el pecho de la madre, o en el grito del hombre que pregunta a Dios por qué le ha abandonado... Conocer a Cristo no es saber que tenía “una subsistencia*

y dos naturalezas”<sup>8</sup> sino que, en la fórmula clásica de Melanchton: “conocer a Cristo es conocer sus beneficios”. O en fórmula también clásica de la teología de la liberación “conocer a Cristo es seguirle”.

Añadamos a ese modo de ver un matiz que supera el individualismo de Lutero (y tuvo que ver en su falta de entendimiento con Thomas Müntzer): los beneficios de Cristo no son sólo mi perdón *particular* sino, sobre todo, el anuncio de la paternidad *universal* de Dios y de la posibilidad real del reinado de esa paternidad sobre toda la tierra, convirtiendo todos los seres humanos (enemigos propios incluidos) en “hijos de un mismo Padre” (Mt 5,45). La teología de la cruz no es propiamente una teología negativa sino una teología *de la historia*. Por eso he hablado en otro lugar de un “apofatismo jesuánico” como descripción de esa verdadera mística cristiana.

Desde aquí, debe quedar claro algo que últimamente se ha repetido varias veces pero aún no forma parte de los imaginarios y las conciencias teológicas: el tema de los pobres y las víctimas de la historia no es, ni puede ser, un *capítulo más* que se añade a la teología, la cual, además de hablar de los sacramentos, de la Iglesia, del más allá y de otros tratados, hablaría también “de los pobres”, como si se tratase una nueva asignatura. Así, acabaríamos pasando de la teología a la ética. No es un capítulo más, sino “un objeto formal”, un punto de mira desde el que se enfocan todos los demás tratados. Como dije otra vez, no se trata de que además de cristología, trinidad, sacramentología etc., haya otro tratado titulado “teología de la liberación”; se trata más bien de hacer una cristología de la liberación, una eclesiología de la liberación, una sacramentología de la liberación, etc.

Hoy se mira a la Cristología como un imaginario latente que marca toda la reflexión teológica. Esto podrá cesar en un futuro donde el marco de reflexión no será tanto el ateísmo como la pluralidad de religiones y, por tanto, será más *teo*-lógico que *cristo*-lógico. Pero también allí deberá seguir vigente la afirmación de Benedicto XVI en Aparecida: el tema de “los pobres” (de los sufrientes y las víctimas de la historia) *no es simplemente un tema ético sino cristológico*. No es que se prescindiera de la ética; pero se la trasciende. Y si es así, también el tema de los ricos deja de ser un tema meramente ético para ser un tema cristológico. Detalles que, sin duda, están aún por incorporar plenamente en la reflexión futura.

Esta reconversión cristológica, con la pneumatología que implica, se ha ido abriendo camino a lo largo de la historia, hasta marcar nuestra hora actual. Veámoslo rápidamente.

---

<sup>8</sup> Aunque esta fórmula sea necesaria como frontera o para evitar herejías, como se dijo en el concilio de Calcedonia.

## 6. Contra toda idolatría

He comentado en otro lugar la visión de K. Jaspers cuando habla de una “era axial” en la historia de la humanidad, localizada entre los siglos 8 y 2 a.C.: una etapa histórica en que el hombre “aprende a ser humano”. Jaspers cita la aparición del budismo como uno de los factores fundamentales de ese giro hacia lo humano; y menciona también, aunque más de paso, la aparición de los profetas de Israel. El comentario a que aludo se limita a ser una contraposición de textos del uno y los otros<sup>9</sup>, para mostrar que así como el Budismo aporta a la historia “la mentira del ego”, los profetas descubren “la verdad del otro”. Pasamos así, de la atención al dolor que el hombre se causa a sí mismo, al dolor causado a los demás. Y esa atención brota de una experiencia mística: pues suele hablar de un dolor *causado a Dios*, por infidelidad a una relación filial o conyugal, iniciada por Él.

Sería falso, por supuesto, pretender que el budismo desconoce el dolor ajeno: la *karuná* (compasión) pertenece a la enseñanza budista tanto como la iluminación. Pero sí podemos decir que la compasión es, en el budismo, más bien un término de llegada: Buda renuncia al nirvana para volver a iluminar a sus hermanos. En cambio el cristianismo da a la solidaridad un carácter más primario que, de rebote, acaba llevando a la iluminación: el *agapê* es el único camino de conocimiento de Dios (1 Jn 4,20), tanto que Agustín podrá comentar sin rebozos: “ama a tu hermano y quédate tranquilo, porque nadie puede decir que ama a su hermano y no amar a Dios”<sup>10</sup>. Ese amor al hermano lo fundamenta así la primera carta de Juan: “hemos conocido el amor en que Él dio su vida por nosotros; *por eso* debemos nosotros dar la vida por los hermanos” (3,16). En esta carta, el movimiento de respuesta al amor de Dios nunca es el amor a Él, sino el amor a los hermanos.

Así se matiza también otro punto que suele crear incomprendiciones entre la radicalidad del Oriente y la racionalidad del Occidente: la mentira del ego es una gran verdad, pero no significa la nada absoluta del ser humano. Aunque la terminología pueda ser discutible, el cristianismo obliga a distinguir entre la mentira de nuestro “ego” y la verdad de nuestro “yo” que, por ser criatura de Dios, tiene una verdadera entidad y, por la encarnación de Dios, recobra además “una dignidad incomparable”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. *El budismo y los profetas de Israel*. Cuaderno nº 206 del Centro *Cristianisme i Justícia*.

<sup>10</sup> *Comentario a la primera carta de Juan*, IX, 10.

<sup>11</sup> Como canta la liturgia católica en uno de los prefacios de la Navidad.

Esto permite establecer un paralelismo aclaratorio entre estas dos frases de las escrituras budista y cristiana:

- “No puede haber nada mío, ya que no existe en realidad el ego”. Creer que lo hay es “la causa del sufrimiento”<sup>12</sup>.

- “La raíz de todos los males es la pasión por el dinero” (1 Tim 6,10).

No se contraponen ni se contradicen ambas frases, pero se pueden explicar una por otra: lo que en el campo más *antropológico* es absolutización de un ego que no tiene verdadera realidad y es mera ilusión o espejismo, se concreta en el campo *histórico* en la adoración al dinero, como forma de convertir a nuestro ego en todopoderoso y digno de reconocimiento. Con lenguaje de los Ejercicios ignacianos: el camino hacia la destrucción de lo humano discurre desde la “codicia de riquezas” hacia la inflación del ego (“crecida soberbia”) y “de ahí a todos los males”...

Se comprende así por qué el dinero (o *Mammôn* como riqueza privatizada) es el gran enemigo de Dios en los escritos fundacionales cristianos, el verdadero ídolo, hechura de manos humanas, que “tiene ojos y no ve, tiene orejas y no oye” (salmo 113). Lutero tuvo otra vez una intuición decisivamente cristiana cuando, al tratar del dinero en su Gran Catecismo, no lo hizo comentando el séptimo mandamiento del Decálogo, sino el primero: “no tendrás otros dioses más que a Mí”<sup>13</sup>.

Si esto es así, se comprenderá mejor por qué, como insinuábamos antes, toda la teología del futuro (en cuanto la teología no intenta más que explicar algo al Dios *verdadero*), deberá ser una teología “contra el dios Dinero”. Tanto si trata de los sacramentos, como de la Iglesia, como del pecado y la gracia etc.

Así recuperamos otra gran aportación de la teología de la liberación.

## 7. Las ciencias sociales como auxiliares de la teología

Según muchos exegetas contemporáneos, la predicación de Jesús fue claramente “política”: no cabe otro significado para ese Reinado de Dios que Él anunciaba como a las puertas. Juan Luis Segundo añade que, en los momentos iniciales en que la Iglesia en el imperio era minoritaria y per-

<sup>12</sup> Bukkiô Dendo Kyôkai, *La enseñanza de Buda*, Tokio 1998, p. 61, 39 entre otras muchas.

<sup>13</sup> En este sentido escribí antaño en mi cristología: “De Dios se supo a partir de un conflicto laboral” (*La Humanidad Nueva*, Santander 2016<sup>10</sup>, p. 698): Dios se revela primariamente ante la pregunta por el mal, no ante la pregunta por el ser. O: el Génesis es posterior al Éxodo.



seguida (sin posibilidades de acción pública), Pablo tuvo la genialidad de traducir ese Reinado de Dios como “justificación por la fe”, dándole una impostación imprescindible, aunque más reducida a la vida individual.

Sin perder esa enseñanza paulina, hoy, en una sociedad teóricamente democrática, la Iglesia y la teología deben recuperar mucho más su dimensión social, aunque sin caer en el pecado de la Cristiandad que confundió esa pretensión social con el poder político. Al revés: recuperando también la teología política de Pablo, centrada en la oposición al poder teocrático del imperio; y retomando la centralidad de la profesión creyente “*Kyrios Iêsous*”, para esgrimirla ya no contra el señorío divino del César sino contra la divinización del dinero (*Kyrios Kapital*).

El Reinado de Dios anunciado por Jesús es el reinado de la igualdad entre los hombres como consecuencia de una fraternidad universal, que brota a su vez de la dignidad y la libertad de los hijos de Dios. En este contexto resulta claro que la mayor negación de Dios y la mayor ofensa a Dios en nuestro mundo son las inauditas diferencias y desigualdades entre sus hijos, como ya denunció lúcidamente Vaticano II (GS 29) añadiendo luego que casi todas esas desigualdades tienen “una raíz económica”. Nos encontramos, pues, otra vez, con la hostilidad decisiva entre Dios y Dinero.

Se explicita así la aportación intuitiva de la teología de la liberación cuando erigía las “ciencias sociales” en interlocutores y auxiliares de la teología. Pues bien: la economía es una ciencia social, no una ciencia matemática como pretenden camuflarla deliberadamente muchos de sus “sacerdotes”. Por eso escribe un célebre economista del momento que la cuestión de las desigualdades y del reparto de la riqueza “es un asunto demasiado importante como para dejarlo en manos de los economistas”<sup>14</sup>.

*El diálogo entre teología y economía se convierte así, para la teología del futuro, en una tarea tan necesaria como fue en el pasado el diálogo entre teología y filosofía. Necesaria tanto para liberar a la teología de ingenuidad, como para liberar a la economía de hipocresía.*

Un primer ejemplo de ese diálogo lo ofrece la afirmación de un célebre economista defensor del capitalismo aunque, por otra parte, dotado de un sentido común del que carecen la mayoría de sus seguidores: según Key-

---

<sup>14</sup> T. Piketty, *El capital en el siglo XXI*, p 16. Ver también R. Skidelsky: “Stuart Mill creía que nadie puede ser un buen economista si es simplemente un economista... Pero ninguna rama de la investigación humana se ha aislado tanto del todo –y de las otras ciencias sociales- como la economía... Los economistas profesionales de hoy no han estudiado casi nada excepto economía... La filosofía que podría instruirles sobre los límites del método económico es un libro cerrado” (*Economistas contra la economía*, en *La Vanguardia*, 15, enero 2017).



nes, dos defectos innegables de nuestro sistema son que genera cada vez mayores diferencias y que es incapaz de dar trabajo a todos<sup>15</sup>. Las ciencias sociales buscarán cómo poner remedio a esos defectos; pero toca a la antropología y a la reflexión sobre el reinado de Dios preguntar si se trata sólo de dos defectos menores, corregibles con alguna cirugía estética, o si se trata más bien de dos gérmenes cancerosos que no tienen remedio, o lo tienen sólo a través de una “quimioterapia social” muy dura, que podría acabar con el mismo sistema.

## 8. Por el Espíritu a la plenitud de la Verdad

Para responder a esa pregunta, atendamos a la experiencia radical cristiana que el Nuevo Testamento describe así: el Espíritu de Dios clama en nosotros “Abbá, Padre”; y nos enseña a llamar Señor a Jesús. Si el Espíritu nos enseña a hablar *a* Dios, es lógico suponer que también nos ayudará a hablar *de* Dios, no especulativa sino “espiritualmente”. La pater(mater) nidad de Dios y el señorío de Jesús, referidas a todo ser humano, implican que *la fraternidad (y la consiguiente igualdad) son categorías teológicas fundamentales*: las únicas que pueden elaborar aquella teología evocada al comienzo de estas páginas: no sólo hablar de Dios (por ahí sólo podemos aspirar a pequeñas mentiras más que a grandes verdades) sino “hablar de las cosas desde Dios”.

Pero igualdad y fraternidad son términos que tienen que ver con la economía: pues entre verdaderos hermanos no puede haber grandes diferencias ni relaciones basadas en la búsqueda del máximo beneficio propio. ¿No se encuentran aquí la teología y la economía? Sólo el profundo olvido del Espíritu, típico de la teología occidental, puede habernos ocultado eso. Para Pablo el Espíritu es, a la vez, *fuentes de libertad* (“donde está el Espíritu hay libertad: 2 Cor 3,17) y *de profunda comunión entre lo diverso* (como muestra la alegoría del cuerpo que Pablo expone en Romanos y 1ª Corintios). Por eso H. Mühlén definía al Espíritu como “una experiencia social de Dios”. Pues sólo esa profunda experiencia de comunión igualitaria nos libera de la adicción a la mentira de nuestro ego, que tanto nos condiciona y falsifica como personas.

Esa experiencia social de Dios deberá ser confrontada con la antropología de que parten los economistas neoliberales (lo que K. Polany<sup>16</sup> calificó

<sup>15</sup> *Teoría general del empleo, la ocupación y el dinero*, p. 398 de la edición catalana.

<sup>16</sup> En *La gran transformación*.

como “metaeconomía”) y que cabe en este resumen: nadie niega la necesidad del mercado, pero nuestro mal es que la sociedad “con” mercado se ha convertido en una sociedad “de” mercado, donde el mercado (erigido en sistema autorregulado, como una especie de providencia divina) acaba tragándose la sociedad y degradando toda la riqueza de las relaciones humanas a meras relaciones mercantiles.

En efecto: si el mercado deja de ser lugar donde se intercambian *los objetos* de la producción, y pasan también a ser productos de mercado *los medios* de la producción: (tierra, trabajo y dinero), entonces al convertir la tierra en objeto de mercado, acabamos destrozándola; al convertir al trabajador en producto de mercado, degradamos la dignidad de la persona humana (“el trabajador-objeto” en paralelismo con la expresión clásica de “mujer-objeto”); y finalmente: convertir al dinero en producto de mercado acaba pervirtiendo al capitalista en usurero. El economista coreano Ha-Joon-Chang ha mostrado que el mercado, dejado a sí mismo, mantendría todavía hoy el “mercado de esclavos” que hasta hace poco parecía una expresión correcta; como nos parece hoy la de “mercado de trabajo”, que justifica salarios injustos y sigue manteniendo en Asia el trabajo de los niños. Pues, cuando se suprimió ese trabajo infantil en Inglaterra, la argumentación de quienes lo defendían era: “los niños quieren (y necesitan) trabajar y los dueños de las fábricas quieren darles trabajo. ¿Dónde está el problema?”. Y concluye Chang, tras una larga lista de ejemplos: “prescindir de la ilusión de la objetividad del mercado es el primer paso para la comprensión del capitalismo”<sup>17</sup>. No cabe ahí experiencia social de Dios.

La enseñanza de Polany desborda lo meramente económico y puede dar razón de las deficiencias reconocidas por Keynes: en el fondo se enfrentan dos antropologías: la del llamado *individualismo posesivo* y la de la *comunidad solidaria*. En ambas se supera lo meramente ético: la primera es una actitud idólatra o increyente, la segunda es “creyente” (incluso prescindiendo de la postura que tome ante la pregunta por Dios). La primera acaba conduciendo a la trivialidad y a la injusticia. La segunda es “ascética”, pero con una ascesis encaminada hacia la paz y la calidad humana. La primera es definida así por el budismo, más allá del campo económico: “todo es para su provecho e ignoran lo que significa dar”<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> *23 cosas que no te cuentan sobre el capitalismo*, Hospitalet 2016, pgs. 24 y 32.

<sup>18</sup> *Enseñanza de Buda* (citado), p. 99.

Vistas ambas cosmovisiones, se percibe que la pregunta de si puede un cristiano ser neoliberal, no es solo una pregunta ética. Desde la visión actual del mercado como Señor y mecanismo autorregulador, cuyos fallos son sólo aparentes y se solucionarían con “más mercado”, estamos ante una cuestión sobre el primer mandamiento y sobre si se puede “servir a Dios y al Mercado” (Mt 6,24).

Pero esa tesis requiere una matización: he hablado de neoliberalismo, no simplemente de capitalismo. Hay cristianos que, deslumbrados por la eficacia del capitalismo, creen posible una reforma de éste que formulan como “economía *social* de mercado”. Aquí no habría objeciones teológicas, aunque quizá sí prácticas: esa economía fue posible en los años siguientes a la segunda guerra mundial; pero no nació desde dentro del sistema sino porque, ante la amenaza seria del comunismo, el capital no tuvo más remedio que aceptar ese disfraz social. La caída del comunismo en 1989 parece ir poniendo de relieve la imposibilidad de reformar al sistema desde dentro. También resultaría más aceptable esa propuesta si hablara de economía social “con” mercado: pues, como acabamos de ver, la economía “de” mercado invade toda la sociedad, necesita el consumo para sostenerse, y obliga a producir preferentemente aquello que pueden pagar los ricos. Así se llegó a la creación de “falsas necesidades”, con la aparición de ese “hombre unidimensional” denunciado por H. Marcuse. Esa misma dinámica parece estar llevando hoy a la pavorosa amenaza de las armas totalmente automáticas o “robots asesinos” (LAW de sus siglas en inglés: *-letal autonom weapons-*), sin que el sistema capitalista parezca tener poder para frenarla.

Quedan dos capítulos decisivos pero que, en mi opinión, sólo pueden ser abordados desde las tesis anteriores. Uno es más occidental y el otro más oriental: me refiero a la secularización y las religiones de la tierra.

## 9. La era secular

Imperativo ineludible para la teología futura será que no hable para gentes que viven en un mundo creyente sino para un mundo “laico” que, como mínimo, prescinde de la trascendencia si no la niega. La magna obra de Charles Taylor<sup>19</sup>, tan serena por otra parte, ha abordado este campo suficientemente, estudiando sus orígenes, sus posibilidades y sus incógnitas. Podemos añadir algunas anotaciones al tema.

---

<sup>19</sup> *The secular age*. Original del 2007.

### 9.1. Las víctimas

La primera es la necesidad de distinguir entre secularidad e idolatría. Lo dicho anteriormente sobre la idolatría del dinero, rebrota aquí como pregunta a la sociedad secular, de qué es lo que hace y lo que dice ante las víctimas de la historia. Si cierra los ojos, o se limita a preguntar con un pretendido escepticismo a lo Pilatos: “¿qué son las víctimas?”, entonces la laicidad acabará destruyéndose a sí misma y generando falsos fundamentalismos agresivos que amenazan a la era secular y que podrán ser violentos y condenables pero, además de eso, deberían ser mirados como reacciones ante la idolatría camuflada del Occidente secular.

### 9.2. La trivialidad

En segundo lugar, la edad secular ha de tener gran cuidado para no convertirse en la era de la trivialidad: un peligro nuevo, no detectado en sus orígenes y que, en mi opinión, deriva de esa idolatría del dinero. El novelista Álvaro Pombo ha hablado varias veces, a lo largo de su obra, de la “insustancialidad”. Allí donde todo se banaliza y la única igualdad que se consigue es una igualdad por achatamiento y no por crecimiento, se desvirtúa la gran palabra cristiana por fraterna (*igualdad*) y cabe temer que el ser humano se sienta frustrado y que ello dé lugar a reacciones como las antes aludidas. Mucho más en un futuro falsamente globalizado, y del que ya puede decirse que estamos en “la tercera guerra mundial”, por más que la guerra adopte ahora unas formas que nos eran desconocidas y que son muy distintas de las guerras clásicas.

Un ejemplo puede brindarlo: el atentado terrorista de Londres, en marzo del 2017 y el posterior de Barcelona en agosto. Tanto la primera ministra del Reino Unido como el presidente catalán reaccionaron proclamando que era un atentado “contra todos nuestros valores”. Por criminal y diabólico que sea el atentado, por más comprensible que sea esa reacción en un momento de dolor (y por más que moleste lo que voy a decir), la sociedad occidental deberá preguntarse en algún momento si no hay también un ataque “contra todos nuestros defectos o antivalores”. La noticia del atentado londinense me hizo recordar un irónico capítulo de una novela de autor inglés que no cabe citar aquí. Pero invito al lector a conocerlo<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> John Lanchester, *Capital*, particularmente el capítulo 45.

### 9.3 “El valor divino de lo humano”

La teología deberá mantener una doble actitud ante este fenómeno característico de nuestro Occidente. Por un lado, sabe que la secularidad tiene raíces cristianas que están en la autonomía de la creación y en la “horizontalización” que implica la encarnación de Dios. Esto ha sido reconocido por muchos teólogos (Gogarten, Metz...), e incluso fuera de la teología se ha hablado del cristianismo como “religión del fin de la religión”<sup>21</sup>.

Pero, pese a ese desencantamiento, la era secular necesita también mantener como absolutos e incondicionales algunos valores a los que no se les reconoce un Fundamento Absoluto: tanto Horkheimer, como W. Benjamin, como Habermas han sido conscientes de este impasse y han hablado del recurso a la teología de una u otra forma. Porque si no, podría esgrimirse contra la era secular la célebre tesis de Iván Karamazov: “si Dios no existe todo está permitido”, que aceptaron Sartre y Nietzsche<sup>22</sup> y que niegan otros increyentes.

En este contexto, la teología debería hacerse desde una importante historia de origen judío según la cual, ante el escándalo originado por un rabino que había perdido la fe, otro rabino piadoso comentó: “*dichoso él, porque ahora podrá practicar el bien sin esperar ningún premio*”. Así se da la vuelta a la objeción de Iván y, de una manera laica, se refuerza la absolutez de los valores absolutos.

### 9.4. Contra todo gueto

Si lo anterior somete la secularidad a la crítica del cristianismo para evitar la amenaza de la trivialidad y sus consecuencias, la sociedad secular, por su parte, obliga a la teología a no hablar de la fe “verticalmente”, sino desde abajo (algo parecido a lo hecho en cristología). Eso reclamará un esfuerzo importante contra la pereza teológica: dejar de decir que las cosas son así porque Dios lo ha dicho, o Dios lo manda; o mediante cómodas apelaciones a una falsa “posesión” del Espíritu, que no le deja “soplar donde quiere”. Si efectivamente Dios se ha hecho hombre, con una encarnación “recapituladora”<sup>23</sup> y, con ello, lo divino se ha hecho de algún modo humano, entonces hay en todo lo humano un atisbo, un germen o algo “oscuramente

<sup>21</sup> Así M. Gauchet en *El desencantamiento del mundo*. (Madrid 2005).

<sup>22</sup> “Autonomía y moral se excluyen”, *Genealogía de la moral*, 2,2.

<sup>23</sup> Cf Ef 1,10; GS 22.

primordial” de lo divino, que debe convertirse en gramática para todo lenguaje sobre Dios: la teología deberá mostrar no que lo que ella dice es “divino” sino que es profundamente humano y cumbre de lo verdaderamente humano. No teología para guetos, sino para comunidades alternativas.

## 10. Las religiones de la tierra

### 10.1. Las víctimas otra vez

De las religiones he hablado en otros lugares. Me limito a repetir que el clamor de las víctimas de la historia debe ser el lugar de encuentro de todas ellas. A eso apunta lo que suelo calificar, con lenguaje cristiano, como “pneumatocentrismo antropológico”.

En paralelo con lo dicho sobre la secularidad, las religiones deberán ser capaces, cada una desde su óptica, de ofrecer a la era secular una seria experiencia del “misterio” y, a través de ella, una apertura a la contemplación y (aún más que “al tiempo” de la contemplación) a *la actitud contemplativa*. Una actitud que genere riqueza interior, y evite esa caída en la insustancialidad que amenaza a la ciudad secular.

Desde esa apertura al misterio, la teología deberá exhortar a las religiones a orar juntas, como hizo Juan Pablo II en Asís: orar por la paz y por su fundamento que es la justicia para las víctimas.

### 10.2. La apertura al misterio

Aquí se merece otra palabra el budismo no, como hicimos antes, en relación al cristianismo sino ahora con referencia a la ciudad secular: porque, al prescindir de la noción de Dios, el budismo se encuentra más situado al nivel de esa era secular y puede ser el mayor revulsivo para ésta.

De entrada, el budismo puede tener hoy un atractivo justificado, porque no pretende imponer nada y sustituye la obligación por la sabiduría, cosa absolutamente imprescindible en la era de la libertad, cuando el mundo ha llegado a esa “edad adulta” que diagnosticaba Bonhoeffer. Pero, aunque no imponga, el mismo Sakyamuni reconocía que es enormemente difícil llevar esa sabiduría a la práctica. Por eso advertí antes que, parodiando el nietzscheano “platonismo para el pueblo”, se puede acabar en un “budismo de consumo” que encajaría bien con lo peor de nuestra cultura, que es ese individualismo de corte norteamericano: como si el único dolor a eliminar fuese el dolor propio y no el dolor ajeno. Vale la pena entretenerse aquí un poco más.



En mi opinión, la experiencia última del budismo es una percepción muy radical y muy profunda de la no-entidad de todo lo finito y contingente<sup>24</sup>. Esa falta de entidad iguala todas las cosas y descubre el engaño del ser humano que se enfrenta a ellas buscando distinciones y preferencias y algo absoluto en la relatividad total. Como si alguien quisiera establecer distinciones en el puro estiércol. Ese engaño (“necedad” en terminología budista) es la fuente de todo sufrimiento.

En este sentido creo que el budismo compartiría algo de la afirmación sartriana del hombre como “pasión inútil”. Partiendo de ahí, Sartre se propuso crear todos los valores desde una existencia sin esencia (cayendo quizás en el engaño denunciado por Siddhartha); el budismo, por el contrario, emprende el camino de deshacer esa pasión inútil.

Puede surgir entonces la pregunta de qué es la vida humana sin alguna pasión. El cristianismo por eso, y desde el recurso explícito a la Trascendencia, busca *transformar* la pasión humana más que *suprimirla*. El mismo budismo enseña que el hombre no es pura pasión inútil, porque late en él “la naturaleza de Buda”; así acaba reencontrando la “compasión” ante la “necedad” humana. Dejemos ahora las oportunidades que de ahí brotan para un encuentro entre ambos. Prefiero abordar otra pregunta, más importante y menos planteada.

Esa pregunta es doble: a) ¿cómo se puede tener una percepción y reconocimiento tan profundo de la finitud y de la relatividad de todo, si no es desde alguna perspectiva absoluta? Y entonces ¿de dónde brota esa perspectiva? El animal experimenta lo finito, pero no lo percibe *como finito*. ¿Por qué el hombre sí que lo percibe como finito y, al percibirlo así, trasciende la finitud? Y b) si el ser humano no es más que finitud y mentira ¿cómo puede proyectar una pasión de absoluto sobre las cosas? Si el budismo reconoce que en todo ser humano late lo que llama “naturaleza de Buda”, ¿de dónde brota esa naturaleza de Buda en una realidad que es toda engaño y mentira?... Curiosamente, tampoco Sartre, al definir al hombre como “una pasión *de divinidad*”, se preguntó de dónde brota ese atisbo de lo divino, siendo así que lo divino no existe.

La teología cristiana deberá jugar con esa doble dimensión casi contradictoria del ser humano, de la que brotan todos sus desastres y todas sus

---

<sup>24</sup> Ese me parece ser el mensaje del famoso “Sutra del corazón”, quizá el más importante texto zen. Curiosamente, la mística sufí tiene una percepción semejante de la no entidad de las cosas. Pero eso la lleva más bien no sólo a hablar de Dios sino *de las cosas en Dios* y de una inseparabilidad entre Dios y las cosas que, a veces, suena a panteísmo. Ver: IBN ARABI, *Tratado de la unidad*, sobre todo caps. 7-8.

maravillas: el hombre es a la vez mera creatura y más que creatura (Rahner habló del “existencial sobrenatural” y la Biblia de la “imagen y semejanza de Dios”); nuestro drama nace cuando la imagen de Dios pretende “ser igual a Dios” (Gén 3,5); nuestra grandeza brilla cuando la imagen transparenta algo de Dios en ese “Amor oblativo” (*agapê*) que es la definición cristiana de Dios.

Toda esta apertura al misterio parece llevar a lo que antaño calificué como “agnosticismo abierto”<sup>25</sup>, que se convierte en una especie de “Precursor” o de “Primer Testamento”, válido para toda la humanidad, y anterior al Primer Testamento bíblico: porque no se ciñe al campo de la historia humana (como en el caso del judaísmo) sino que apunta al campo de toda la naturaleza humana.

Resumiendo: la teología del futuro deberá seguir el consejo del famoso monje budista vietnamita Tich-Nnat-Hahn: “es más seguro aproximarse a Dios a través del Espíritu Santo que a través de la teología”<sup>26</sup>. O, con un texto de mi tradición ignaciana: “Ignacio nos exhorta a tener primero a Dios ante los ojos”. Y esa familiaridad con Dios se despliega en la página siguiente como: “el encuentro con el Cristo que se revela en los rostros doloridos y vulnerables de la gente y, naturalmente, en los sufrimientos de la creación”<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. *Elogio del agnosticismo*. Cuadernos ITF, n. 36.

<sup>26</sup> *Buda viviente, Cristo viviente*. Barcelona 2016<sup>10</sup>, p. 11.

<sup>27</sup> *36 Congregación General de la Compañía de Jesús*. Decreto 1, ns. 18.20.