

UNA TEOLOGÍA EN DIÁLOGO

*Rosa Cursach Salas; Rafael Díaz-Salazar; Juan Antonio Estrada; Xabier Etxeberría
Mauleón; Carlos García de Andoin; Pedro J. Gómez Serrano; Juan Masiá Clavel;
Mercedes Navarro Puerto; Lucía Ramón Carbonell; José Luis Segovia Bernabé.*

UNA TEOLOGÍA EN DIÁLOGO

Texto de las conferencias pronunciadas en la Cátedra de Teología Contemporánea Del CMU Chaminade durante el curso 2006-2007 sobre el tema «Una teología en Diálogo», con el Patrocinio de la Fundación SM.

Fotografía de cubierta: Photodisc

Diseño de cubierta: Estudio SM

© Fundación Santa María, 2007

General Moscardó, 3-2.º

28020 Madrid

fsm@fundaciónsantamaria.org

ISBN: 978-84-288-2008-0

Depósito legal: M-41.506-2007

Impreso en España / *Printed in Spain*

Imprime: Huertas Industrias Gráficas S.A.

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la Ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de su propiedad intelectual. La infracción de los derechos de difusión de la obra puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y ss. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos vela por el respeto de los citados derechos.

I

GÉNERO Y TEOLOGÍA

LUCÍA RAMÓN CARBONELL

1. Preliminares: conocimiento, androcentrismo y teología

1.1. *Sobre la pertinencia de esta conferencia*

Quisiera comenzar mi intervención agradeciendo a la Fundación Universitaria G. J. Chaminade la invitación y la audacia de proponer como tema para abrir su curso dedicado a *Una teología en diálogo*, la relación entre género y teología. Soy consciente de que –parafraseando a Arcadi Oliveres que subraya siempre en sus conferencias la contradicción de expresiones de uso común como «banca ética»–, para muchas mentes teológicas estaríamos ante un oxímoron, es decir, ante la combinación de dos palabras o expresiones de significado opuesto en una misma estructura sintáctica. Para ell@s, y quizás también para algun@s de ustedes, la teología, como Dios, no tiene sexo, ni género, ni nada parecido. Es neutral, objetiva, científica y, por tanto, la cuestión del género carece de importancia en estos asuntos.

Pero, puestos a justificar mi intervención, ¿realmente carece de importancia el que sean hombres o mujeres los que se dediquen a tan necesario quehacer? Desde las aportaciones de la sociología del conocimiento, que ya nos viene advirtiéndolo desde hace años de que nadie accede y construye el conocimiento desinteresadamente, ¿es defendible esa convicción tan generalizada?

En 1968, en un texto que ha marcado hito en la teología feminista, Valerie Saiving se planteaba esta cuestión y llamaba la atención sobre el monopolio masculino de la palabra, la verdad y la interpretación en teología:

«Soy estudiante de teología; también soy una mujer. Quizás les parezca curioso que ponga estas dos aseveraciones una al lado de la otra, como si quisiera implicar que la identidad sexual de una persona tiene alguna relación

con sus opiniones teológicas. Yo, personalmente, habría rechazado tal idea cuando comencé mis estudios teológicos. Pero ahora, trece años más tarde, ya no estoy tan segura de que cuando los teólogos hablan de 'hombre', estén usando la palabra en su sentido genérico. Después de todo, es un hecho universalmente conocido que la teología ha sido escrita casi exclusivamente por hombres. Este solo hecho debería ponernos en guardia, especialmente cuando los teólogos contemporáneos nos recuerdan constantemente que una de las más fuertes tentaciones del hombre es identificar su limitada perspectiva personal con la verdad universal».¹

En su ensayo Saiving mostraba que los conceptos de pecado y gracia debían tener contenidos distintos en función del género. La virtud del amor cristiano como *ágape* (amor sacrificial) era apropiada para las experiencias de los hombres, que; en general, estaban más inclinados a cometer el pecado de orgullo y egoísmo, y no para las mujeres, que al ser educadas en el autosacrificio, lo que necesitaban en la mayoría de los casos era desarrollar un sentido más fuerte de su propio yo y asumir la responsabilidad de su propia vida. Las mujeres –escribe Saiving desde su propia experiencia–, debido a su proceso de socialización, tienen la tentación de renunciar a su identidad y diluirse en el *poder de ser* de otro como consecuencia de su inclinación a estar centradas exclusivamente en los otros. En realidad el objetivo de la teóloga norteamericana con este trabajo era «despertar a los teólogos al hecho de que la situación de la mujer, aunque en la superficie de nuestro mundo contemporáneo puede parecer similar a la situación del hombre (...), es, en el fondo, totalmente diferente – y que el dilema específicamente femenino es, de hecho, precisamente opuesto al masculino»². Su pionera reflexión, aunque plantea muchos interrogantes y pueda ser discutible en muchos aspectos, suscitaba un debate necesario y abría un camino nuevo que todavía está por recorrer.

En un tono más reivindicativo y sin haber hecho ninguna elaboración teórica del concepto de género, a finales del siglo XIX, la autora y editora de *La Biblia de la mujer*, Elisabeth Cady Stanton, cristiana y sufragista norteamericana, coincide en el diagnóstico con Valerie Saiving: «la idea de ser una buena compañera para

¹ SAIVING, V., «The Human Situation: A Feminine View», *The Journal of Religion* 10 (1960) 100-112. Existe una traducción castellana: SAIVING, V., «La situación humana: un punto de vista femenino», en RESS, M.J. – SEIBERT – CUADRA, U. – SJORUP, L. (eds.), *Del cielo a la tierra. Una antología de teología feminista*, Sello Azul, Santiago de Chile, 1994, pp. 43-59. Cito la traducción castellana.

² SAIVING, V., «La situación humana...», o.c., p. 56.

otro ha sido inculcada en la mayoría de las mujeres tan diligentemente que la vida, la meta, el propósito y la ambición individuales nunca son tomadas en consideración. Ellas hacen a menudo tanto en otras direcciones que descuidan los deberes más esenciales hacia sí mismas»³. Para Cady Stanton las mujeres, como las vírgenes de la parábola del evangelio de Mateo (Mt 25, 1-12) deben cultivar la confianza en sí mismas y la valentía y bastarse a sí mismas sin esperar a que ningún hidalgo caballero corra por aceite y arregle sus lámparas. La consecuencia de no hacerlo es cargar con las consecuencias de su propia imprudencia y necesidad:

«(...) En mi opinión no hay nada digno de elogio en la acción de las jóvenes que van de un sitio a otro recaudando fondos para educar a los jóvenes en el sacerdocio, mientras ellas y la mayoría de las de su sexo son demasiado pobres para acceder a la educación, y, si pueden, todavía se les niega la entrada en algunas de las principales instituciones de enseñanza por toda nuestra tierra. No es digno de elogio que las mujeres organicen verbenas y fiestas benéficas para iglesias en las que lo granado de su sexo no puede rezar, predicar, participar en los oficios y en los honores, ni tener voz en los asuntos de negocios, los credos o la disciplina, y de cuyos altares salen interpretaciones bíblicas a favor del sometimiento de la mujer.

(...) En su ignorancia, las mujeres se sacrifican para educar a los hombres en sus hogares y para hacer de sí mismas peldaños por los que sus maridos, hermanos e hijos ascienden al reino del conocimiento, mientras ellas mismas son separadas de toda compañía intelectual incluso por aquellos a los que más quieren, de la misma manera que las vírgenes necias. No han conservado sus lámparas arregladas y encendidas, no tienen aceite en sus alcuas, ni recursos en ellas mismas. No llevan luz a sus hogares ni al círculo en que se mueven; y cuando llega el novio, cuando el filósofo, el científico, el santo, el erudito, los grandes y los doctos llegan todos juntos a celebrar la fiesta matrimonial entre la ciencia y la religión, las vírgenes necias, aunque presentes, están en la práctica excluidas, pues, ¿qué saben ellas de los grandes temas que inspiran a cada lengua y encienden cada pensamiento? Incluso los hermanos y los hijos a quienes han educado se elevan ahora a alturas que ellas no pueden alcanzar, salvan distancias que ellas no consiguen comprender.

La soledad de la ignorancia, ¡oh, quién puede calcular su miseria!

³ CADY STANTON, E. (Ed), *La Biblia de la mujer*, Cátedra / Universitat de València, Madrid, 1997, p. 323.

Las vírgenes sabias son las que conservan sus lámparas arregladas, las que queman aceite en sus alcuizas para su propio uso, las que han aprovechado todas las oportunidades para su educación, se han asegurado un desarrollo sano, feliz y completo, y han tomado parte en todas las vías de trabajo útiles a su independencia económica, a fin de poder, cuando lleguen las ocasiones y responsabilidades de la vida, estar completamente capacitadas para disfrutar de las unas y cumplir con las otras»⁴.

1.2. *Invitación a ir más allá del giro andrológico en la teología del siglo XX*

Otro testimonio de la española Pilar Bellosillo, una de las pocas auditoras del Concilio Vaticano II, da cuenta de la usurpación masculina de lo humano en la teología y en la Iglesia: «Recuerdo que, en una de las subcomisiones del esquema XIII en la que participábamos, me llamaba mucho la atención que, cuando se hablaba de la persona humana, se añadían algunos comentarios sobre la mujer, a la que se comparaba con las flores y los rayos del sol... Pedí la palabra para mostrar mi extrañeza, porque ello ponía de manifiesto que se identificaba al hombre varón con la persona humana, pero no a la mujer»⁵.

Como veremos a lo largo de la exposición, a la luz de la irrupción de la categoría de género en las ciencias sociales, y desde su consolidación en los años ochenta del siglo XX como categoría analítica, el giro antropológico de la teología que estuvo en la base de la revolución conciliar y del cambio de paradigma en la teología del siglo XX, y que se considera uno de los grandes logros de la teología contemporánea, es todavía insuficiente. En el fondo no deja de ser un *giro andrológico*, ya que el punto de partida y el punto de vista de la mayor parte de las teologías sigue siendo exclusivamente la experiencia del varón. La diferencia sexual y todas las teorizaciones y consecuencias normativas que se construyen y se «deducen» a partir de ella siguen sin considerarse y sin analizarse críticamente en el ámbito de la teología, a pesar de que en la práctica se utilizan como argumento para justificar la postergación y/o la exclusión de la mujer de

⁴ *Ibid.*, pp. 324-325.

⁵ Testimonio de PILAR BELLOSILLO, auditora del Concilio Vaticano II. Citado en SALAS, M., *De la promoción de la mujer a la teología feminista*, Sal Terrae, Santander, 1993, p. 92. Cf. también PILAR BELLOSILLO, «Un segundo Pentecostés», en RUIZ-GIMENEZ, J. – BELLOSILLO, P., (coords.), *El concilio del siglo XXI. Reflexiones sobre el Vaticano II*, PPC, Madrid, 1987, pp. 49-61; SALAS, M. – RODRÍGUEZ DE LECEA, T., *Pilar Bellosillo: una imagen de la mujer nueva en la Iglesia*.

todo lo relativo a lo sagrado y de casi todos los ministerios reconocidos canónicamente por la Iglesia visible⁶. Lo que, de hecho, nos convierte a las mujeres en la mitad invisible de la Iglesia⁷.

Pero esta ceguera ante el sesgo androcéntrico de los discursos teológicos mayoritarios no se limita a los documentos y las prácticas eclesiales. También las nuevas teologías de la liberación –negra y latinoamericana– que se fraguaron en las luchas contra la injusticia y la opresión, y que tuvieron desde sus orígenes un objetivo profundamente emancipatorio para los pobres, eran ciegas a la exclusión de género. Esto es, a la exclusión de la mujer por el hecho de ser mujer, y a lo que Mary Hunt llama «las lágrimas de las mujeres». Con su miopía también han contribuido a invisibilizar la realidad y las causas de la discriminación femenina y el hecho de que la mayoría de los pobres son mujeres y niñas. En este sentido María Pilar Aquino ha hablado incluso de un primer momento de desencuentro entre la teología de la liberación y la mujer. Este desencuentro no comenzó a superarse hasta que las mujeres comenzaron a articular sus propias teologías y metodologías feministas, latinas, *womanistas*, *mujeristas*, asiáticas o africanas de la liberación. Valga como ejemplo el testimonio de Ivone Gebara, para la que el encuentro con la teología feminista fue fundamental para articular su propia voz teológica:

«A partir de los años ochenta encontré el feminismo y la teología feminista europea y norteamericana. Me abrieron horizontes muy interesantes y me ayudaron a formular preguntas que estaban dentro de mí. Poco a poco comencé a percibir que en mi trabajo teológico en la línea de la liberación faltaba tomar en consideración `el lugar de las mujeres como lugar teológico´. En realidad las mujeres casi no eran consideradas como personas autónomas, como ciudadanas con derechos. Ocurría en la sociedad y, principalmente en las instituciones cristianas. Comencé a darme cuenta de la cruz silenciosa y silenciada que las mujeres cargaban. Aceptaban su condición como `destino´. Sus preguntas personales y grupales no existían para la teología. Sus cuerpos eran manipulados

⁶ En aquellos casos en que son admitidas las mujeres lo son en calidad de «suplentes» y de modo temporal.

⁷ Pues las mujeres estamos «incapacitadas» para recibir la potestad de orden y jurisdicción y, como afirma KARL RAHNER, «estas dos potestades son la base de la visibilidad y de la unión visible de la Iglesia». Cf. «La incorporación a la Iglesia según la Encíclica de Pío XII `Mystici Corporis´», en *Escritos de Teología*, Tomo II, Madrid, 1963, p. 15. Tomo la cita de MARÍA JOSÉ ARANA en «La mujer en el cristianismo», ponencia en el Congreso Internacional «Navegar entre culturas. La comprensión del Hecho Religioso como fuente configuradora de la cultura», organizado por la Asociación Cultural Kalós kai Agazós, Valencia 2004-2005, p. 41.

y controlados como si fueran propiedad ajena. Su búsqueda de liberación debía estar sometida a búsquedas más amplias, más generales, es decir, a las propuestas de aquellos que imponían las leyes para el cambio social.»⁸

1.3. *El androcentrismo como subtexto de género en todas las disciplinas científicas en occidente*

El *androcentrismo*, la consideración del varón como medida de todas las cosas, ha distorsionado la realidad, ha sesgado las ciencias y tiene graves consecuencias en la vida cotidiana de las mujeres. Un ejemplo reciente y llamativo es el de las diferencias en la atención sanitaria de las mujeres en caso de infartos de miocardio y otras patologías⁹. Los estudios de género en las diversas disciplinas ponen de manifiesto que «enfocar un estudio, un análisis o una investigación desde la perspectiva masculina únicamente y luego utilizar los resultados como válidos para todo el mundo, hombres y mujeres, ha supuesto que ni la Historia, ni la Etnología, la Antropología, la Medicina o la Psicología, entre otras, sean ciencias fiables o, como mínimo, tengan grandes lagunas y confusiones»¹⁰. Como ha demostrado demoleadoramente Sandra Harding el sesgo androcéntrico no es exclusivo de la teología, por eso es más difícil percibirlo y es tan necesario que l@s teólog@s nos dotemos de herramientas teóricas para corregirlo en aras de una aproximación más honesta y respetuosa con la realidad y con la verdad que buscamos y tenemos la pretensión de apresar con nuestro limitado lenguaje. Porque «la objetividad [científica] nunca ha podido ni podrá incrementarse mediante la neutralidad respecto a los valores. En cambio, los compromisos y los valores con los proyectos antiautoritarios, antielectoralistas, participativos y emancipadores sí aumentan la objetividad de la ciencia»¹¹.

⁸ IVONE GEBARA, «Itinerario teológico», en J.J. TAMAYO – J. BOSCH, *Panorama de la Teología Latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2001, 232. El testimonio de todas las teólogas presentes en esta antología es unánime en este sentido.

⁹ Cf. *Primer Informe sobre Salud y Género* (2005), elaborado por el «Observatorio de Salud de la Mujer» del MINISTERIO DE SANIDAD Y CONSUMO.

¹⁰ VARELA, N., *Feminismo para principiantes*, Ediciones B, Barcelona, 2005.

¹¹ HARDING, S., *Ciencia y feminismo*, Ediciones Morata, Madrid, 1996, p. 25. Sobre cómo afecta la categoría de género al método teológico cf. NAVARRO PUERTO, M., «Método», en NAVARRO PUERTO, M. – DE MIGUEL, P. (Ed), *Diez palabras clave en teología feminista*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 2004, pp. 453-510; PUERTO, M. – DE MIGUEL, P., *El hilo de Ariadna. Metodología teológica feminista en contexto*, Verbo Divino, Estella, 2004.

Como teóloga soy una gran amante de las palabras y disfruto, a menudo, consultando el diccionario. Hace unas semanas, en una conferencia que pronuncié en Barcelona, una mujer del público trató de justificar su rechazo del término «feminismo», que yo había empleado –y que ella asociaba a odiar a los hombres, no depilarse, ser agresiva y autoritaria y desentenderse de los hijos– contraponiéndolo a «femenino». En principio yo no encontraba ninguna contradicción entre ser femenina –al menos en los aspectos a los que ella se refirió– y ser feminista, sino más bien todo lo contrario. El feminismo es un movimiento social y una tradición de pensamiento político que nace de la Ilustración y reivindica la igualdad de derechos y de oportunidades para las mujeres y el justo reparto de los recursos y las cargas sociales, ¿por qué lo encontraba aquella mujer tan amenazante para los hombres? De hecho, muchos hombres que conozco, comparten estos objetivos y reivindicaciones y los consideran justos y necesarios... Es más, quieren a su lado compañeras y no sólo madres «de sus hijos», o sirvientas, o mujeres que han perdido cualquier noción de su propia valía y belleza víctimas del fundamentalismo estético, o esclavas sexuales o bestias de carga.

Se me ocurrió buscar la palabra en el diccionario de la Real Academia de la Lengua y he aquí lo que me encontré –prepárense, porque la realidad en ese caso supera la ficción:

Femenino, -na. (Del lat. *Femininus*): 1. adj. Propio de mujeres. 2. adj. Perteneciente o relativo a ellas. 3. adj. Que posee los rasgos propios de la feminidad. 4. adj. Dicho de un ser: Dotado de órganos para ser fecundado. 5. adj. Perteneciente o relativo a ese ser. 6. adj. Débil, endeble.

Feminidad (Der. del adj. ant. *feminino*, con haplogogía): 1. f. Cualidad de femenino. 2. f. *Med.* Estado anormal del varón en que aparecen uno o varios caracteres sexuales femeninos.

Masculino, -na. (Del lat. *masculus*): 1. adj. Dicho de un ser: Que está dotado de órganos para fecundar. 2. Perteneciente o relativo a este ser. 3. adj. Varonil, enérgico.

Mujer (Del lat. *Mulier, -eris*). 1. f. Persona del sexo femenino. 2. f. mujer que ha llegado a la pubertad o a la edad adulta. 3. f. mujer que tiene las cualidades consideradas femeninas por excelencia. ¡Ésa sí que es una mujer!

Hombre (Del lat. *Homo, -inis*). 1. m. Ser animado racional, varón o mujer. 2. m. varón (ser humano del sexo masculino). 3. m. Varón que ha llegado a la edad adulta. 4. m. Grupo determinado del género humano. *El hombre del Renacimiento. El hombre europeo.* 5. m. Individuo que tiene las cualidades varoniles por excelencia, como el valor y la firmeza. ¡Ése sí que es un hombre!

Increíble. En la última actualización del Diccionario me topo con una definición de femenino/feminidad, evidentemente escrita desde una perspectiva androcéntrica, ya que describe a la mujer, desde un punto de vista eminentemente masculino «como un ser dotado de órganos para ser fecundado» –¿está claro quién tiene la iniciativa!– y en la que esta condición biológica se asocia a un determinado carácter o modo de ser propio: *débil y endeble* en el caso de las mujeres y de ciertos *varones anormales, y enérgico, firme y valiente* en el caso del «varón, varón». ¿Es legítimo este tránsito de la biología al modo de ser? ¿Tiene algún fundamento en la realidad?

Incrédula releo las definiciones y me parecen un pálido eco, un precipitado de otros discursos reiterados hasta la saciedad por filósofos, clérigos, monjes, teólogos, hombres de letras, políticos, científicos y médicos –es decir, los productores del conocimiento– desde la Grecia clásica, pasando por la Ilustración, hasta nuestros días. Y que, salvo muy contadas excepciones, oscilan entre la misoginia más dura y lo que con su genial ironía denomina Dolores Aleixandre la «exaltación resbaladiza»¹². Tan sólo un botón de muestra: en el siglo XIX, Charles Darwin, en la tradición de Aristóteles, San Agustín o Santo Tomás, reafirmaba en *El origen del hombre* la condición débil y emocional de la mujer, que convertía su biología en destino, la superioridad *natural* del varón y la base biológica de ambas:

«La mujer parece diferir del hombre en su condición mental, principalmente en su mayor ternura y menor egoísmo... La mujer siguiendo sus instintos maternales, despliega estas cualidades con sus hijos en grado eminente; por consiguiente es verosímil que pueda extenderlos a sus semejantes. El hombre es el rival de otros hombres: gusta de la competencia y se inclina a la ambición, la que con sobrada facilidad se convierte en egoísmo. Estas últimas cualidades parecen constituir la mísera herencia natural. Está generalmente admitido que en la mujer las facultades de intuición, de rápida percepción y quizá también de imitación son mucho más vivas que en el hombre; mas algunas de estas facultades, al menos, son propias y características de las razas inferiores y, por tanto, corresponden a un estado de cultura pasado.

La principal distinción en las facultades intelectuales de los dos sexos se manifiesta en que el hombre llega en todo lo que acomete a punto más alto que

¹² ALEIXANDRE, D., *Mujeres en la hora undécima*, Cuadernos Fe y Secularizad/Sal Terrae, Madrid/Bilbao, 1991, pp. 8-9.

la mujer, así se trate de cosas en que se requiera pensamiento profundo, o razón, imaginación o simplemente el uso de los sentidos y de las manos»¹³.

Además de ser muy sospechosa, por interesada, la caracterización que Darwin nos ofrece de la feminidad y la masculinidad, es científicamente insostenible a la luz de las investigaciones actuales en el ámbito interdisciplinar de los estudios de género.

1.4. La falacia de la conexión causal entre feminidad y debilidad y la fortaleza de las mujeres

Pero antes de entrar en el análisis del concepto de género, quiero llamar la atención sobre lo falaz de la conexión que la definición de los académicos de la RAE establecen y validan entre *feminidad-debilidad*, que no es más que una variante del políticamente incorrecto *mujer-sexo débil*. Es una cuestión de justicia. Hace unos días Rosa Montero publicó un artículo –desde otra mirada–, que bastará para esta vindicación de la fortaleza femenina que a todas luces sigue siendo necesaria, al menos para que todavía hoy muchas mujeres –y estoy pensando en mis alumnas de bachillerato– no la acepten como un dogma social. Escribía Rosa Montero el martes, 24 de Octubre en *El País*, bajo el escueto título de *Ellas*:

Un amigo me envió hace poco una pequeña noticia que él había encontrado en la página *web* de la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico). Estaba dentro de un documento sobre África y era una menudencia, apenas dos líneas modestísimas (...): «Las mujeres, no los camiones, no los trenes, no los aviones acarrean dos tercios de todas las mercancías que se transportan en el África rural». Mi amigo se quedó impactado. Y yo también.

Es una información que enciende inmediatamente en mi cabeza una catarrata de imágenes: cientos de miles de mujeres, de ancianas y de niñas atravesando en todas las direcciones el continente, paso a paso, cimbreándose bajo pesadas cargas. Y además llevando algún niño atado a las espaldas. Para que luego digan (porque aún se sigue utilizando esa necedad) que somos el sexo débil... Y lo más grandioso es que, biológicamente es cierto que los hombres poseen, por lo general, más vigor físico que las mujeres. Pero la verdadera for-

¹³ DARWIN, CH., *El origen del hombre*, EDAF, Madrid 1989, p. 473. Citado por ALICIA MIYARES en su introducción a E. CADY STANTON (ed.), *La Biblia de la mujer*, Cátedra/Universidad de Valencia, Madrid, 1997, p. 8.

taleza es otra cosa: está hecha de tenacidad, de aguante, de entrega, de perseverancia. Porque para llegar a China basta con dar un paso detrás de otro y no parar. Estas mujeres fuertes, humildes y asombrosas son la espina vertebral de África. Ellas son quienes sostienen el hogar, quienes cuidan de los niños y los enfermos, quienes gestionan la economía familiar. Todos los expertos en desarrollo, empezando por Muhammad Yunus, el inventor de los microcréditos, flamante Premio Nobel de la Paz (¿Y por qué no se lo han dado de economía?), saben que las mujeres de los países pobres, y desde luego las africanas, sacan mejor partido a las ayudas económicas, que son más eficaces, más laboriosas y fiables.

Mujeres bueyes, mujeres mulas de carga, resistentes, calladas, austeras heroicas. Muchas de ellas, millones, con el clítoris mutilado. Míralas ahí, en tu imaginación, pululando por el mapa africano, afanosas como hormigas, cada una con su carga en la cabeza. Qué infinidad de pequeños esfuerzos, cuantísimas fatigas hay que aguantar para llegar a acarrear dos tercios de las mercancías. Son la esperanza del futuro, el motor del mundo.

¿Cómo es posible, entonces, construir esa falacia del *sexo-débil*, que la realidad cotidiana desmiente cada día, e investirla de autoridad?

Es una pregunta que tod@s deberíamos hacernos. No es una pregunta inocente, conmueve los cimientos del orden establecido. Un orden social injusto para las mujeres porque durante siglos les negó, y todavía hoy en muchos ámbitos y lugares les niega la ciudadanía de hecho o de derecho. Un orden social injusto porque distribuye de manera desigual las cargas y los recursos en función del sexo y porque no reconoce las contribuciones de las mujeres a la cultura, a la economía y a la sociedad en general. Un orden social injusto, finalmente, porque se ha construido en función de los varones sin cargas familiares –o casados con mujeres que asuman las cargas familiares–. Y que como consecuencia de ello ha invisibilizado y ha mermado la contribución real y efectiva de las mujeres a la política, las ciencias, el mundo de la empresa o de la creación. Una contribución que se hace en muchos casos a cambio de renunciar a vida familiar, a la salud y –en algunos tiempos, lugares y disciplinas– incluso a la integridad física. En las democracias occidentales actuales no es que las mujeres, en teoría, y después de superar numerosos obstáculos, no podamos hacer todas esas cosas: es que el precio que hemos de pagar por ello es demasiado alto y muy diferente al que han de pagar la mayoría de los hombres. Y de todo esto nos hemos dado cuenta gracias a las aportaciones teóricas de la teoría feminista, que con sus herramientas de análisis nos está cambiando la visión del mundo y está promoviendo una revolución imparables y necesaria para tod@s.

2. El género como categoría central de la teoría feminista

2.1. Antecedentes del concepto de género

Como ha señalado Rosa Cobo el concepto de género es la categoría central de la teoría feminista¹⁴. Nace a partir de la idea de que lo masculino y lo femenino, las identidades de género, no son hechos naturales ni biológicos sino construcciones culturales. Las raíces históricas del concepto pueden rastrearse en el siglo XVII, con el filósofo cartesiano Poulain de La Barre (*De l'égalité des deux sexes*, 1673), podemos hablar de un feminismo teórico articulado y coherente que dirige su crítica también al ámbito político y social. Este sacerdote –que desde mi punto de vista debería ser, como mínimo, beatificado– afirmaba que el intelecto no tenía sexo, que era igual para todos los seres humanos. Por tanto, examinada a la luz de la razón, la discriminación de la mujer debía ser considerada el prejuicio arbitrario y ancestral por excelencia y como tal debía ser combatido permitiendo el acceso igualitario de la mujer a la educación y a la política, la magistratura, la enseñanza universitaria o el sacerdocio¹⁵.

Pero salvo raras excepciones los ilustrados consideraron al feminismo como una *hija ilegítima*. La Revolución Francesa, y las que le siguieron, consagraron los derechos de los ciudadanos, pero no de las ciudadanas, que sólo los lograrían casi doscientos años después y gracias a la lucha de muchas mujeres apenas reconocidas en los manuales de historia. A pesar de que fueron ellas las que dieron pleno significado al término democracia, al menos uno de sus aspectos fundamentales: la isonomía, la igualdad de hombres y mujeres ante la ley.

Como ha expresado con fina ironía Celia Amorós, el feminismo se convirtió en la Cenicienta y el Pepito Grillo de la Ilustración¹⁶, el punto ciego o el lado oscuro de las Luces: «la Ilustración no cumple sus promesas (universalizadoras y emancipatorias) y la mujer queda fuera de ella como aquel sector que las luces no quieren iluminar... Sin la Sofía doméstica y servil, no podría existir el Emilio libre y autónomo»¹⁷. Por una parte, las vindicaciones feministas eran un desa-

¹⁴ COBO BEDIA, R., «Género», en AMORÓS, C., (dir.), *Diez Palabras clave sobre mujer*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 2000.

¹⁵ POULAIN DE LA BARRE, «De l'égalité des deux sexes», en *Corpus des Ouvres de Philosophie en Langue Française*, Fayard, París. Sobre su importancia en la historia del feminismo cf. AMORÓS, C., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*, Cátedra, Valencia, Madrid, 1997, pp. 109-163.

¹⁶ AMORÓS, C., *Tiempo de feminismo...*, o.c., p. 141ss.

¹⁷ MOLINA PETIT, C., *Dialéctica feminista de la Ilustración*, Anthropos, Barcelona, 1994, pp. 20-21.

rrollo lógico de las premisas ilustradas. Por otra, sus avatares en relación con las mujeres ponen en evidencia las contradicciones y las incoherencias de los pensadores ilustrados que se convirtieron en los pilares del modelo ético, social y político de nuestras sociedades modernas. Unas contradicciones que han llegado hasta nuestros días.

¿Cómo trampearon los ilustrados la universalidad de sus postulados? ¿Qué argumentos utilizaron para negar la ciudadanía a las mujeres y considerarlas moralmente inferiores? Casi todos ellos defendieron la superioridad *natural* de las facultades morales del hombre sobre la mujer y la necesidad de recluir a la mujer en el ámbito doméstico para mantener el buen gobierno de la ciudad. La *naturalización de los géneros* sirvió para legitimar un nuevo orden social que excluía a las mujeres de la plena ciudadanía.

Salvo algunas excepciones fueron las mujeres ilustradas, como Olympe de Gouges o Mary Wollstonecraft las que defendieron la razón igualitaria y emancipadora de la Ilustración y mantuvieron vivos sus ideales morales hasta las últimas consecuencias. En contra de la creencia en la inferioridad *natural* de las mujeres y la de consideración de los roles asignados culturalmente a las mujeres como *naturales* reivindicaron su plena humanidad y racionalidad y su derecho como ciudadanas a participar en el espacio público. En la segunda mitad del siglo XIX y en los albores de siglo XX, las sufragistas norteamericanas y británicas retomaron sus reivindicaciones en la Primera Convención sobre los Derechos de las mujeres de Seneca Falls en 1848 y continuaron sus reflexiones teóricas y sus luchas sociales y políticas hasta obtener el sufragio femenino.

Pero, como ha señalado la antropóloga Aurelia Martín Casares «aunque es cierto que hubo pensadores, hombres o mujeres, que impulsaron la ruptura con un pensamiento biologicista respecto a la naturaleza de las mujeres y que, efectivamente, podríamos remontarnos a la Edad Moderna o incluso antes para hallarlos, la gestación del concepto de género como instrumento operativo de análisis científico es una consecución del siglo XX. Simone de Beauvoir y Margaret Mead fueron figuras clave en el surgimiento de la categoría analítica de género, pero su desarrollo teórico se debe a las investigadoras feministas de las tres últimas décadas»¹⁸.

¹⁸ MARTÍN CASARES, A., *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Cátedra/Universitat de Valencia, Valencia, 2006, p. 38.

2.2. Emergencia del concepto de género

Los estudios de género surgen a partir de la década de los setenta del siglo XX en los Estados Unidos como consecuencia del resurgir del movimiento de mujeres. En esta nueva ola del feminismo occidental fue determinante la publicación de *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir en 1949. La filósofa francesa comienza la segunda parte de su obra publicada con una afirmación lapidaria:

«No se nace mujer, se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico, económico, define la imagen que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; el conjunto de la civilización elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado que se suele calificar de femenino»¹⁹.

El Segundo Sexo II: La experiencia vivida estudia cuidadosamente el destino tradicional de la mujer y trata de describir cómo hace la mujer el aprendizaje de su condición, cómo la vive, en qué universo se encuentra encerrada y qué evasiones tiene permitidas. «Sólo entonces», afirma la autora «podremos comprender los problemas que se les plantean a las mujeres que, herederas de un pasado muy gravoso, se esfuerzan por forjar un nuevo futuro»²⁰. La palabra clave es precisamente *aprendizaje*. Porque la filósofa existencialista parte de la premisa de que la mujer tal y como la conocemos es en gran medida un producto de la educación, una construcción cultural con la que hay que contar pero que como tal puede cambiar y ser reinterpretada. Por eso, precisa:

«Cuando utilizo las palabras `mujer´ o `femenino´ no me refiero, evidentemente, a ningún arquetipo, a ninguna esencia inmutable; en la mayor parte de mis afirmaciones hay que sobreentender `en el estado actual de educación y las costumbres´. No se trata de enunciar verdades eternas, sino de describir el fondo común sobre el que se alza toda existencia femenina singular»²¹.

Los estudios de género a partir de los setenta se consideraron herederos de la tradición feminista iniciada por Beauvoir²². Aunque fue Robert J. Stoller el

¹⁹ DE BEAUVOIR, S., *El Segundo Sexo. Volumen II: La experiencia vivida*, Cátedra/ Universidad de Valencia/ Instituto de la Mujer, Valencia, 1998, p. 13.

²⁰ *Íbid.*

²¹ *Íbid.*

²² MILLET, K., *La política sexual*, Aguilar, Madrid, 1975.

primero en utilizar el concepto de género en 1968, fueron las feministas radicales como Kate Millet o Sulamita Firestone las que lo desarrollaron incidiendo en sus repercusiones políticas. Pronto fue evidente que la introducción de la categoría analítica de género no sólo suponía revolución científica, una redefinición de todos los grandes temas de las ciencias sociales, sino también una auténtica revolución política y social. El concepto de género dotaba a las mujeres de una herramienta teórica que les permitía analizar su opresión en el sistema de dominación patriarcal, un sistema que permite a los hombres constituirse en norma y medida de lo humano, asegurarse el poder político-público y un acceso privilegiado a todos los recursos (económicos, culturales, de ocio). También les planteaba la urgencia política de combatir esa dominación de manera sistemática y organizada, algo que no había hecho ninguna de las grandes corrientes teóricas de la ciencia hasta el momento. La naturaleza de ese sistema de dominación, los métodos más adecuados para eliminarla y qué alternativas son deseables para las mujeres, constituirían a partir de entonces el centro del debate de la teoría política feminista. La lucha concreta por la transformación de la sociedad patriarcal, en todos los ámbitos, desde lo personal hasta lo político, también en el alma y la conciencia de las mujeres, se convirtió en el objetivo del feminismo como movimiento social y político.

En el ámbito español la teoría feminista y la perspectiva de género se introdujeron en el ámbito universitario en la década de los ochenta. Primero en el ámbito de la filosofía y de la sociología, desde donde se fue extendiendo progresivamente a otras áreas del saber. El panorama actual se caracteriza por la pluralidad de perspectivas, el debate intenso y la extensión de los estudios de género a todos los ámbitos de las ciencias sociales²³. Uno de los peligros de esta nueva situación es el desarrollo de algunas teorías de género que eliminan la mordiente crítica y política de la teoría feminista, lo que anula muchas de las virtualidades emancipatorias de esta categoría que examinaremos a continuación, y que sí recogen las teologías feministas y las teologías críticas de la liberación elaboradas por mujeres.

²³ Para una panorámica de los feminismos en la actualidad cf. AMORÓS, C. (ed.), *Feminismo y filosofía*, Síntesis, Madrid, 2000. Sobre el debate en torno a la categoría de género cf. IZQUIEDO, M.J., *El malestar de la desigualdad*, Cátedra/Universitat de València, Madrid, 1998; FERNÁNDEZ, J. (coord.), *Género y sociedad*, Ediciones Pirámide, Madrid, 1998; TUBERT, S., (ed), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Cátedra/Universitat de València, Madrid, 2003.

2.3. *El género como categoría analítica de las ciencias sociales en la actualidad*²⁴

En un primer momento las investigaciones de los años 80 insistían en la necesidad de separar las cualidades humanas biológicas (sexo) de las cualidades humanas sociales (género), y se reconocían únicamente dos sexos, hombres y mujeres, que se consideraban universales. Así Lourdes Benería define el género como «el conjunto de creencias, rasgos personales, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian a hombres y mujeres a través de un **proceso de construcción social** que tiene varias características. En primer lugar es un **proceso histórico** que se desarrolla a diferentes niveles tales como el estado, el mercado de trabajo, las escuelas, los medios de comunicación, la ley, la familia, las relaciones interpersonales. En segundo lugar, este proceso supone la **jerarquización** de estos rasgos y actividades, de tal modo que a los que se definen como masculinos se les atribuye mayor valor»²⁵. El problema, por tanto, no se reduce a que existan unos marcadores de género contruidos culturalmente, sino a que las características asociadas al estereotipo de género masculino sean valoradas como superiores y que las personas «marcadas» de determinado modo vean restringidas sus oportunidades y su acceso a los recursos.

El concepto género se reveló pronto como una categoría de análisis multidimensional útil tanto para la ciencia como para la transformación de los comportamientos sociales. También para la comprensión del proceso de construcción de la propia identidad personal y la visión que tenemos o queremos proyectar de nosotros mismos²⁶. El género nos permite comprender nuestros propios estereotipos, posicionamientos y actitudes respecto al hecho de ser hombres o mujeres, y nos permite relativizarlos y transformarlos. Al hacernos conscientes de que la identidad se construye conforme a criterios y marcadores sociales que cada cultura selecciona y que varían de unas culturas a otras nos hace más tolerantes y más libres.

Respecto de la utilidad político-social del concepto de género, la más importante es que lleva a reconocer que la desigualdad entre hombres y mujeres no es un hecho inmutable, de orden natural, sino que surge de una relación social históricamente construida y, por lo tanto, modificable. Como señala Aurelia Martín

²⁴ Recogemos aquí la síntesis de la evolución del concepto de AURELIA MARTÍN CASARES, o.c.

²⁵ BENERÍA, L., «¿Patriarcado o sistema económico? Una discusión sobre dualismos metodológicos», en AMORÓS, C. ET AL., *Mujeres, ciencia y práctica política*, Madrid, Debate, 1987, p. 46.

²⁶ MARTÍN CASARES, A., o.c., pp. 40-43.

Casares, «el género pone de manifiesto que las diferencias sociales entre hombres y mujeres no son ni inmutables, ni universales, ni objetivas y por lo pueden cambiar y evolucionar positivamente hacia una mayor estabilidad e igualdad»²⁷.

Actualmente la antropología de género nos invita a ir más allá de las primeras formulaciones del sistema sexo-género y a romper con el pensamiento dualista, en forma de oposiciones (hombre/mujer, positivo/negativo) típico de la cultura occidental, que nos impide percibir la escala de grises existentes más allá de los modelos estereotípicos. Aurelia Martín Casares llama la atención sobre el hecho de que en occidente «la sexualización del entorno marca nuestras vidas hasta el punto de que no vemos a las personas como tales sino como hombres o como mujeres. Esto significa que prima la identidad de género sobre el concepto de «humanidad» en la percepción de las personas. Mientras que en el pensamiento oriental los límites entre los principios vitales duales (*yin y yang*) son fluidos, de manera que todo lo masculino contiene algo femenino y viceversa.»²⁸ Por eso a los occidentales nos cuesta concebir la categoría de género más allá del sistema de oposición masculino/femenino.

Frente a esta concepción dualista y binaria, en los años 90 se llegó a la conclusión de que el género, para ser operativo como categoría analítica debía volverse más abstracta multidimensional y relacional, y alejarse de la base dual masculino/femenino, para poder aplicarse a otras formas de socialización y otras construcciones identitarias como la *androginia* (personas que reunirían cualidades de los estereotipos masculino y femenino) y las personas *transgénero* que no se adaptan a los estereotipos tradicionales y traspasan las fronteras del género consciente o inconscientemente²⁹.

Además de los aspectos señalados, los estudios de género implican el análisis sistemático e interdisciplinar de cuatro aspectos fundamentales: las relaciones, los roles, la estratificación y los estereotipos. Las *relaciones de género*, son las relaciones de dominación, conflicto o igualdad que se establecen entre los géneros en una sociedad determinada y cómo se originan, se legitiman social-

²⁷ *Íbid.*, pp. 42-43.

²⁸ *Íbid.*, o.c., p. 45.

²⁹ *Íbid.*, o.c., 49. Por personas *transgénero* se entienden «individuos, personas y grupos que presentan divergencias con los roles de género tradicionales, ya que traspasan las fronteras de identidad genérica asignada». -Suelen ser personas con roles espirituales destacados. Encontramos referencias explícitas a ell@s en la tradición hinduista, jainista, budista o de los indios nativos norteamericanos. *Íbid.* p. 53.

mente y se construyen simbólicamente las relaciones entre las personas a partir de las ideologías de género. Los *roles de género* son las actividades, comportamientos, tareas y trabajos que cada cultura asigna a cada sexo, y las razones de las diferencias entre los roles asignados a hombres y mujeres. La *estratificación de género* se refiere a las desigualdades entre hombres y mujeres y a la jerarquización social y la dominación masculina existente en la mayoría de las culturas. Marcia-Lees se refiere a la estratificación de género como «el sistema de acceso desigual de hombres y mujeres a los recursos sociales, los privilegios y oportunidades, y al control diferenciado sobre dichos recursos y privilegios en razón del sexo»³⁰. Finalmente los *estereotipos de género*, que son los mecanismos ideológicos más eficaces para impedir la equiparación de las personas y reforzar la desigualdad. Los estereotipos de género son prejuicios, «un conjunto de ideas simples pero fuertemente arraigadas en la conciencia y que escapan al control de la razón»³¹. Su objetivo es que parezca perfectamente «natural» que los hombres estén mejor dotados para determinados roles y las mujeres para otros. Una vez puestos en marcha se retroalimentan, porque la desviación del estereotipo suele estar socialmente condenada con el fin de mantener el orden sexual generalizado imperante. Así que las personas se adaptan a ellos para sentirse socialmente integradas. Sin embargo, la antropología nos muestra que los estereotipos de género no son estables y cambian de una sociedad a otra.

3. Género y teología: pasado, presente y futuro

3.2. Las mujeres, ausentes «culpables» del discurso teológico

También en el ámbito teológico las mujeres han recorrido un largo camino hasta dejar de ser mujeres-objeto del discurso teológico y convertirse en sujeto crítico y creativo de la reflexión teológica, con todo lo que ello implica. En esta transformación ha jugado un papel decisivo la teoría feminista desde los años setenta del siglo XX. Durante siglos las mujeres han sido receptoras pasivas de una interpretación y proclamación de la fe elaborada exclusivamente por varones en su mayoría clérigos. Su propia condición femenina constituyó a menudo un apéndice de una teología y una predicación en las que «la mujer», en general y

³⁰ Citada en *ibid.*, p. 51.

³¹ COBO BEDIA, R., o.c., p. 66.

sin atributos, jugaba un papel secundario pero imprescindible para explicar acontecimientos decisivos de la historia de la humanidad. Sin «la mano femenina» era difícil «explicar» problemas acuciantes como el origen del mal, del dolor o de la muerte que se remontaban al pecado original. Uno de los primeros teólogos cristianos, Tertuliano, escribía: «...Deberías llevar siempre luto, ir cubierta de harapos y abismarte en la penitencia, a fin de redimir la falta de haber sido la perdición del género humano... Mujer, eres la puerta del diablo. Fuiste tú quién tocó el árbol de Satán y la primera en violar la ley divina»³².

No es un caso aislado. Como ha mostrado el historiador Jean Delumeau en la historia del cristianismo va a aparecer muy pronto la figura de la mujer como un «agente de Satán»³³. Textos bíblicos como 2 Cor 11,2-10 remiten a un arquetipo dominante en nuestra cultura: la Eva seductora, la que trajo el mal al mundo por su comercio con la serpiente. Ella representa a la mujer como género culpable, ocasión del pecado, tentación, cuyo un cuerpo impuro y sucio, que la aleja más de Dios que el del varón, se interpone entre Dios y el hombre. Parte de la tradición bíblica, leída desde un marco de interpretación patriarcal, ofrecía nuevos argumentos para legitimar el odio a la mujer o su discriminación en la cultura grecorromana que vio nacer la teología cristiana.

3.2. *La construcción eclesiástica de la diferencia sexual*

Los pilares fundamentales de ese discurso teológico-eclesiástico sobre la mujer que ha prevalecido hasta hoy en el imaginario colectivo sobre «lo femenino» han sido la consideración de la mujer como «agente de Satán», como «varón defectuoso», el modelo de la «mujer custodiada»³⁴ y la sublimación de la maternidad como meta y vía de expiación-realización para la mujer³⁵. Las

³² TERTULIANO, *De cultu-feminarum*, en *Corpus Christianorum*, serie latina, obras de Tertuliano I, 343. Citado en DELUMEAU, J., *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid, p. 480.

³³ DELUMEAU, J., *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid, pp. 471-521.

³⁴ Para un desarrollo más extenso y fundamentado de estas tres categorías cf.: RAMÓN CARBONELL, L., «Existencia cristiana en clave de mujer», en BERNABÉ, C. – DE MIGUEL, P. – LEÓN, T. – RAMÓN, L., *La mujer en la teología actual*, Idatz / Gentza, San Sebastián, 2002.

³⁵ Cuando la Comunión Anglicana decidió permitir el uso de contraceptivos a las parejas casadas en la Conferencia de Lambeth en 1930, el 31 de diciembre de ese mismo año el papa PÍO XI publicó la Encíclica *Casti connubii* en la que reiteraba que el propósito primario del matrimonio era la procreación y argüía que el movimiento de mujeres amenazaba con privar a las mujeres de «su más noble cometido como esposa, madre y compañera» y que las mujeres

mujeres, constitutivamente más débiles y proclives al mal que los varones, debían permanecer en estado de sujeción y ser custodiadas por ellos de cualquier tentación e incluso de sí mismas, de su propia naturaleza fácilmente corruptible. Así desde la perspectiva teológico-eclesiástica las mujeres fueron consideradas secularmente «como cuerpos destinados a la Iglesia o a la familia: vírgenes incontaminadas e íntegramente dedicadas a la vida del alma, mujeres fecundas que garantizan la continuidad del núcleo familiar, [o] viudas capaces de olvidar las exigencias de la carne para vivir la vida del espíritu». Y «a este público aparentemente ordenado y tranquilizador, aparentemente inmóvil e insensible respecto a los cambios de la historia, se dirigen sermones, consejos, admoniciones y enseñanzas de predicadores, clérigos, monjes, maridos y padres»³⁶. Muchas mujeres que rompieron con esa pasividad y adquirieron un papel activo sufrieron fuertes críticas, persecuciones e incluso la muerte en la hoguera, real o simbólica, precisamente por el hecho de ser mujeres y no permanecer en «su lugar» y atreverse a hablar de Dios «en lengua materna»³⁷.

3.3. *Las consecuencias de la patriarcalización de la Iglesia y sus justificaciones teológicas*

El discurso eclesial sobre la mujer constituyó en occidente el cemento imprescindible para reforzar un orden social patriarcal que, si bien no fue creado de la nada por el cristianismo, fue alimentado y consolidado por las teologías cristianas durante siglos. Hasta tal punto que todavía hoy es muy difícil para

debían someterse a la autoridad de sus maridos en el matrimonio (n. 26). Como ha analizado Susan A. Ross, la encíclica provocó un aluvión de literatura sobre las bondades del matrimonio en la que se subrayaba el carácter jerárquico tanto del matrimonio como de la Iglesia. La concepción de Pío XI de todas las mujeres como madres (las monjas también eran entendidas como madres «espirituales») y como «esencialmente diferentes» de los hombres ha sido reiterada por sus sucesores y permanece como la base de la enseñanza oficial del Vaticano sobre las mujeres hasta nuestros días. La Encíclica de JUAN PABLO II *Mulieris Dignitatem*, a pesar de que contiene otras aportaciones positivas, reafirma esta concepción antropológica. Cf. SUSAN A. ROSS, «The Bride of Christ and the Body Politic: Body and Gender in Pre-Vatican II Marriage Theology», *Journal of Religion* 70/3 (July 1991) 345-61.

³⁶ CASAGRANDE, C., «La mujer custodiada», en DUB, G. – PERROT, M., *Historia de las mujeres*, vol. 2, Taurus, Madrid, 1992, p. 108.

³⁷ MURARO, L., *El Dios de las mujeres*, Horas y Horas, Madrid, 2006.

muchas personas separar teología cristiana y discurso patriarcal, como si ambas cosas fueran lo mismo³⁸. Las mujeres y la creación teológica se convirtieron en algo aparentemente incompatible y de hecho, en un orden social y eclesiástico patriarcal a las mujeres se les negaba su condición sujetos teológicos.

A pesar de que Jesús de Nazaret llamó a las mujeres a un *discipulado de iguales*³⁹ muy pronto comenzaron a establecerse y reforzarse dentro de la comunidad cristiana límites y exclusiones positivas para el apostolado de las mujeres y su participación en la predicación, los ministerios, la enseñanza y la teología⁴⁰. Estas limitaciones se han justificado durante siglos desde una antropología teológica y una «teología de la mujer» muy discutible y que todavía hoy sigue vigente bajo formas nuevas en la enseñanza oficial de la Iglesia.

³⁸ Todavía hoy este es curiosamente el único punto de vista compartido entre muchos teólogos y clérigos y muchas feministas ateas.

³⁹ Este concepto, que, como señala CARMEN BERNABÉ, ha recibido muchas críticas tanto de la teología más tradicional, hecha por varones, como del feminismo de la diferencia, «fue usado por primera vez por E. Schüssler Fiorenza en su obra *En memoria de ella*, y retomado después para articular la *ekklesia* (asamblea eclesial) como un discipulado de iguales que pueda hacer presente la *basileia* (el Reino de Dios), el mundo alternativo de justicia y bienestar querido por el poder vivificador de Dios, como una realidad y una visión en medio de los poderes de muerte, de opresión y de deshumanización patriarcales. Como Jesús, los discípulos (varones y mujeres) son llamados a proclamar la *buena nueva* del mundo alternativo de amor y de justicia de Dios, y a hacerlo presente reuniendo a la gente en torno a la mesa, e invitando a todos sin excepción, alimentando a los hambrientos, sanando a los enfermos y liberando a los oprimidos. (...) El discipulado de iguales da la misma dignidad y las mismas posibilidades a varones y mujeres, les da palabra y horizonte, les sostiene y les lanza hacia delante sin pasos marcados en función del sexo, la clase, la etnia...». BERNABÉ C., «El discipulado de iguales en la tradición del discípulo amado» en ESTÉVEZ, E. (ed.), «Las mujeres en las comunidades primitivas», monográfico de la revista de la Asociación Bíblica Española *Reseña Bíblica*, n.º 49 (Primavera 2006) Verbo Divino, Estella, Navarra, 2006, p. 42.-Para un desarrollo del concepto teológico por parte de la propia E. SCHÜSSLER FIORENZA cf. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York, 1983; *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesiology of Liberation*, Crossroad, New York, 1993. De la primera existe traducción al castellano: *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989.

⁴⁰ Cf. MADIGAN, K. – OSIEK, C. (eds), *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva. Una historia documentada*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 2006; ESTÉVEZ, E. (ed.), «Las mujeres en las comunidades primitivas», o.c.; TÁMEZ, E., *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo. Un estudio de la Primera Carta a Timoteo*, Sal Terrae, Santander, 2005; TUNC, S., *También las mujeres seguían a Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1999. Ver también SCHOTTROFF, L., *Lydia's Impatient Sisters. A Feminist Social History of Early Christianity*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1995.

Estas antropologías consagraban a la mujer al ámbito de lo privado y terminaban por recluirla en el hogar o en la clausura, mermando su creatividad y sus talentos naturales, invisibilizando sus contribuciones, vedándole toda posibilidad de participación en los ámbitos de producción intelectual, de decisión y de poder.

3.4. *La teología de la mujer o de la feminidad*

Las teologías de la mujer, que podemos retrotraer a los Santos Padres, y cuyo último epígono ha sido la *teología de la mujer* o de la *feminidad* que floreció en los años 50 del siglo XX, otorgan, en general, la misma dignidad espiritual y vocación profunda al hombre y a la mujer, pero les atribuyen carismas y tareas diferentes que se desprenden de su «esencia» masculina o femenina. En 1959, uno de sus representantes, el Padre Henry, escribía: «El hombre no debe vanagloriarse de un rol que le es dado por Dios... No es su culpa si es hombre y si Dios ha establecido que tendría tal función en el matrimonio y la mujer tal otra... El hombre gobierna, puede ser sacerdote, enseña... El rol social de la mujer es paradójicamente el de hacer aparecer esta vida escondida con Cristo en Dios, que es lo esencial de nuestra religión»⁴¹.

Las teologías de la mujer o de la feminidad de los años cincuenta pretendían revalorizar a la mujer y trataban de responder a una nueva situación en la que las mujeres estaban adquiriendo un mayor protagonismo en la sociedad. Pero no fueron más allá de una sublimación androcéntrica de lo femenino. En el fondo eran otra variación del mismo tema: varones, mayoritariamente clérigos que toman como *objeto* de su reflexión teológica a la Mujer Eterna. Ajenas a la realidad histórica, estas teologías se lanzaron a la búsqueda de un *eterno femenino* trascendente a las culturas y al tiempo y trataron de apresarlos con sus formulaciones simbólicas y poético-metafísicas sin dejarse interpelar por las preguntas y la realidad viva de las mujeres concretas y de sus relaciones con los hombres. Como ha señalado Maria Teresa Porcile se pueden «situar dentro de

⁴¹ Citado en PORCILE, MARIA TERESA, *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1995, p. 63. Cf. A.M. HENRY, «Pour une théologie de la féminité» en *Lumière et Vie* 7/43 (1959) 100-128 (número especial sobre la concepción cristiana de la mujer. Para otros ejemplos de estas teologías puede leerse también: H. RONDET, «Éléments pour une théologie de la femme» en *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1957) 915-940.

las *teologías del genitivo*, que son *teologías* o reflexiones teológicas que se elaboran a partir o alrededor de distintos temas, pero no necesariamente desde una experiencia de vida»⁴².

3.5. La irrupción del género en teología

Desde un punto de vista cronológico podemos hablar de una etapa de antecedentes históricos, entre 1810 y 1820, que coincide con el movimiento feminista de las sufragistas en los Estados Unidos, que recogía la herencia ilustrada y la fe en un Dios que había creado a la humanidad –varón y mujer– a su imagen y semejanza, y que cristalizó en la publicación de la *Women's Bible* por Elisabeth Cady Stanton en 1895 y 1898.

Pero es en el siglo XX, en los años sesenta y setenta, en Europa y en los Estados Unidos cuando se produce la irrupción de la categoría de género en la teología de la mano de las primeras mujeres que se forman en facultades de teología y que hacen teología en diálogo con las teóricas feministas. Es entonces cuando se da el tránsito definitivo de la teología de la mujer a la teología feminista: de las mujeres-objeto a las mujeres como sujeto crítico y creativo de la reflexión teológica. En este período se desarrolló una profunda reflexión sobre la metodología teológica que dio lugar a la teología feminista propiamente dicha, que fue consolidándose entre los años 1968 y 1975, coincidiendo con la teología latinoamericana de la liberación y la teología negra norteamericana, y que incorporó la categoría de género como una categoría central en su reflexión.

La teología feminista no debe confundirse con una teología sobre la mujer o con una simple afirmación de lo «femenino» en teología. También es algo más que mujeres haciendo teología, ya que las mujeres pueden hacer teologías que no cuestionen los paradigmas patriarcales. Sólo podemos hablar con propiedad de teología feminista cuando nos encontramos con una teología que recoge las aportaciones y las interpelaciones de las teorías feministas y se construye en diálogo y en confrontación crítica con ellas. La teología feminista acontece cuando las mujeres toman la palabra como sujeto teológico y comienzan a hacer teología desde su experiencia, desde una perspectiva doblemente crítica. En primer lugar con respecto a los conceptos, valores, normas y estereotipos de una sociedad

⁴² PORCILE, MARIA TERESA, *La mujer, espacio de salvación...*, o.c., p. 63. Sobre las teologías de genitivo y la teología feminista ver también ROSINO GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santander, 1998, pp. 447-449.

patriarcal y excluyente que también mediatizan la experiencia de las mujeres. En segundo lugar con respecto a las consecuencias que para la vida de las mujeres, la Iglesia y la sociedad han tenido y tienen las teologías patriarcales.

3.6. *Hacia una nueva teología integral e inclusiva*

Pero la teología feminista va más allá de la crítica. También es reapropiación y reconstrucción creativa de la tradición religiosa desde un marco de interpretación no patriarcal. Supone la creación de un nuevo paradigma teológico inclusivo y liberador para toda la humanidad. La teología feminista quiere contribuir a una reflexión teológica verdaderamente universal y ecuménica, capaz de integrar las diferentes experiencias y lenguajes sobre Dios sin imponer un único discurso y un única experiencia de Dios como normativa para todos. Dios es mucho más grande que nuestros discursos y pretender que algún discurso humano pueda agotarlo no deja de ser una forma de idolatría. Para construir esta teología menos idolátrica la teología feminista reivindica la experiencia y el pensamiento de *los otros* diferentes del varón acomodado, blanco, occidental, y de este modo trata de abrir brechas y nuevas posibilidades de pensar, ser y sentir para todos.

Para la teología feminista el problema no está en el acceso de la mujer a ciertos ámbitos hasta ahora exclusivamente masculinos, sino en cuestionar la hegemonía de un único discurso, un único modo de sentir que se ha convertido en normativo. Catharina Halkes centra muy bien la cuestión cuando indica que reflexionar sobre el papel de las mujeres en la Iglesia y en la sociedad significa escribir acerca de las relaciones entre hombres y mujeres, porque «el problema no son *las mujeres*, sino el modo en que los hombres dirigentes han usurpado –como si fueran los únicos representantes de lo humano– la historia, la cultura, la sociedad, la religión, etc. Es la unilateralidad de la forma de vivir, de pensar y de imaginar de la sociedad blanca, técnica, rica, occidental, masculina, en suma, la unilateralidad de la cultura y la religión, lo que aparece como el núcleo del problema global»⁴³.

Como ha señalado el historiador de la teología Rosino Gibellini, recogiendo las aportaciones de las teólogas L. Rusell y N. Morton, «la teología feminista in-

⁴³ CATHARINA HALKES, «Women and the transformation of society», en REUVER, M. – SOLMS, F. – HUIZER, G. (eds.), *The Ecumenical Movement Tomorrow*, KOK Publishing House/ WCC Publications, Kampen/Geneva, 1993, p. 175.

roduce en el círculo hermeneúico –el círculo que vincula la experiencia del pasado fijada en los textos de la Biblia y de la tradición con la experiencia actual de la mujer– a la otra mitad de la humanidad y de la Iglesia, enriqueciendo la experiencia de fe, su formulación y sus expresiones. Si la teología de la mujer era un ameno jardín de orquídeas que teólogos célibes bien educados cultivaban para su deleite en el bosque de las disciplinas teológicas, la teología feminista es la teología de mujeres y cristianas que se atreven a realizar `el viaje hacia la libertad; no pretende ser unilateral, sino reaccionar con eficacia a la unilateralidad de la teología y la praxis eclesial dominantes, y se presenta como una aportación a la `dimensión incompleta de la teología –en expresión de L. Russell–, con vistas a una auténtica `teología integral' (*whole theology*) –en palabras de N. Morton»⁴⁴.

En los años ochenta las aportaciones de las teólogas de África, Asia y Latinoamérica y de las minorías de los Estados Unidos abrirán una nueva etapa en la teología feminista, que se enriquecerá con las reflexiones desde otros contextos culturales y se verá confrontada con las diferencias entre las mujeres y la complejidad de las relaciones de opresión, en las que sexismo, racismo, y exclusión económica son interdependientes. Ahondando en la necesidad de que la teología integre otras voces, otras perspectivas, otras experiencias y advirtiendo a las teólogas blancas euroamericanas de la liberación del peligro de confundir su propia experiencia con la experiencia de las mujeres⁴⁵.

Hoy podemos hablar ya de un importante cuerpo teórico de reflexión teológica feminista crítica de la liberación que después de treinta años de trabajo nos ofrece un conocimiento «plural, reticular y diversificado de la realidad»⁴⁶ que entiende la construcción teológica, en palabras de María Pilar Aquino: «(...) como un lenguaje religioso plural que, en conversación crítica con otros lenguajes, expresa la visión y las convicciones personales y colectivas sobre una reali-

⁴⁴ ROSINO GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, o.c., p. 449. Cf. también LETTY RUSSELL, *Teología Feminista*, Queriniana, Brescia 1977, p. 58; N. MORTON, «Toward a whole theology», en *The Journey is Home*, Beacon Press, Boston, 1985, pp. 62-85.

⁴⁵ En breve verá la luz la primera *Introducción a la Teología Feminista* publicada por autoras españolas y editada por Mercedes Navarro y Mercedes Arriaga, en la editorial ArCiBel en la que dedico un extenso artículo a estas teologías y a la historia de la teología feminista en general. Esta última parte de mi ponencia recoge de manera general algunas de las aportaciones de ese trabajo que se da en el contexto del proyecto de EFETA (Escuela de Teología Feminista de Andalucía).

⁴⁶ NAVARRO PUERTO, M., «Nosotras sabemos, nosotras podemos: Sabiduría y creación en la experiencia de las mujeres», en *Concilium* 288 (Noviembre 2002).

dad histórica dinámica, y sobre las posibilidades que esta realidad tiene de auténtica justicia, de igualdad político-eclesial y de liberación para la comunidad humana mundial y el medio ambiente. (...) Como el espacio cognitivo crítico de la fe vivida desde nuestros compromisos por mayor justicia y desde nuestras luchas por transformar las realidades de injusticia que causan tanto sufrimiento personal y colectivo alrededor del mundo». Para las mujeres, subraya Maria Pilar Aquino, «la teología sigue siendo un campo central de lucha por nuestro acceso al espacio de la construcción intelectual crítica y por nuestro reconocimiento como sujet@s creador@s de conocimiento. Tal construcción y conocimiento están orientados hacia la creación de nuevos paradigmas de convivencia social que sostengan la dignidad humana y la integridad de la creación»⁴⁷.

3.7. *Una teología incómoda*

Las teologías feministas son tan criticadas como desconocidas. Suscitan incomodidad, y esto tiene que ver con cuatro de sus características principales que son consustanciales a la perspectiva de género: primero, su lugar teológico –la experiencia de las mujeres–; segundo, su carácter interrogativo y cuestionador; tercero, es una teología que aplica sistemáticamente la hermenéutica de la sospecha; y cuarto, está orientada a la transformación del orden social.

La teología feminista surge de la experiencia de alienación que sufren las mujeres, de su conciencia de la disparidad existente entre las interpretaciones tradicionales sobre su identidad y su función y su propia experiencia de sí mismas y de sus vidas. Como dice D. Sölle, surge «por las heridas experimentadas». Es una reacción frente a la ceguera de la teología y la piedad de las Iglesias ante el sufrimiento real de las mujeres y la insensible abstracción de su discurso: «Nace de la destrucción que se ha causado a la vida de las mujeres, sea esta económica, política, social, física, intelectual o psíquica. Esta teología hace bien patentes las mutilaciones. Surge entre mujeres que se dan cuenta de su situación y que dan pasos en común para modificarla, haciendo visibles las causas que han provocado tal situación, rompiendo con los convencionalismos y las formas de la teología dominante y de sus avenencias con el poder»⁴⁸.

⁴⁷ MARIA PILAR AQUINO, «La teología feminista: horizontes de esperanza», en TAMAYO, J.J. – BOSCH, J. (eds.), *Panorama...*, o.c., p. 97.

⁴⁸ SÖLLE, D., *Reflexiones sobre Dios*, Herder, Barcelona, 1996, pp. 45-46.

Para la teología feminista el reto no consiste sólo en recuperar las voces de las mujeres para compensar su «ausencia» secular y su patente invisibilidad. El verdadero desafío es atreverse a preguntar el por qué de esa ausencia, a quién ha beneficiado, a quién interesa. Preguntas incómodas que siguen suscitando rechazo tanto a muchos hombres como a muchas mujeres que prefieren no saber. Como ha señalado Letty Russell, la teología feminista es más una teología de la *quaestio* que una teología de la *lectio*: «En lugar de aceptar cierto texto (*lectio*) emanado de los `padres`, se deben suscitar cuestiones (*quaestio*) serias para tratar de discernir qué significa verdaderamente ser hij@s de Dios» a la luz del Evangelio⁴⁹. De un Evangelio que es descubierto y vivido por las mujeres como una llamada de Dios-Sofía a ir más allá de la jerarquización y la estratificación de género, de unas relaciones de dominación patriarcal entre hombres y mujeres⁵⁰.

La teología feminista es, finalmente, una *hermeneútica de la sospecha*, una *hermeneútica evaluativa* y una *hermeneútica creativa*⁵¹. Como *hermeneútica de la sospecha* trae a la luz el hecho de que incluso los textos del Nuevo Testamento deben ser trascendidos críticamente de sus moldes patriarcales a fin de rescatar la visión de las mujeres como sujetos históricos y teológicos.

Como *hermeneútica evaluativa* siempre tiene en cuenta –como criterio de verdad– el efecto de una determinada interpretación bíblica y teológica sobre la vida de las mujeres y sobre la promoción de su plena humanidad. Cualquier cosa que la niegue, la disminuya o la distorsione es considerada inaceptable e inmoral, indigna del Dios de Jesús, y por lo tanto falsa.

Como *hermeneútica creativa-transformativa* la teología feminista rememora el mensaje originario del Evangelio y se reapropia de la tradición cristiana actualizándola a la luz de la experiencia de las mujeres. Trata de subsanar los olvidos y los silencios de nuestra tradición en torno a las contribuciones y el liderazgo espiritual de las mujeres y de promoverlos en la actualidad. La teología feminista se arriesga al sueño y a la profecía, invita a una conversión de la mirada que nos

⁴⁹ L. RUSSELL, *Teología feminista*, o.c., p. 44. Citado en ROSINO GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, o.c., p. 450.

⁵⁰ Para el término Dios-Sofía como un modo de referirse a Dios plenamente enraizado en la tradición y al mismo tiempo liberador para las mujeres cf. JOHNSON, ELISABETH, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, Herder, Barcelona, 2002.

⁵¹ Para un desarrollo más amplio y sistemático de la *hermeneútica feminista* cf. SCHÜSSLER FIORENZA, E., *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Sal Terrae, Santander, 2004.

permita barruntar la profundidad de la realidad, su hondura, su dimensión espiritual, los signos de cambio incipiente y posible en medio de las luchas de las mujeres para superar cualquier forma de opresión y transformar el orden social.

4. Conclusión

A la luz de todo lo expuesto, ¿pueden las teologías del siglo XXI ignorar las cuestiones planteadas por los estudios de género? Si lo hacemos la teología perderá tanta credibilidad como lo hizo en el siglo XVI aferrándose al geocentrismo, a la cosmovisión aristotélica. De nada sirvió silenciar a Galileo y obligarle a retractarse para salvarse de la hoguera. La historia de la ciencia terminó dándole la razón. Los estudios de género suponen un giro copernicano en las ciencias. Si ustedes recuerdan, uno de los principales problemas de los teólogos de la época de Galileo para aceptar sus teorías astronómicas –a pesar de que podía demostrarlas empíricamente– es que, si eran ciertas, el hombre-varón dejaría de ser el centro del universo y perdería su «primacía», establecida por voluntad divina en la Biblia y en la tradición de la Iglesia.

Hay tantos paralelismos entre aquellos y estos tiempos... Como en el siglo XVI sucedió con los varones occidentales, desde mediados del siglo XX las mujeres, como grupo humano excluido de la producción del conocimiento y de la creación artística y política, hemos comenzado nuestro Renacimiento. Nada puede permanecer igual. El cambio de paradigma no ha hecho más que comenzar y es irreversible

En este nuevo contexto de emergencia de las mujeres –en que estas comienzan a dejar de estar sujetas para convertirse en personas que aspiran a ser libres y autónomas– el discurso teológico y eclesiástico necesita ir más allá, superar el esencialismo y la exaltación simbólica para acercarse a las relaciones reales entre hombres y mujeres y a las mujeres de carne y hueso. No puede ser neutral. En cuestiones como el racismo, el sexismo o la exclusión económica la neutralidad siempre es aparente. Es ya una toma de posición ideológica. Si la teología quiere acercarse a las mujeres reales y contribuir a su emancipación y a su plena realización como seres humanos y como hijas de Dios y herederas de pleno derecho, necesita con urgencia incorporar el concepto de género e incorporar *efectivamente* a las mujeres a la reflexión teológica, y superar el discurso de Arquetipo de la Mujer Eterna. Una mujer caracterizada por su «esencia oblativa» y cuyas virtudes son en el fondo un desafío para todos los cristianos y no sólo para las mujeres.

El discurso teológico debe reconocer que lo que el pensamiento occidental considera «femenino» es en gran medida una construcción histórica y cultural interesada –a la que las teologías cristianas también han contribuido–, que ha sido elaborado para complementar otra realidad histórica, cultural y simbólicamente construida: la masculinidad. Frente a una concepción «naturalista» de la mujer que ha conducido a una interpretación esencialista ahistórica y acrítica de la identidad femenina y la asignación a la mujer de un papel social subalterno, la categoría de género resalta la construcción cultural de la condición femenina, e incide en su carácter histórico, plural y moldeable, devolviendo a las mujeres al ámbito de la libertad. Estableciendo que cuando hablamos de seres humanos desde los conocimientos científicos actuales no podemos aceptar que la biología determine el destino.

También es necesario reconocer que los términos masculino y femenino, tal y como son empleados en la Biblia, contienen elementos condicionados por la cultura en la que los textos fueron redactados y que no siempre son positivos y que no pueden absolutizarse, interpretarse literalmente y convertirse en normativos, deben ser sometidos a una hermenéutica crítica y evaluativa. La Biblia no es inocua, y debe ser leída con sumo cuidado y no en contra de las mujeres. Algo que, tristemente, ha ocurrido durante siglos.

El terreno de los arquetipos es muy resbaladizo, fácilmente se convierte en una sublimación de lo *femenino* que oculta el rostro singular de cada mujer, su existencia cotidiana, sus experiencias, sus contribuciones, sus heridas y las causas y las consecuencias de su discriminación. Y esto nos lleva a plantearnos una pregunta, si cabe, todavía más acuciante: ¿podemos seguir haciendo teología cristiana de espaldas a las mujeres reales? Estoy convencida de que una teología que se construya de espaldas a las mujeres de carne y hueso y a sus preguntas difícilmente merecería el calificativo de cristiana. En la respuesta que demos a esta pregunta nos jugamos el futuro de la teología y el futuro de las mujeres que, querámoslo o no, en nuestra cultura occidental están profundamente entrelazados.

II

TEOLOGÍA Y FEMINISMO: APORTES

ROSA CURSACH SALAS

1. Introducción

En primer lugar, debemos tener en cuenta que no es pertinente hoy hablar de Teología Feminista: es ya común en contextos teológicos, encuentros, publicaciones etc., referirse a las Teologías Feministas en plural, de la misma forma que cabe hablar de feminismos. A partir de los años 80, en el ámbito de la Teología Feminista, se dan una serie de críticas o advertencias, que provienen en primer lugar de las teólogas afroamericanas, por el hecho de que la Teología Feminista tiene en cuenta únicamente la experiencia de las mujeres blancas, de clase media y formadas, y pasa por alto la pluralidad y diversidad de las mujeres. En estos ámbitos, algunas de las teólogas prefieren llamar a la teología que ellas realizan, «mujerista» o «womanista», para así distanciarse de la Teología Feminista euroamericana. Asimismo, en el ámbito de las Teologías Feministas, se empieza a tomar conciencia de la importancia de tomar en consideración los contextos culturales, sociales, étnicos, sexuales, etc., de las mujeres, por lo que no es pertinente hablar de experiencia de la mujer, sino que debemos hablar de experiencias de las mujeres, y que de la misma forma cabe hablar de Teologías Feministas.

Habiendo dejado esto claro, en el contexto de esta exposición es imposible abarcar las aportaciones que realizan las diferentes teologías feministas, por lo que los aportes que yo voy a destacar habrán pasado el filtro de mi condición de blanca, europea, isleña, feminista, laica, formada en Teología y filosofía,...

En un primer momento pretendo exponer una categoría que considero clave para la teología feminista, se trata de la categoría de la experiencia de las mujeres, a la que pretendo analizar, por una parte en el contexto del patriarcado y por otra en el ámbito de las luchas de las mujeres por su liberación.

En un segundo momento, voy a reflexionar sobre algunos temas teológicos y las aportaciones que ha hecho la Teología Feminista, se trata de las reflexiones

entorno al concepto de Dios, las aportaciones a la Hermenéutica Bíblica, a la Ética y a la Eclesiología. Soy consciente, de todas formas, que no iremos más allá de la superficie de estos temas, y además, dejo muchos otros aspectos de las Teologías Feministas sin abordar.

Y en tercer y último lugar, intentaré mostrar cómo han sido recibidos estos aportes de la Teología Feminista por parte de las mujeres, por parte del feminismo Laico, por parte de la Institución Eclesial y por parte de la Teología Académica.

Quiero también, en esta introducción, hacer una referencia a los grupos, los colectivos y los movimientos de mujeres cristianas que están en el trasfondo de esta reflexión: se trata de los grupos de Mujeres y Teología, El Col·lectiu de dones en l'Església de Catalunya, Creients i feministes de Mallorca, Dones Creients de Valencia, Arnasatu del País Vasco, la ATE (Asociación de Teólogas Españolas) y la recientemente creada Escuela Feminista de Teología de Andalucía, en Sevilla. Son todos esos grupos de mujeres de forma colectiva, y de forma individual las que pertenecen a ellos quienes con sus reflexiones, sus reivindicaciones y sus libros son los mayores aportes de la teología feminista en el contexto del Estado español y quiero mencionarlas al principio porque se encuentran en la base de esta reflexión.

2. Categorías clave en la Teología Feminista

2.1. Las experiencias de las mujeres en el contexto del Patriarcado

Una categoría central en la teología feminista es la experiencia de las mujeres, entendida ésta como vivencia de las mujeres en un determinado contexto que les da sentido, pues toda vivencia se da en una determinada cultura entendida esta como un conjunto articulado de concepciones del mundo y de la vida. Toda cultura está marcada por una producción de significados, creencias, valores, etc. sobre las mujeres y los varones que se encuentran en ella, y sobre los niños y niñas, los ancianos y ancianas, así como también sobre la tierra, los dioses o Dios, sobre las plantas, los animales, etc.⁵².

Nuestras experiencias se configuran, pues, en estos contextos, aprendemos a entendernos a nosotras mismas, a comprender aquello que vivenciamos, a tener

⁵² IVONE GEBARA, «Teología de la liberación y género: ensayo crítico feminista», en *Religión y género*, Ed. SYLVIA MARCOS, Ed. Trotta, Madrid, 2004, pp. 107-135.

deseos, a saber lo que está bien y lo que está mal. Aprendemos a descifrar lo que se espera de nosotras, aprendemos a valorar nuestras instituciones, aprendemos lo que es o quién es Dios, en determinados contextos culturales.

Una de las principales contribuciones del feminismo que se inició en los años 60 ha sido la categoría de patriarcado, como categoría central de análisis que nos permite ver cómo en todas las culturas se da la subordinación de un sexo respecto del otro. Y que a partir de esta subordinación de la mujer respecto del varón, se construyen sistemas de creencias, valores, mitos, símbolos, encaminados a legitimar y dar «razón» de esta subordinación.

En el ámbito del patriarcado, las mujeres somos socializadas y nos comprendemos a nosotras mismas como «Seres-para-los-otros»⁵³, somos aquellas que tienen que dar vida y cuidados a los otros. Somos valoradas y nos valoramos en la medida que procuramos bienestar, aún a costa de nuestro malestar. Somos reproductoras de los sentidos que «los padres» producen. Somos objetos de deseo, somos madres solícitas, esposas, amantes, sirvientas, somos naturaleza.

En el ámbito del patriarcado las mujeres no somos sujetos, no producimos cultura, no producimos sentidos.

En parte esta es nuestra experiencia, pero al mismo tiempo hay que reconocer que las mujeres no hemos aceptado esta situación de forma pasiva, tal vez hayamos contribuido y mantenido el patriarcado, pero al mismo tiempo siempre ha habido mujeres que han denunciado estas situaciones y más recientemente movimientos de mujeres que han luchado por erradicarlas.

2.2. Las experiencias de las mujeres de lucha por la liberación

Nuestras experiencias no se configuran pues únicamente en la asunción de valores patriarcales sino que nuestras experiencias se conforman también en nuestras luchas por nuestra liberación, en las luchas por nuestro bienestar. Y son estas luchas de las mujeres por el propio bienestar y el de todos que son categoría central de la Teología Feminista.

Serán pues centrales para la Teología Feminista, las experiencias de las mujeres que nos permiten dejar de ser «seres-para-los-otros» para ir deviniendo seres-para-nosotras.

⁵³ MARCELA LAGARDE, *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*, Ed. Horas y Horas, Madrid, 2000.

Como dirá Marcela Lagarde: «*la ignorancia de género impide la libertad de las mujeres*»⁵⁴, la ignorancia de los mecanismos patriarcales que nos socializan para estar al servicio y reproducir los valores y sentidos que nos mantienen subordinadas a los varones, no nos permitirán la libertad y el bienestar. Es así que una de las principales tareas de las feministas será la de desenmascarar los mecanismos sociales, religiosos, culturales que nos mantienen subordinadas y nos impiden participar en condiciones de igualdad en los diferentes espacios sociales. De esta forma dejaremos de ser no únicamente seres-para-los-otros, sino, además, seres-configurados-por-otros y caminaremos hacia el ser-para-nosotras.

Es sobre la base de las experiencias que nos posibilitan este ir deviniendo seres-para-nosotras, sobre la que se sostiene la Teología Feminista, al mismo tiempo que la Teología Feminista debe contribuir a generar experiencias feministas de lucha por la libertad y el bienestar de las mujeres. De esta forma entenderemos que la Teología Feminista va de la mano de los movimientos de mujeres que luchan por su plena igualdad. El acento, la Teología Feminista, lo pone en el hecho de que se trata de participar desde el ámbito teológico en los movimientos feministas que reclaman la igualdad de las mujeres en cuanto sujetos.

En su libro *Los caminos de la Sabiduría*⁵⁵ Elisabeth Schussler Fiorenza enumera un glosario de estas experiencias, como contexto, del pasado, del presente y del futuro, que es punto de partida de la Teología Feminista. Estas son pues las experiencias que están en la base de las Teologías Feministas, al tiempo que son las experiencias que la teología feminista se compromete a generar:

- «– *La lucha de las mujere*s por acceder a los poderes de toma democrática de decisiones.*
- *La lucha de las mujere*s por la abolición de la esclavitud.*
- *La lucha de las mujere*s por la libertad religiosa.*
- *La lucha de las mujere*s por el sufragio.*
- *La lucha de las mujere*s por la educación.*
- *La lucha de las mujere*s por los derechos de l@s trabajadores.*
- *La lucha de las mujere*s por los derechos humanos en cuanto derechos de las mujere*s.*
- *La lucha de las mujere*s por el acceso al mundo profesional.*

⁵⁴ MARCELA LAGARDE, *Género y Feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Ed. Horas y Horas, Madrid, 1996, p.215.

⁵⁵ E. SCHUSSLER FIORENZA, *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Ed. Sal Terrae, Santander. 2004.

- *La lucha de las mujere*s contra el colonialismo y por la independencia nacional.*
- *La lucha de las mujere*s en contra de la violencia sexual.*
- *La lucha de las mujere*s por el derecho a la libre reproducción.*
- *La lucha de las mujere*s por los derechos de las lesbianas, los gays, los bisexuales y los transexuales.*
- *La lucha de las mujere*s contra el capitalismo globalizado.*
- *La lucha de las mujere*s por la conservación del patrimonio cultural y por la expresión artística.*
- *La lucha de las mujere*s por el divorcio y por el derecho a conservar su apellido de nacimiento. (Esto en el mundo anglosajón donde, como sabéis, las mujeres pierden su apellido y adoptan el del marido al casarse).*
- *La lucha de las mujere*s por los derechos de herencia y propiedad.*
- *Los movimientos de base de mujere*s en demanda de alimento, vivienda y recursos vitales.*
- *La lucha de las mujere*s por la conservación del medio ambiente y contra la crisis ecológica.*
- *La lucha de las mujere*s contra la discriminación por edad, salud o incapacidad de cualquier tipo.*
- *La lucha de las mujere*s contra los cánones de belleza impuestos»⁵⁶.*

Estas y otras luchas, a las que nosotras podríamos añadir: «la lucha de las mujeres por compartir las responsabilidades familiares con sus compañeros», «la lucha de las mujeres por romper el techo de cristal que encontramos en el acceso a puestos de responsabilidad profesional», «la lucha de las mujeres para ser visibilizadas en la sociedad y en las religiones», «La lucha de las mujeres para poder manifestar su autoridad teológica y espiritual en las instituciones religiosas» etc., conforman las experiencias de las mujeres que sostienen y generan la Teología Feminista al mismo tiempo que ésta debe concienciar a las mujeres para que puedan comprometerse de diferentes maneras en estas luchas ya que: «*La teología no es una empresa dogmática confesional sino que es la investigación sobre el hecho religioso desde el compromiso con un grupo de personas*»⁵⁷.

Tomar conciencia significa comprender que «mujer» es una categoría socialmente construida para la dominación. Reconstruir esta categoría, mostrar lo que se esconde y la deshumanización que generan los discursos dominantes patriar-

⁵⁶ Ibid, p. 113.

⁵⁷ Ibid. p. 117.

cales sobre las mujeres es y será una contribución que no podrá eludir la Teología Feminista, ya que las religiones han generado o contribuido, en el mejor de los casos, a esta dominación, junto con otras disciplinas e instituciones. Deconstruir la categoría mujer, significará mostrar que no hay una «esencia de mujer» y que su naturaleza no estriba en una maternidad desinteresada, ni en un bien para complementar al varón. Despertar la conciencia feminista significará, insistir «en la plena humanidad de las mujere*s, así como en su libertad para autodefinir-se, para respetarse, valorarse y afirmarse a sí mismas»⁵⁸.

3. Una nueva mirada a...

A partir de estas experiencias de lucha de las mujeres y del compromiso por elaborar una teología comprometida con esas luchas, las Teologías Feministas reflexionan, deconstruyen y reconstruyen los diferentes temas que forman parte de las disciplinas teológicas. Aquí no podemos entrar en todos estos temas por lo que he escogido los que a mi modo de ver forman parte de las contribuciones más importantes de las teologías feministas. Por eso echaremos una mirada: a Di@s, a la Hermenéutica Bíblica, a la Ética y a la eclesiología.

3.1. La cuestión de Di@s⁵⁹ en las teologías feministas

Entre las contribuciones de las teologías feministas, tienen un papel destacado sus aportaciones en la cuestión de Di@s.

Para las Teologías Feministas la cuestión fundamental no es la existencia de Di@s, sino que se preguntan por lo que lleva a las personas a creer en Di@s y en qué Di@s creen, qué imagen se hacen de Di@s y en qué se parecen ellas a Di@s.

Cabe decir que las aportaciones de las Teologías Feministas en el tema de Di@s son estructurales, pues no se paran en lo que para algunos podría ser una simple cuestión de moda, el incluir al lado de la metáfora masculina de Di@s pa-

⁵⁸ Ibid, p. 129.

⁵⁹ Escribo interesadamente Di@s, porque muchas veces en textos en español se pone @ cuando se quiere hacer inclusivo el término masculino y femenino. Creo además que es pertinente que sea así en el caso de nombrar a Di@s pues nos invita a desmasculinizar el concepto y nos invita a la reimaginación, tarea que por otra parte es frecuente en las teologías feministas, al mismo tiempo que nos aleja de la posible herejía de creernos en su posesión así, al manejar una terminología que no es ni masculina ni femenina, ésta es más abierta y menos manipulante.

dre, la de Di@s madre, inclusión que por otra parte no es trivial y que sigue siendo en muchos ámbitos, todavía hoy chocante⁶⁰.

Al decir que se han aportado cambios estructurales, a partir del mismo lenguaje sobre Di@s, basta recordar la ya conocida la frase de Mary Daily que decía: si Di@s es masculino entonces los hombres devienen Di@s. Al hablar de Di@s y al intentar comprender a qué nos referimos, estamos hablando pues, de nosotr@s mism@s, de nuestras relaciones y de nuestras instituciones y sus estructuras, además de nuestra misma forma de conocer y de relacionarnos con el mundo.

Elisabeth Johnson⁶¹, nos recuerda cómo el teísmo clásico se ha centrado en el hecho de que existe un solo Di@s, que este es uno, se lo concibe como Ser Supremo que creó el mundo y lo gobierna pero que no mantiene ninguna relación con éste; esta concepción subraya al máximo la trascendencia divina, Di@s de esta forma es una especie de esencia platónica que se sitúa al lado del Bien y la Verdad en el mundo de las Ideas. Aparece como lo previo, como lo ya dado. Este modelo de Di@s ha sido descrito a partir del modelo de un monarca terreno absoluto, y esta ha sido la imagen de Di@s que se ha generalizado. El ocaso del teísmo, dirá E. A. Johnson, vino de la mano del ateísmo moderno que lo tachó de una proyección alienante para el ser humano, como opio del pueblo.

Las Teologías Feministas, lejos de hacerse la pregunta sobre la existencia del Dios teísta, lo que hacen es buscar un lenguaje nuevo, fresco, nuevas metáforas para hablar de Di@s que nos sirvan para poder hablar hoy de la relación Di@s-mundo⁶².

Constatamos que no forma parte de nuestro imaginario hoy, el Di@s del teísmo clásico, y menos aún nos sirve el lenguaje filosófico que dio sus frutos en la Edad Media, pues han caído ya los grandes sistema filosóficos. Para hacer teología hoy, debemos acudir a un lenguaje concreto, poético, metafórico. El teólogo, dice Sallie McFaguee, «*se sitúa en un lugar anómalo, que participa tanto de la poesía como de la filosofía*»⁶³, y las teólogas feministas, además, acuden a este lugar anó-

⁶⁰ En una conversación con Chicos y Chicas de unos 14 años, hablábamos de Dios, y al comentarles que debemos evitar cosificar-l@, pero que al mismo tiempo no tenemos otras palabras que el lenguaje humanos, les hablé de la metáfora de padre que ha sido la más utilizada, pero que en ella no puede quedar acotado lo que queremos decir cuando decimos Dios, sino que de la misma forma podemos utilizar la metáfora madre, no pararon de preguntar sobre la cuestión, por lo chocante que les había parecido.

⁶¹ ELISABETH JOHNSON, *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista* Ed. Herder, Barcelona 2002, pp. 34-38.

⁶² SALLIE MCFAGUEE, *Modelos de Dios: Teología para una era ecológica y nuclear*, ed. Sal Terrae, Cantabria, 1994, pp. 67-68.

⁶³ *Ibid*, p. 68.

malo desde su condición de «extranjeras residentes», pues se meten en un mundo que no ha sido el suyo, un mundo que les había sido vedado, pero que quieren hacer de él su morada.

Entre las metáforas que han aportado las Teologías Feministas para referirse a Di@s, cabe destacar la, ya mencionada, de Di@s padre/madre. Esta metáfora, que hoy es utilizada con cierta normalidad, sirvió a las teólogas feministas para criticar las imágenes patriarcales y masculinizantes de Di@s, pero pronto vieron que no bastaba añadir el correlato femenino a la metáfora tradicional masculina de nombrar a Di@s como padre, pues esta imagen, lejos de ser emancipadora, podía seguir esencializando la realidad de las mujeres presentando a Di@s con rasgos nutricionales, de cuidado, etc. Por lo que no parecía que fuera acertado atribuir únicamente cualidades femeninas maternas a Di@s al lado de las masculinas.

Así, las teólogas feministas han seguido aportando imágenes de Di@s que además de ser inclusivas, no estereotipan a las mujeres. De esta forma, a partir de los textos bíblicos, han rescatado imágenes femeninas poderosas, que remiten al Di@s vivo presente y activo en el mundo, entre ellas cabe destacar la imagen de Di@s Sophia, Shekinah o Ruah.

Además estas imágenes permiten al mismo tiempo recuperar el discurso sobre el misterio de Di@s, pues como dice Trinidad León, «*Dios Trinidad es una Presencia que se acerca a la entera creación y a la historia concreta dejándola llena de su Presencia (Shekinah), de su Sabiduría (Hokmah) y de su Espíritu (Ruah)*»⁶⁴

Desde ahí, desde el haber rescatado la imagen de Di@s: Presencia, Sabiduría y Espíritu, nos acercaremos a las cuestiones de la cristología y la pneumatología tal y como las reflexiona la Teología Feminista.

*Cristología: Jesús-Sofía*⁶⁵

Al ser Jesucristo centro de la fe y de la tradición cristiana, la cristología ha sido uno de los temas polémicos para las teólogas feministas. El punto de partida controvertido ha sido la cuestión de la encarnación, la cuestión de Di@s hecho humanidad en Jesús y la pregunta clave ha sido cómo es posible que un Salvador masculino lleve la salvación a las mujeres.

⁶⁴ TRINIDAD LEÓN, *Misterio en 10 palabras clave en teología feminista*, Dir. MERCEDES NAVARRO Y PILAR DE MIGUEL, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2004, p. 395.

⁶⁵ Ver PILAR DE MIGUEL, *Cristo en 10 mujeres escriben teología*, Dir. MERCEDES NAVARRO, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993, pp. 63-104 y también ELISABETH SCHUSSLER FIORENZA, *Cristología Feminista Crítica*, Ed. Trotta, Madrid, 2000.

Las cristologías feministas han aportado a partir de esta cuestión una gran riqueza de símbolos que han permitido ampliar las visiones tradicionales de Jesucristo.

Una de las aportaciones más ricas ha sido la de Jesucristo como personificación de la Divina Sabiduría. Esta imagen permite superar la cristología tradicional que había mantenido la cuestión de la masculinidad de Jesús como una necesidad ontológica.

Es desde la tradición sapiencial Judía que se recupera la imagen de Jesús como Divina Sabiduría. Elisabeth Schussler Fiorenza rastrea en el cristianismo primitivo otras formas de nombrar a Jesús. Nos muestra cómo una lectura superficial de los primeros textos cristianos no nos permiten percibir la figura de la Divina Sabiduría, pero que siguiendo la línea de la fuente Q, podemos descubrir cómo las primitivas tradiciones cristianas comprendieron a Jesús como profeta de la Sabiduría, identificado así con la Divina Sabiduría.

De esta forma las personas entorno a Q entienden a Jesús como profeta de la Sabiduría, que pertenece a la tradición de los profetas que buscan reunir a los hijos de Israel en torno a la mesa de la Sabiduría, la lamentación que encontramos en Lc 13, 34 «¡Jerusalén, Jerusalén, la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados! Cuantas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina su nidada bajo las alas, y no habéis querido» que conecta a Jesús con la propia tradición profética-sapiencial, nos permite comprender a Jesús como la misma Sabiduría que se lamenta por no poder reunir a los hijos bajo sus alas.

Encontramos así en los evangelios unos pocos trazos de la tradición sapiencial que nos permiten ver a Jesús como profeta de la Sabiduría; al mismo tiempo, comprender a Jesús en la tradición sapiencial judía nos permite, por una parte, reivindicar la figura de Jesús y hacerlo como judío, superando así una visión de Jesús enfrentado al Judaísmo y, por otra, situarnos en una comprensión más inclusiva de hombres y mujeres. Pues desde la tradición sapiencial más inclusiva y democrática, nos lleva a una comprensión de Jesús menos patriarcal y a ampliar por ello los títulos cristológicos.

*La recuperación del Espíritu-Ruah*⁶⁶

La presencia ausencia de Di@s que percibimos en nuestra experiencia es lo que el cristianismo ha llamado Espíritu, al que Elisabeth Johnson nombra

⁶⁶ Ver ELISABETH A. JOHNSON, o.c., pp. 169-200.

como «*Este movimiento del Dios vivo que puede ser detectado en y a través del mundo*»⁶⁷.

Elisabeth Johnson constata que el Espíritu ha sido el olvidado de la tradición religiosa occidental y que esta forma más cercana de Di@s ha sido también sustituida en el catolicismo occidental por María. El Espíritu podría así considerarse, dice Johnson, como la cenicienta ya que ha sido marginado en parte, por haber sido modelado a partir de la figura de las mujeres, por eso no es extraño que las teologías feministas pretendan recuperar esta forma de presencia divina e intenten hablar así del Espíritu más allá del dualismo occidental.

La Teología Feminista nos recuerda de la Ruah, del Espíritu, su función creadora y vivificante, pues «*La Ruah es la fuerza evolutiva que lleva toda la realidad hacia su plenitud*»⁶⁸.

El recuperar la Ruah Divina, el Espíritu de Di@s, nos permite superar un tipo de monoteísmo que concibe a Di@s como monarca absoluto, lejano e inmutable y nos muestra y acerca a la relación de Di@s con el mundo y con todo ser viviente.

La Ruah es, pues, la Divinidad que mora entre nosotros y nosotras y que empapa la totalidad de lo que existe de manera activa. Se trata de Di@s presente en la creación e interesado en que florezca la vida.

E. Johnson procura además que la figura de la Ruah, como figura femenina, no quede atrapada en los estereotipos femeninos del patriarcado, y citando a Basileo de Cesarea, Johnson entiende el Espíritu como «*inteligente, ilimitado en su poder, de una grandeza sin límites, generoso en su bondad, al que el tiempo no puede medir*»⁶⁹.

La Ruah divina nos refuerza nuestra inteligencia, nuestro poder, nuestra bondad y nuestra grandeza. Nos permite parecernos más a Di@s.

3.2. *Hermenéutica Bíblica*

Es difícil acotar las aportaciones de las teologías feministas a la cuestión de la interpretación bíblica, pues la verdad es que este es un ámbito en el que se han realizado grandes aportaciones. El punto de partida de la hermenéutica bíblica son las experiencias de las mujeres en sus luchas por su plena humanidad.

⁶⁷ ELISABETH A. JOHNSON, o.c, p. 169.

⁶⁸ TRINIDAD LEÓN, *Misterio en 10 Palabras clave en teología feminista*, DIR. MERCEDES NAVARRO Y PILAR DE MIGUEL, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2004, p. 404.

⁶⁹ CESAREO DE BASILEA citado por ELISABETH JOHNSON, en o.c., p. 198.

Las mujeres somos conscientes del uso de la Biblia que se ha hecho muchas veces para justificar la opresión, y al mismo tiempo como la misma Biblia ha inspirado a muchas mujeres en la lucha por su liberación. Es por esto que la Teología Feminista ha realizado y realiza grandes esfuerzos en configurar una interpretación bíblica con posibilidades emancipativas. Por ello debemos recordar cómo en los inicios del movimiento sufragista en Estados Unidos, las mujeres encontraron sus argumentos y su fuerza en su fe y en la Sagrada Escritura⁷⁰.

El objetivo principal de las hermenéuticas bíblicas feministas ha sido liberar la Biblia de su interpretación androcéntrica y para ello en un primer momento se intenta analizar los textos en los que aparecen las mujeres. De esta forma se analizan críticamente aquellos textos que han sido utilizados para someter a las mujeres: los capítulos 2 y 3 del Génesis, Efesios 5 o el Capítulo 14 de la primera carta a los Corintios «mediante el análisis crítico literario o la crítica retórica, se han puesto de manifiesto rasgos anteriormente descuidados o ignorados, dando lugar a una nueva lectura»⁷¹, aportando de esta manera mejores interpretaciones.

Por otra parte, las hermenéuticas Bíblicas feministas también han realizado un gran trabajo en recuperar tradiciones olvidadas, junto con la tarea de hacer visibles las mujeres bíblicas.

Ya más allá de la crítica a la interpretación patriarcal de la Biblia, las teólogas han hecho hincapié en la cuestión patriarcal de la misma Biblia. No se trata ya únicamente de ver el sesgo de género en su interpretación tradicional, sino de constatar que la Biblia en su conjunto es un producto de la cultura patriarcal y que en este sentido conviene revisar en qué sentido podemos asumirla como Sagrada Escritura.

Aquí es preciso destacar el trabajo de Elisabeth Schussler Fiorenza, ella, como hemos dicho anteriormente, entiende el trabajo del teólogo desde el compromiso con un grupo de personas. Es por esto que sus aportaciones tendrán como punto de partida el compromiso con la plena humanidad de las mujeres y «otras no personas». Se aleja de aquellas hermenéuticas feministas que buscan un mensaje o texto esencia y puro, no contaminado por el Patriarcado, a partir del cual leer la Biblia; o de aquellas que intentan reducir a un principio femenino las particularidades de los textos bíblicos.

⁷⁰ En este sentido basta recordar como entre las pioneras del movimiento sufragista esta ELISABETH CADY STANTON la misma que dirigió la Edición de *La Biblia de la mujer* en 1895.

⁷¹ CARMEN BERNABÉ, *Biblia en 10 mujeres escriben teología*. Dir. MERCEDES NAVARRO, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993, p. 15.

Ella se niega a reducir la riqueza de la Biblia y constata que las experiencias que puede suscitar la Biblia no serán siempre liberadoras, a veces pueden ser opresivas y no quiere esconderlo. Su propuesta es la de generar discursos críticos deliberativos para proclamar la autoridad teológica de las mujeres y así generar un proceso deliberativo de interpretación bíblica.

Sus propuesta hermenéutica está estructurada en varios pasos, como si de pasos de una danza se tratará. No podemos profundizar en cada uno de los pasos que ella propone, pero si queremos por lo menos nombrarlos todos y mencionar lo que consideramos más destacable de cada uno de ellos⁷².

Hermenéutica de la experiencia

Simplemente decir que se trata de tomar como fundamento para la interpretación de las experiencias de lucha de las mujeres para su propio bienestar y el de todos y todas.

Hermenéutica de la dominación y ubicación social

Nos alerta de cómo nuestro contexto social, cultural y religioso además de configurar nuestra experiencia, influye también en nuestra relación con el texto y en nuestras reacciones ante este.

Nos permite ser conscientes de que estamos ubicadas socialmente según nuestro género, clase, raza, etnia, etc. tal y como estos aspectos son interpretados en un sistema de dominación kyriarcal⁷³ y que nuestro acercamiento a la Biblia no puede pasar por alto esta complejidad.

Este paso hermenéutico reflexiona críticamente sobre estas ubicaciones y sobre su influencia tanto en el lector como en la formación de los mismos textos bíblicos.

⁷² ELISABETH SCHUSSLER FIORENZA, *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Ed. Sal Terrae, Santander, 2004, el original inglés es del año 2001, aquí en este libro expone 7 pasos de interpretación bíblica feminista, en libros anteriores los limitaba a 5, ha añadido algunos como hermenéutica de la experiencia, la hermenéutica de la ubicación social y de la acción transformadora y por otra parte ha unido algunos pasos que antes aparecían separados.

⁷³ Elisabeth Schussler Fiorenza suele utilizar el término Kyriarcal, del griego Kyrios (Señor) para mostrar como el sistema de dominación que esta a la base de nuestras relaciones y sociedades es un sistema de opresiones multiplicativas.

Hermenéutica de la sospecha

Esta hermenéutica pretende sustituir lo que llamaríamos una hermenéutica del respeto. Se nos ha enseñado acudir a la Biblia con respeto y obediencia. La hermenéutica de la sospecha permite acercarse a la Biblia con la cautela necesaria como para no permitirnos asumir textos opresivos hacia las mujeres, sino que debemos sospechar de ellos, por lo que ante textos de este tipo como Ef 5 (mujeres sed sumisas a los maridos,... el marido es la cabeza de la mujer) hay que indagar en sus pretensiones ideológicas.

Para ejercer este tipo de hermenéutica hay que haberse liberado de la educación masculina-mayoritaria religiosa recibida, que nos sitúa con reverencia ante la Biblia, sin ningún ejercicio crítico previo. La hermenéutica de la sospecha nos impele a revisar las interpretaciones de los textos bíblicos además de los mismos textos. Su pretensión no es la de recuperar lo que quieren decir realmente los textos sino que pretende acercarse sospechosamente a las construcciones de la realidad que fomentan la subordinación y la dominación tanto actuales como de antaño. Por lo tanto, la función de esta hermenéutica no será la de despatriarcalizar el texto, sino más bien la de desenmascarar las funciones ideológicas de los textos y de sus interpretaciones.

Hermenéutica de la evaluación crítica

Esta hermenéutica pretende evaluar la retórica de los textos, y también de los discursos contemporáneos, con la ayuda de una escala de valores feministas. Para realizar este tipo de hermenéutica habrá que abandonar el acercarse a la Biblia en busca de guía. Esta hermenéutica tiene como objetivo el ayudar a tomar conciencia de las formas culturales y religiosas que legitiman el patriarcado/kyriarcado y analizar los valores que se encuentran en los textos.

La hermenéutica de la evaluación crítica sostiene que los textos puede legitimar o naturalizar, por una parte, las estructuras de poder o también pueden, por otra, cuestionarlas. La hermenéutica de la evaluación crítica analiza en qué medida un texto refuerza las estructuras de opresión o propicia la emancipación. Por eso propone acercarse a la Biblia con una escala de valores, que debe ser elaborada a partir de las luchas emancipadoras que convergen en la *wo/men ekklesía*.

Por otra parte, la hermenéutica de la evaluación crítica debe tener en cuenta que los textos Bíblicos para las cristianas gozan de autoridad canónica, ésta

puede ser entendida de tal modo que suscite la obediencia al canon, o por otra parte puede ser comprendida desde el hecho que en el canon existe una pluralidad de textos con pluralidad de significados y valores.

Hermenéutica de la imaginación creativa

La Hermenéutica de la imaginación creativa invita a soñar situaciones que todavía no se han realizado, sueños de un mundo de bienestar y justicia. Por lo tanto se trata de realizar un ejercicio de libertad, parte del principio de que lo que no seamos capaces de soñar no se realizará.

Aquí me gustaría rescatar uno de estos ejercicios que aparece en el libro *Pero ella dijo*⁷⁴ en la que se reconstruye imaginativamente la historia de Herodías realizada por una estudiante de Teología. Se trata de una lectura a contracorriente, se trata de contar la historia de otra forma, contarla como se hubiera contado o realizado si el mundo no hubiera sido patriarcal y sí un mundo justo y de bienestar.

La narración reconstruye el texto de Marcos 6, 17-29, se pone en la piel de Herodías, en su contexto y reescribe la historia como si Herodías respondiera a lo que Marcos dice, a sus silencios, a sus prejuicios patriarcales. Utiliza los datos históricos con que contamos, más allá de lo que dice el texto bíblico, y pone en primer plano los errores históricos que aparecen en el texto marcano, reconstruye la historia de tal forma que saca a la luz la retórica, los intereses androcéntricos excluyentes de las mujeres del Evangelio de Marcos. Herodías, una vez reconstruida su historia imaginativamente, pasa de ser la malvada que pide la cabeza de un inocente y la manipuladora de su esposo Herodes, a ser la víctima de un mundo patriarcal que se sostiene mancillando la memoria de las mujeres.

No es que la verdadera historia de Herodías sea la presentada por esta alumna de Teología, pero tampoco la presentada por Marcos. Gracias a su reconstrucción, a su imaginación e investigación, nos alerta sobre nuestras lecturas «obedientes» de la Biblia.

Ir reconstruyendo historias, imaginando otras posibilidades, nos permite descubrir errores, intereses ocultos y ejercitarnos para reconocer nuestra autoridad teológica y espiritual.

⁷⁴ E. SCHUSSLER FIORENZA. *Pero ella dijo*, Ed. Trotta, Madrid, 1996, pp. 72-75.

Estos ejercicios de imaginación alientan la lucha de las mujeres y nos ayuda a tomar conciencia de que la verdad siempre es construida, que puede ser interpretada de diversas formas y que no se puede minimizar hacerlo de una u otra.

Hermenéutica de la re-membranza y la reconstrucción

Relacionada íntimamente con la retórica imaginativa, la reconstrucción, como hemos visto anteriormente, consistirá en recuperar el pasado olvidado de las mujeres. Este tipo de hermenéutica es consciente de sus intereses reconstructivos liberadores. Se sostiene sobre el hecho del silencio histórico de las mujeres. La reconstrucción necesita de una fase de búsqueda, de información, que nos permita reescribir la historia, sospechando de los silencios y lagunas y reescribiéndolos imaginativamente.

Para esta tarea reconstructiva Schüssler propone unos presupuestos hermenéuticos diferentes que nos permitan corregir las tendencias retóricas androcéntricas de nuestras fuentes históricas:

- Debemos presuponer que las mujeres han participado activamente en la historia.
- Los textos donde aparecen censuras hacia las mujeres deben ser leídos como prescripciones y no como ejemplos inocentes de la realidad. Al mismo tiempo debemos suponer que si se prohíbe una determinada actividad a las mujeres, es porque debían realizarla y ésta amenazaba de alguna manera el orden establecido.
- Los textos y la tradición deben ser contextualizados en sus entornos culturales, teniendo en cuenta, además del ethos dominante, los movimientos sociales alternativos.

Hermenéutica de la acción transformadora y el cambio

El objetivo último de todo este proceso hermenéutico es el cambio, la Transformación. La aspiración última es cambiar las relaciones sostenidas por estructuras de dominación, que se inspiraban en los textos bíblicos, por relaciones fundamentadas en un espacio de iguales.

Estas hermenéuticas deben permitir, la liberación de las mujeres y alentar sus luchas por construir la utopía del bienestar de todos y todas.

3.3. *Ética*

Una de las formas que tiene el patriarcado de someter a las mujeres es la de negarles su condición de sujetos morales, las éticas teológicas en este sentido han contribuido tradicionalmente a que las mujeres no nos erigiéramos en sujetos de responsabilidad moral. Como dice Beverly Wildung Harrison «*se nos ha enseñado a creer que las mujeres, por naturaleza, somos más pasivas y reactivas que los hombres*»⁷⁵. De esta forma se ha olvidado y velado la manera en que las mujeres son y han sido sujetos activos en todo lo que tiene que ver con la vida y en la búsqueda de la defensa de esta. Por contra las Teologías Feministas intentan desvelar a las mujeres como seres humanos activos, como sujetos morales autónomos.

En este apartado nos centraremos en tres aspectos de la contribución de las éticas cristianas feministas. Se trata de la cuestión de la autonomía, la cuestión de la violencia hacia las mujeres y la cuestión del cuerpo, conscientes por otra parte que dejamos de lado cuestiones sumamente importantes.

La autonomía de las mujeres

El erigirnos como sujetos autónomos y facilitar este proceso es y ha sido una de las preocupaciones de las éticas feministas, tanto teológicas como laicas. Las éticas feministas críticas desvelan cómo en la modernidad al aparecer la autonomía como bien moral, la tradición filosófico-política liberal ha dividido la sociedad en dos esferas delimitadas: el espacio público y el espacio privado, siendo el espacio público de los varones autónomos y quedando las mujeres confinadas al espacio privado, manteniendo así su dependencia del varón.

Como dice Lucía Ramón, «*Tradicionalmente las expectativas sociales sobre cómo deberían comportarse las mujeres se parecen más a lo que se esperaba de los niños que de los adultos y apenas se ha fomentado la autonomía femenina*»⁷⁶. Pero las éticas teológicas feministas invitan a las mujeres a elaborar nuevos criterios morales, entre los que destaca el criterio de la felicidad. Este criterio nos reta a las mujeres a procurarnos felicidad y bienestar y a no renunciar ni delegar en otros esta res-

⁷⁵ BEVERLY WILDUNG HARRISON, «La fuerza de la ira en la obra del amor: Ética cristiana para mujeres y otros extraños», en *Teología Feminista*, ANN LOADES, editora, Ed. Desclee de Brouwer, Bilbao, 1997, p. 296.

⁷⁶ LUCÍA RAMÓN, «Existencia cristiana en clave de mujer», en *La mujer en la teología actual*, Obra colectiva, Ed. Idatz, San Sebastián, 2002, p. 156.

ponsabilidad moral. Las éticas feministas nos proponen y nos facilitan el erigirnos en «seres para nosotras».

La violencia hacia las mujeres

La cuestión de la violencia hacia las mujeres reclama que la tradición cristiana realice una seria autocrítica, pues como dice Felisa Elizondo⁷⁷, la violencia hacia las mujeres muestra un «vacío ético». La tradición cristiana ha alabado en la mujer el que esta supiera soportar con dignidad su estatuto de inferioridad. La supremacía del varón sobre la mujer la ha justificado la tradición a partir de la debilidad moral de las mujeres. La tradición cristiana, de esta forma, elogiando la abnegación y el sufrimiento como «virtudes femeninas» ha potenciado el sojuzgamiento de las mujeres y la propia minusvaloración.

Así, las teologías feministas cristianas, ofrecen estrategias para elaborar una ética cristiana que sea crítica con la humillación y la violencia que padecen las mujeres. Una de las estrategias la encontramos en la superación de las imágenes patriarcales de Di@s, porque la violencia hacia las mujeres no sólo es injusta desde planteamientos éticos, sino también desde planteamientos religiosos⁷⁸.

Las éticas feministas cristianas son críticas con los valores que tradicionalmente el cristianismo ha potenciado, sobre todo en las mujeres. Las éticas cristianas feministas no pueden construirse, y de hecho no se construyen, sobre ideales de perfección, sobre virtudes como la humildad, sobre el espíritu de sacrificio, el cuidado de los otros y el olvido de sí, etc. Las éticas feministas cristianas⁷⁹ alientan a las mujeres a un comportamiento moral subversivo, un comportamiento que rescatan de la misma tradición bíblica, al mismo tiempo que invitan a toda la comunidad cristiana a indignarse ante la injusticia y el pecado que supone la violencia y también la estimulan a la conversión. Sólo renun-

⁷⁷ FELISA ELIZONDO, «Violencia contra las mujeres: Estrategias de resistencia y fuentes de curación a partir del cristianismo», en *Concilium* n° 252, Abril 1994, pp. 157-167.

⁷⁸ ESPERANZA BAUTISTA, «Ética, reciprocidad, responsabilidad y justicia», en *10 palabras clave sobre la violencia de género*, Dir. ESPERANZA BAUTISTA, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2004, p.225.

⁷⁹ MERCEDES NAVARRO PUERTO, «Pecado», en *10 mujeres escriben teología*, Dir. MERCEDES NAVARRO. Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993, pp. 259-298. Ver también LUCÍA RAMÓN CARBONELL, «Proceso», en *10 palabras clave en Teología Feminista*, Dir. MERCEDES NAVARRO Y PILAR DE MIGUEL, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, pp. 57-122.

ciendo por parte de quien ejerce el poder a la dominación y apostar por crear relaciones de igualdad en grupos, comunidades y en la misma institución eclesial, podrá la tradición cristiana reconciliarse con las mujeres. La tradición cristiana tiene que ser consciente de su complicidad en la violencia física, moral, espiritual, psicológica y política que han sufrido y sufren las mujeres, por el sólo hecho de serlo y por ello la llaman a la conversión.

Recuperar el cuerpo

La discriminación de las mujeres y la exclusión del ámbito de lo sagrado tiene sus raíces en poseer un cuerpo sexuado y diferente del varón. Las éticas feministas cristianas pretenden recuperar el cuerpo sexuado de las mujeres como un bien, por lo que son críticas con el sistema patriarcal por cosificar, manipular y maltratar el cuerpo de las mujeres.

El cuerpo de las mujeres ha sido y es todavía utilizado hoy como arma de guerra, como negocio, y ahí caben tanto los negocios sexuales como los estéticos.

Las teologías feministas en este sentido son críticas con las posturas dualistas que ensalzan la cultura y la mente mientras la naturaleza y el cuerpo son despreciadas. De ahí que las éticas feministas o ecofeministas cristianas propongan una visión holista que permita comprender la realidad como interconectada sin divisiones ni jerarquías, sino que comprenda el cuerpo, la afectividad, los sentidos, la emoción, el erotismo como necesariamente implicados en al acto de conocer, y de interpretar la realidad. Ivone Gebara dice: «Somos razón, y emoción, y sentimiento, y posición, y seducción. Somos esta extraordinaria mezcla capaz de acentuar hora a hora otro aspecto de nosotras/os mismas/os»⁸⁰. Es así que las éticas teológicas feministas nos introducen nuevas formas de conocer y de relacionarnos con la realidad en las que los cuerpos están presentes, superando la dicotomía mente y cuerpo propia de la tradición occidental.

3.4. *Eclesiología*

En los últimos años son frecuentes los trabajos y las investigaciones sobre los orígenes del cristianismo, desde diversos métodos de investigación. Estas inves-

⁸⁰ IVONE GEBARA, *Intuiciones ecofeministas*, ed. Trotta, Madrid, 2000, p. 87.

tigaciones van en busca de unos comienzos en los que las mujeres estuvieran presente y hasta en condiciones de igualdad. Los debates al respecto son muchos y variados pero no entraremos en ellos. Aquí nos acercaremos a la cuestión eclesiológica más bien desde una perspectiva política, por lo que comprendemos la iglesia como discipulado de iguales y con la convicción de que las mujeres somos iglesia, abordaremos la cuestión de la wo/men ekklesía.

E. Schussler Fiorenza es quien acuña esta expresión de wo/men ekklesía. De esta forma aparece en su obra *Cristología feminista Crítica*⁸¹. Ella misma en una nota a pie de página explica su ortografía poco ortodoxa. Además, en otras obras, como *Bread not stone*⁸² habla de «Iglesia de las mujeres» o «women church», con eso simplemente quiero señalar la evolución que ha sufrido en su obra esta imagen que ella nos ofrece como imagen de un discipulado de iguales. En su obra *Pero ella dijo*⁸³, Schussler dedica un capítulo extenso a esta concepción de iglesia cuyo punto de partida es la cuestión de la pertenencia de las mujeres en la iglesia y podríamos añadir también de algunos hombres.

Algunas, dice ella, consideran la iglesia patriarcal como su hogar, como el espacio que sirve de refugio en un mundo violento e inhóspito. En la iglesia nos encontramos con los hermanos que compartimos la fe, como un receso del mundo al que después volveremos para transformarlo. Muchas veces los y las creyentes no somos conscientes de que esta iglesia-hogar es a veces violenta con nosotros mismos o con nuestros hermanos y hermanas. Pilar de Miguel, en el encuentro de Mujeres y Teología de 2002 celebrado en Sevilla, lo expresaba mostrando las etapas por las que suele pasar una mujer con respecto a su pertenencia a la iglesia y decía «*hay un primer momento en el que la mujer acepta las enseñanzas de la Iglesia y sus prácticas, pues identifica a la iglesia con Dios. El sentimiento que predomina es la seguridad. Recibe de la Iglesia ideas claras*»⁸⁴.

Otras y otros han decidido abandonar la iglesia por considerarla una institución patriarcal, en la que no se da un verdadero discipulado, sino que se construye sobre relaciones asimétricas y jerárquicas. Ellas y algunos abandonan la

⁸¹ ELISABETH SCHUSSLER FIORENZA, *Cristología Feminista Crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. Ed. Trotta, Madrid, 2000.

⁸² ELISABETH SCHUSSLER FIORENZA, *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Ed. Bacon Press, Boston, 1984.

⁸³ ELISABETH SCHUSSLER FIORENZA, *Pero Ella Dijo. Prácticas feministas de Interpretación Bíblica*. Ed. Trotta, Madrid, 1996.

⁸⁴ PILAR DE MIGUEL, *Resurrección en cuerpo de mujer. Panorama teológico Hispanoespañol femenino feminista*, Sevilla, 2002.

iglesia con intención de crear comunidades más igualitarias, que no se rijan por jerarquías. Schussler considera que estas no son conscientes de su contribución a una iglesia y a una sociedad patriarcal. Huir es negar la posibilidad del disciplado de iguales en la tradición cristiana, es comprender la Iglesia como esencialmente patriarcal y no como fruto de una construcción histórica.

De esta forma podemos entender que la wo/men ekklesia no se presenta como un espacio alternativo al margen de la iglesia patriarcal, sino que la wo/men ekklesia es «la» alternativa a la iglesia patriarcal.

Al acuñar esta expresión, Schussler, como ya he mencionado, se refiere a su ortografía poco ortodoxa: por una parte separa con una barra wo/men: haciendo así el término femenino «women» inclusivo del masculino «man». De esta forma, nos dice, no debemos entender la wo/men ekklesia como un espacio de mujeres, sino como un espacio de varones y mujeres que luchan por el bienestar de todos y todas. Por otra parte, con el término ekklesia, tomado del griego, que significa asamblea de todos los ciudadanos y ciudadanas, entiende la ekklesia como un espacio plenamente democrático configurado por las siguientes notas: sufragio universal, igualdad de acceso, igualdad de respeto, igualdad de derechos, igualdad de bienestar... igualdad política, igualdad económica, igualdad social, igualdad religiosa, heterogeneidad, inclusividad, participación, autodeterminación, liderazgo alternante. El término ekklesia, liberado de confesionalidad, pretende ser un espacio radicalmente democrático, lo cual permite al mismo tiempo cuestionar la separación público/privado, religión verdadera/otras formas religiosas...

Al poner bajo una misma expresión wo/men ekklesia, desarrolla un término paradójico, en el que la contradicción muestra algo más que la suma de los términos. La wo/men ekklesia aparece como el espacio radicalmente democrático, en el que se dan las notas mencionadas y además podemos afirmar con certeza que si estamos las mujeres estamos todos. En este espacio igualitario en el que estamos todos y todas, se toman las decisiones siguiendo una retórica deliberativa: apelando a la fuerza de las argumentaciones para la toma de las decisiones. El fundamento de esta asamblea deliberativa no es una esencia femenina, sino que su fundamento se encuentra en las luchas histórico-políticas y religiosas contra los diversos sistemas de opresión.

La imagen de la wo/men ekklesia sería la imagen de la plenitud del disciplado de iguales.

La wo/men ekklesia trasciende credos religiosos, adscripciones políticas de uno u otro cuño, clases, etnias, etc., para convertirse en el espacio de los y las iguales. En la wo/men ekklesia la agenda se establece a partir de procesos deliberativos de todos los y las interesadas, teniendo únicamente como fin el bienestar común.

Según Elisabeth A. Castelli ⁸⁵ la imagen de la wo/men ekklesia supone un «ya pero todavía no», es decir, el pensamiento de Schussler Fiorenza y, sobre todo, la imagen de la «wo/men ekklesia», se vincula a la tradición del feminismo utópico del S. XIX. Castelli considera la utopía como una línea de fuerza que, más que proponer una alternativa cerrada y definitiva, promueve un cambio nunca concluido y es el foco siempre crítico del estatus quo. Así la wo/men ekklesia como utopía es aquella tierra de nadie. Es el espacio alternativo a las estructuras patriarcales, el espacio siempre en revisión de sí mismo, espacio de luchas político-religiosas para un mayor bienestar de todos y todas.

De esta forma la propuesta eclesiológica de la wo/men ekklesia será una alternativa radical a la estructura eclesial actual, se trata de una propuesta de discipulado de iguales, que va más allá, además de adscripciones confesionales. El peligro, que debemos evitar, está en creer que la posibilidad de vivir ya este tipo de comunidad en pequeños grupos no nos permita ver que en realidad las estructuras de poder entendidas como dominación masculina siguen vigentes y que todavía lo conseguido es muy poco.

3.5. *Espiritualidad*

Las espiritualidades que nos ofrecen las Teologías Feministas se alejan de la espiritualidad construida a partir de los valores de la abnegación, el sacrificio o el sufrir en silencio. Por el contrario, las Teologías Feministas ⁸⁶ nos invitan a mirarnos en mujeres bíblicas, que nos sirven de modelo de fortaleza e insumisión, mujeres como Séfora y Fuá comadronas hebreas que desobedecen al rey de Egipto, o como la viuda impertinente que no cesa de visitar al juez hasta que obtiene lo que buscaba. De la misma manera también alimentan nuestras espiritualidades feministas mujeres fuertes y resistentes de otras tradiciones, con las que construimos la danza de la sabiduría, para utilizar una expresión de Elisabeth Schussler Fiorenza.

Desde las diferentes formas que tenemos de ir construyendo espiritualidades feministas aquí hemos optado por mostrar cómo a través de maestras, de antepasadas reales o ficticias, podemos ir construyendo espiritualidades feministas liberadoras.

⁸⁵ ELISABETH A. CASTIELLI, *The Ekklesia of Women and/as Utopian Space* en *On the cutting edge, essays in honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Ed. Continuum, New York, 2000.

⁸⁶ LUCÍA RAMON, «Existencia Cristiana en clave de mujer», en *La mujer en la teología actual*. Ed. Idatz, Donosita, 2002, pp. 113-171.

A partir de las enseñanzas de algunas maestras vamos recuperando formas de ser y de ver el mundo y lo que nos rodea. Estas maestras, inéditas para muchas de nosotras, nos enseñan el camino de la trasgresión, nos enseñan la fuerza que brolla de nuestras experiencias y de nuestros argumentos como la Sirofenicia (Mc7, 24-30).

*La danza de Ameno Uzume*⁸⁷

La historia es la de la cantante/bailarina/diosa a la que se remontan la mayoría de las artes escénicas en Japón. Nos cuenta cómo la diosa solar Amaterasu, se había retirado a una cueva porque temía ciertas barbaridades que había cometido su hermano Susanowo. Debido a que la diosa se había retirado reinaba la oscuridad, la destrucción y la muerte. Así pues, los dioses y diosas se reunieron para decidir qué podían hacer para restablecer la situación. Es así que entre otros ritos y ofrendas, la bailarina Ameno Uzume, danzó de tal forma que hizo reír a los dioses y la diosa Amaterasu salió para preguntar a Ameno Uzume por qué bailaba de esta forma. Fue entonces que los otros dioses tiraron del brazo de Amaterasu y la hicieron salir. Así quedo restablecido el orden, la luz y la vida.

El cuerpo danzando de Ameno Uzume es capaz de invitar a los otros a reír, la fuerza de eros y su energía restablecen la vida y la luz. Ameno Uzume es para nosotras maestra del cuerpo, del movimiento, que nos invita a utilizar nuestra energía.

*La inteligencia de Sherezade*⁸⁸

No podemos olvidarnos de Sherezade maestra de elocuencia e inteligencia, recordemos brevemente su historia.

Los cuentos de «las mil y una noches», empiezan con un acontecimiento trágico de adulterio y crimen vengativo. Sahariyar, el rey, al descubrir el adulterio de su esposa con un esclavo asesina a los dos, pero va más allá, el rey se dedica a casarse con doncellas y a decapitarlas al día siguiente de haber consumado el matrimonio. Los padres y madres se rebelan contra el rey, y en el reino ya sólo queda un hombre que mantiene todavía sus hijas vivas, se trata del visir y una de las hijas es Sherezade. Mientras el visir preparaba la huida, Sherezade pide a su padre casarse con el rey con la pretensión de enfrentarse a él y parar el río de sangre que sufría el pueblo. Su estrategia fue no llegar a consumir el matrimo-

⁸⁷ YUKO YUASA, «Representación de Textos Sagrados», en *Concilium* n. 278, 1998, pp. 115-126.

⁸⁸ FATIMA MERNISSI, *El harén en occidente*, Ed. Espasa Calpe S.A., Madrid, 2001.

nio y pasarse la noche contando historias que cautivaron a su marido, el cual quiso noche tras noche escuchar más historias.

La capacidad de Sherezade de contar historias cautivadores parte de tres talentos que le permiten mantener la atención de su marido: Por una parte, ella tiene conocimientos ricos y variados sobre gentes y culturas y de ahí parten sus historias, otro talento es su capacidad de diálogo, su capacidad de lenguaje y oratoria; y un tercer talento, su sangre fría y su falta de miedo. Así que, su dominio intelectual, su comprensión de la situación y su valentía hacen un equilibrio de fuerzas que le permiten mantenerse en vida y que no se derrame más sangre.

Estas y otras mujeres son para nosotras maestras de sabidurías, nos enseñan y nos dan fuerza en el camino de la transgresión, el camino de romper los roles impuestos, nos dan fuerza para hablar, argumentar contra lo establecido, nos invitan a utilizar nuestro cuerpo, a formarnos, a interpretar la realidad, a calcular nuestras fuerzas, a establecer lazos culturales.

Ellas y otras y otros nos acompañan. Gracias a ellas discernimos los caminos por donde transita la Sabiduría Divina. Y en su memoria celebramos, oramos, y vamos ritualizando estos momentos y actitudes importantes de nuestras vidas.

Porque nosotras nos hemos creído eso que dice Jesús de *«porque yo os daré una elocuencia y una sabiduría a la que no podrán resistir ni contradecir nuestros adversarios»* Lc 21, 15-16.

Ellas también nos dan la fuerza para seguir reivindicando la igualdad en espacios políticos, laborales, culturales y religiosos y nos acompañamos unas a otras con cantos de bendición:

*«Bendita seas, hermana mía
Bendito tu camino sea...
Y ve, pues, suavemente, hermana mía
Y que el coraje sea tu canción.
Tienes palabras que decir a tu modo
Y estrellas para que iluminen tu noche
Y si llegas a cansarte
Y si la canción de tu corazón no tiene estribillo
Acuérdate de que estaremos esperando
Para volver a levantarte
Y te bendeciremos, hermana nuestra...»⁸⁹*

⁸⁹ Este canto de bendición es de MARSIE SILVESTRE y aparece en el comienzo del libro *Cristología Feminista Crítica*, de ELISABETH SCHUSSLER FIORENZA, La Asociación Creients i Feministes, lo ha hecho su himno como signo de expresar la solidaridad y el acompañamiento en las luchas.

4. La recepción de las teologías feministas por parte de...

Una vez hecho ya el recorrido por los aportes a los contenidos teológicos, cabe ver ahora cómo han sido y cómo son recibidos estos aportes, por lo que en estos momentos nos vamos a fijar, sobre todo, en cuatro receptores del trabajo de las teologías feministas: las mujeres, los feminismos laicos, la institución eclesial y la academia. En este sentido nos fijaremos sobre todo en nuestro contexto.

4.1. Mujeres

Las mujeres somos las principales artífices de las teologías feministas así como sus primeras receptoras. Como ya hemos señalado, las Teologías Feministas se nutren, tienen su punto de partida y su criterio de verificación en las luchas de las mujeres por su bienestar y el de todos, al tiempo que las teologías feministas tienen también como misión promover la concienciación de las mujeres.

Aquí y allá, por todo el territorio español han surgido grupos de mujeres.⁹⁰ Desde hace ya 20 años han hecho un proceso que les ha llevado a tomar conciencia de su situación de inferioridad en las iglesias y que les ha llevado a reformular su pertenencia eclesial y a configurar grupos en los que han nutrido su espiritualidad y sus luchas por su propia dignidad. Para muchas de ellas estos grupos han sido el motor que las ha impulsado a estudiar teología, y otras tantas que ya habían realizado sus estudios a través de estos grupos han repensado su quehacer teológico.

Hace poco más de un mes, se reunieron en Zaragoza más de 300 mujeres, la mayoría de ellas cristianas, convocadas por el grupo de Mujeres y Teología, con la pretensión de reflexionar y comprometerse con el diálogo interreligioso. Hace un año fue en Mallorca donde se reunieron más de 200 mujeres que con el lema «Caín, ¿dónde está tu hermana?» reflexionaron sobre la complicidad de las religiones en la violencia de género. Estos encuentros en el Estado Español se llevan haciendo ya desde hace 15 años. Son encuentros en los que grupos de mujeres creyentes, en su mayoría, desde diferentes contextos, van profundizando en su lucha y van reafirmando su autoridad religiosa, y esto no sólo en España; también a nivel europeo se va haciendo un trabajo similar que tiene

⁹⁰ Para un recorrido histórico de la teología feminista en España y los grupos de mujeres ver PILAR DE MIGUEL, *Resurrección en cuerpo de mujer. Panorama teológico Hispanoespañol, femenino feminista*. Sevilla, 2002.

sus momentos fuertes en los Sínodos de Mujeres. El último tuvo lugar en Barcelona en el año 2004.

Aunque es verdad que muchas mujeres han abandonado las religiones institucionalizadas al percibir que en ellas no son iguales, también es cierto que son muchas las mujeres que a través de las teologías feministas se han dado cuenta de que las religiones son patrimonio de toda la humanidad.

Las teologías feministas nos han aportado a las mujeres herramientas para analizar las heridas que nos han causado los discursos religiosos patriarcales, nos han aportado discursos religiosos que nos permiten reafirmar nuestra autoridad espiritual, han fomentado nuestra autoestima al descubrir a Di@s de otras maneras, un poco más parecido a nosotras y nos han permitido recuperar el gozo de formarnos teológicamente.⁹¹

Otras, en Europa, también han osado desafiar las instituciones eclesiales y han optado por el ministerio ordenado haciendo ya presente la comunidad de iguales.

4.2. *Feminismos*

Lo que todavía está por analizar es la aportación de las teologías feministas a los feminismos laicos y a los discursos teóricos feministas. Si bien es cierto que las teologías feministas se han nutrido de los discursos feministas que se iniciaron, sobre todo en el mundo anglosajón, a partir de los 60, en las obras teológicas feministas es frecuente ver citadas a autoras de otras disciplinas: filósofas, antropólogas, científicas, sociólogas, etc. También es cierto que los discursos feministas han prestado y prestan poca atención a las teologías feministas. En este sentido debemos sumarnos al análisis realizado sobre esta situación por Elisabeth Schussler Fiorenza, quien en *Sharing Her Word*⁹², partiendo de «La Declaración de Seneca Falls» texto inaugural del sufragismo y de la publicación de «La Biblia de la Mujer» en el Siglo XIX, nos muestra cómo Elisabeth Cady Stan-

⁹¹ Me permito aquí comentar una experiencia personal de una mujer del grupo de Creients i Feministes de Mallorca, Luísa, ella hace poco en una reunión donde se comentaba el libro «La que es» de Elisabeth Johnson, dijo: yo antes quería entender mi fe, pero no había forma de comprender lo que escribían los teólogos, desde que he descubierto la teología feminista, me he dado cuenta de que no es que no lo entendiera es que no me interesa.

⁹² ELISABETH SCHUSSLER FIORENZA, *Sharing Her Word, Feminist Biblical Interpretation in context*, Ed. Bacon Press, Boston, 1998.

ton promotora de ambos acontecimientos, ella junto a otras entendieron que la Biblia además de ser un libro religioso es también un libro político que ha conformado nuestras sociedades occidentales, y que de la misma forma que ella no renunció a su interpretación crítica sino que la comprendió como necesaria para propiciar un cambio total de las instituciones sociales y de las mentalidades, nosotros debemos reivindicar hoy la teología feminista como disciplina autónoma, pero al mismo tiempo como generadora de cambio social al lado de otras disciplinas.

A duras penas las teólogas feministas forman parte de grupos interdisciplinares de estudios de género en el Estado Español⁹³, las teóricas feministas de otras disciplinas no perciben la necesidad de los estudios feministas en religión. Desde los feminismos laicos no se comprende la posibilidad de que una mujer pueda ser creyente y feminista, perciben las religiones como esencialmente patriarcales y por ello no comprenden que el avance de la igualdad de las mujeres pasa por tomarse en serio sus creencias, sus elaboraciones de sentido, sus espiritualidades. Aunque esto es así la mayoría de las veces, sí cabe mencionar a Celia Amorós⁹⁴, entre otras. En el libro que le ha merecido el Premio Nacional de Ensayo dedica un capítulo entero a la cuestión del sacerdocio femenino y de este puede la Teología Feminista tomar nota, sobre todo de su advertencia ante el hecho de abandonar la lucha por la participación de las mujeres en todos los estamentos eclesiales, pues la teología feminista no puede quedarse en la mera construcción de «*un universo simbólico en clave de lenguaje privado*»⁹⁵.

Un verdadero diálogo entre Teología Feminista y Feminismo laico, debe poner a la Teología Feminista a la escucha de la advertencia que le hace el Feminismo Laico, sobre todo del aviso de éste de las consecuencias que supone para la igualdad de las mujeres en todos los ámbitos el abandonar la lucha por la plena igualdad en la institución eclesial, abandono, por otra parte, muchas veces escondido detrás de pretensiones transformadoras de dicha institución. Al

⁹³ La semana del 13 al 17 de Noviembre, en la UNED se realiza el 1er Encuentro Internacional de Investigadoras e Investigadores Feministas el título del mismo es: *Feminismo, Ilustración y Multiculturalidad: Procesos de Ilustración en el Islam y sus Implicaciones para las Mujeres*, es curioso la atención que se presta a la posibilidad de un feminismo islámico y la poca atención que se presta al feminismo cristiano por parte de una gran mayoría de teóricas feministas.

⁹⁴ CELIA AMORÓS, *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias...para las luchas de las mujeres*, Ed. Cátedra, col. Feminismos, Madrid, 2005.

⁹⁵ CELIA AMORÓS, o.c., p.147.

mismo tiempo desde la Teología Feminista debemos cuestionar el Feminismo Laico, que como en el caso de Celia Amorós, hace crítica de las feministas cristianas remontándose a trabajos realizados más de 20 años atrás, por lo que sus reflexiones y su posible diálogo pasa por alto los trabajos realizados en las dos últimas décadas, lo que le impide percibir el auténtico alcance del pensamiento teológico feminista, al tiempo que obvia que para una emancipación de las mujeres es necesaria la revisión crítica de las espiritualidades y en Occidente la revisión crítica de la Biblia y de la tradición cristiana desde la misma tradición, pues son muchas las mujeres para las que su fe es tan irrenunciable como su feminismo y que no sólo no sienten la necesidad de abandonar esta fe para vivir su feminismo, sino que además esta fe refuerza su compromiso con las luchas por la igualdad, luchas que, por otra parte, están en la base de su experiencia espiritual y de su quehacer teológico, aportando muchas veces tanta o más profundidad intelectual y espiritual al pensamiento feminista.

4.3. *Institución eclesial*

Respecto a la institución eclesial si que debemos decir que se ha dado cuenta de la existencia de las teologías feministas y de sus aportes, y de ello son testigos algún que otro documento importante. Por empezar a citar nos podemos remontar a la «*Ordenatio sacerdotales*» donde queda claro que en cuestiones institucionales se nos deja a las mujeres fuera. La iglesia, pues, no tiene autoridad para ordenar ministerialmente a las mujeres, a lo que en 1998 en «*Ad tuendam fidem*» se añade que de este tema no se habla bajo pena de excomunión. A raíz de ello a la activista australiana miembro de la ejecutiva nacional por la ordenación de la mujer Ann Nugent⁹⁶, en 1998 le fue negada la comunión en su parroquia por luchar por la cuestión de la ordenación sacerdotal de las mujeres. Lo peor es que no es un caso aislado.

En la «*Carta a los Obispos*» que el cardenal Ratzinger firmó el 31 de Mayo del 2004 sobre «*La colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y en el mundo*», queda también patente que la institución toma nota y responde a las reivindicaciones feministas en general y en particular de las Teologías Feministas. Esta carta va en la misma línea de la carta apostólica de Juan Pablo II sobre «*La dignidad de la mujer*»; aunque en algunos aspectos ambas suponen un

⁹⁶ ELISABETH SCHUSSLER FIORENZA, «El emperador no lleva ropa: autocomprensión eclesial democrática y autoridad romana quiriocrática», en *Concilium*, n° 281,1999, pp. 81-89.

avance respecto a discursos eclesiales anteriores sobre la mujer, siguen ancladas en una antropología de la complementariedad y siguen manteniendo un discurso esencialista con respecto a la mujer.

Desde diferentes ámbitos, ya sea desde la teología, desde los grupos de mujeres o desde Sínodos o encuentros, se ha interpelado a la institución sobre diversos asuntos que afectan a la situación de las mujeres en la iglesia: la cuestión del poder y la cuestión del ministerio sacerdotal son dos cuestiones que la institución eclesial ha dado por cerradas. La iglesia construye sus estructuras de poder y de toma de decisiones sobre el ministerio sacerdotal, y de esta forma excluye a las mujeres no sólo de la posibilidad de representar lo sagrado sino también de los espacios de toma de decisiones, aunque las mujeres por ahí siguen buscando su lugar. Algunas han decidido crear sus propias comunidades y sus rituales al margen de la institución eclesial, y aunque esto puede ayudar para tomar un descanso y emprender de nuevo la lucha, lo cierto es que los gobiernos, y el resto de instituciones sociales, en el momento de establecer convenios, colaboraciones, etc., los realizan con la Institución Eclesial y no con los grupos. El 0'5 % del IRPF que va destinado a la Iglesia, quien lo maneja es la Conferencia Episcopal, por lo que no creo que debamos renunciar a buscar formas de pertenencia eclesial que nos aseguren la participación en la toma de decisiones en igualdad de condiciones con los varones. Nuestras reivindicaciones deben ser reivindicaciones de poder y de influencia.

Quiero contar aquí una anécdota contada por Elisabeth Schussler Fiorenza⁹⁷. Ella dice que cuando en 1963 había terminado ya sus exámenes de licenciatura, el Concilio Vaticano II recibió la petición de considerar la ordenación de las mujeres al sacerdocio. En Würzburg le dijeron que la podían proponer para la ordenación. Ella dijo que no tenía vocación de ser pastor en un pueblo desolado perdido en el bosque, y dijo que ella tenía vocación de obispo. La respuesta del decano de la universidad fue: «Esto nunca pasará». Por lo que ella preguntó: «¿Por qué no?» Entonces le respondió: «Porque nosotros te deberíamos obediencia a ti». Reivindicar el episcopado estaría bien, aunque parece que esta lucha está perdida, por ahora, pero tal vez podamos acceder al cardenalato, a la corte de los príncipes de la Iglesia, para el que no se necesita ordenación; esto ya lo sugería Schussler⁹⁸ en tiempos de Juan Pablo II y no fue posible, ¿Lo será en

⁹⁷ ELISABETH SCHUSSLER FIORENZA, «Patriarcal structures and the discipleship of equals», en *Discipleship of Equals*. Ed. Crossroad, New York, 1993, pp. 211-232.

⁹⁸ ELISABETH SCHUSSLER FIORENZA, «El emperador no lleva ropa: autocomprensión ekklesial democrática y autoridad romana quirocrática», en *Concilium*, n. 281, 1999, pp. 81-89.

tiempos de Benedicto XVI? Aunque debamos dudarlo, y un buen análisis de la realidad nos lleve a pensar que esta es otra batalla perdida, por ahora, no por ello se debe dejar de batallar a no ser que se crea que se deba de abandonar la Iglesia, pues ser creyente y feminista supone también la lucha para que las mujeres puedan tener acceso al poder, puedan acceder a los espacios donde realmente se toman las decisiones.

4.4. Teología Académica

Como suele decir Lucía Ramón, las mujeres en España podemos vivir para la teología pero no de la teología. Y esto es cierto para la mayoría; en la academia en España, casi ni se sabe lo que es la teología feminista, sus campos de estudios, ni quiénes son las teólogas más relevantes.

En el Estado español, como es sabido, la teología hasta el momento sólo puede estudiarse en Universidades Católicas o en Facultades de Teología o Centros de Estudios Teológicos pertenecientes a la Diócesis.

Los planes de estudio están vigilados por la Conferencia Episcopal Española, y sobre todo están pensados muchas veces para la formación de los futuros sacerdotes. A todo ello hay que añadir que desde hace años las mujeres no podemos estudiar teología en los Seminarios Diocesanos. Así que en las comunidades donde sólo hay centros de estudios, únicamente tenemos acceso a las Licenciaturas en Ciencias Religiosas, con las especialidades de Catequesis, Profesorado de Religión o Pastoral sanitaria. En la mayoría de centros no hay especialidades que te posibiliten una investigación en el ámbito teológico ya sea en Biblia o en otras disciplinas.

En otros lugares de Europa y en Estados Unidos, donde es posible estudiar teología en Universidades públicas, la realidad ha sido otra. Por una parte las mujeres han tenido más fácil acceso a los estudios teológicos y además más posibilidades de empleo, y al mismo tiempo han tenido más capacidad de influencia en los planes de estudio de las universidades. Aún así tampoco ha sido fácil, en algunas universidades se era reacio a aceptar mujeres como profesoras que tuvieran fama de feministas. En los países donde hay acuerdos Iglesia-Estado la situación de las mujeres es peor que en los países donde no se dan estos acuerdos. Así como en Europa es más extraño que haya profesoras en las Facultades de Teología, en Estados Unidos es más habitual.

En España, por una parte la situación es deprimente, son muy pocas las mujeres que trabajan en facultades de teología; más extraño es aún encontrar al-

guna en los centros de estudios de formación de sacerdotes de las diferentes diócesis. Además los y las estudiantes de teología en todos los años de estudio no reciben en ningún momento formación seria y sistemática de teología feminista, de sus campos de investigación, sus métodos, y sus aportes. Las bibliografías que se recomiendan a los alumnos casi nunca incluyen obras realizadas por mujeres y mucho menos títulos sospechosos de feminismo.

Por otra parte, en España se dan briznas de esperanza, pues ante la imposibilidad de que se abran las puertas de las Facultades de Teología Eclesiástica para la investigación y la docencia de las teólogas feministas y de la enseñanza de la teología feminista, se van abriendo otros espacios. Este año se ha creado EFETA, Escuela Feminista de Teología de Andalucía, que está ofreciendo un curso sistemático y serio en Teología Feminista, y cuenta con el respaldo de las universidades públicas de Sevilla, y concretamente cuenta con créditos otorgados por la Universidad Intenacional de Andalucía. El primer curso cuenta con más de 50 matriculados. En Barcelona también se ha creado un curso sobre Teología Feminista, organizado por el Col·lectiu de Dones en l'Església, y que cuenta con el reconocimiento de la Universidad de Barcelona, que le concede 3 créditos de libre elección.

A nivel académico, pues, la Teología Feminista va configurando su propio plan de estudios, se van realizando cursos en universidades y esto lo va realizando en su espacio natural, en el ámbito de la universidad pública, en el espacio público en el que se van fraguando las luchas feministas emancipadoras.

5. Concluyendo

Soy consciente de que el recorrido realizado no abarca todos los campos de investigación en los que trabajan las teólogas feministas, en este sentido han quedado en el tintero la mariología, aspecto muy importante de la espiritualidad española y que ha sido trabajado sobre todo por Isabel Gómez Acebo y Mercedes Navarro. Ha quedado también fuera de la exposición la escatología y la cuestión de la metodología de las diversas Teologías Feministas.

Además, hemos pasado casi de puntillas por los diferentes aspectos que trabaja la teología feminista, pues cada uno de estos temas merece una exposición aparte.

De todas formas me permito concluir a partir de lo expuesto que las Teologías Feministas han supuesto y suponen un cambio de paradigma y un reto para la Teología y la Iglesia. La cuestión de la igualdad de las mujeres no es sólo una

cuestión de mujeres, sino que es una cuestión que afecta a todos los campos del saber y a todas las instituciones sociales. No se trata de añadir el sujeto mujer al lado del varón, sino que las Teologías Feministas descolocan, corrigen y renuevan los modos de construir pensamiento teológico. Además provocan profundos cambios en la forma de comprender-se las mujeres creyentes y de comprender la fe de toda la comunidad, sin olvidar que la Teología Feminista se compromete explícitamente con todas las mujeres y sus luchas por la igualdad y la justicia.

La igualdad formal de la que gozamos en la sociedad está todavía lejos de ser conseguida en la Institución Eclesial, pero lo que las feministas en religión van produciendo y los cambios que provocan ya no tiene marcha atrás y si las iglesias en el S. XXI van perdiendo de vista a las mujeres se perderán también la Buena Noticia de la Resurrección.

Bibliografía

BAUTISTA, ESPERANZA (DIR.), *10 Palabras clave sobre violencia de género*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2004.

BERNABÉ, C., DE MIGUEL, P., LEÓN, T., RAMÓN, L., *La mujer en la teología actual*, Ed. Idatz, San Sebastián, 2002.

JONSON, ELISABETH, A., *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Ed. Herder, Barcelona, 2002.

McFAGEE, SALLIE, *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Ed. Sal Terrae, 1994.

NAVARRO, MERCEDES (DIR), *10 Mujeres escriben Teología*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993.

NAVARRO, MERCEDES Y DE MIGUEL, PILAR (EDS.), *10 Palabras clave en Teología Feminista*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 2004.

SCHUSSLER FIORENZA, ELISABETH, *Discipleship of Equals. Critical feminist Ecclesiology of Liberation*, Ed. Crossroad, New York, 1993.

SCHUSSLER FIORENZA, ELISABETH, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Ed. Trotta, Madrid, 1996.

SCHUSSLER FIORENZA, ELISABETH, *Sharing Her Word. Feminist Biblical Interpretation in Context*. Ed. Beacon Press, Boston, 1998.

SCHUSSLER FIORENZA, ELISABETH, *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*, Sal Térrea, 2001.

III

LA TEOLOGÍA FEMINISTA: PERSPECTIVAS DE FUTURO

MERCEDES NAVARRO PUERTO, MC

1. Introducción

Parece redundante hablar de perspectiva de futuro y de Teología Feminista⁹⁹, cuando en realidad la TF es ya el futuro en marcha, a pesar de que no haya hecho más que empezar y siga estrenando camino. No es la única línea de futuro de la teología, pero al ser inclusiva y liberadora, es, sin duda, fresca y prometedora. No obstante estos reconocimientos, provenientes en algunas disciplinas, incluso, de la iglesia oficial¹⁰⁰, la sola mención de TF sigue crispando en el mundo eclesiástico y en el teológico¹⁰¹.

⁹⁹ La experiencia acerca de las resistencias que provoca el término feminista me lleva, de nuevo, a precisar de qué hablo cuando utilizo el término. En general, la Teología Feminista es por definición una teología hecha en la perspectiva de mujeres (su mayoría) y varones (algunos) que se caracteriza por su condición no sexista, inclusiva y crítica contra el sistema patriarcal. Por tanto no puede ser puesta en parangón con una supuesta teología machista, porque machista y feminista no son dos polos de un continuum, sino perspectivas asimétricas entre sí. El feminismo es, en la línea en que lo entiende y lo ha desarrollado el mundo europeo y norteamericano, más anglosajón, una revolución epistemológica que afecta transversalmente a *toda* la realidad. La teología no puede sustraerse a ella. Las amenazas que generalmente se perciben ante el uso del término proceden en unos casos del uso interesadamente demonizado y radicalizado de diversos estamentos sociales, académicos, políticos y religiosos (de diversas religiones y confesiones) que explota la imagen distorsionada de mujeres anti/contra varones, y, en otros casos proceden de la intuición personal de su verdadero potencial, que, inconscientemente, nos sitúa en una perspectiva en la que todo es y puede ser diferente, en la que nos sentimos llamadas y llamados a cambiar, a convertirnos de nuestra condición pecadora/patriarcal, algo que nos afecta a todas y todos, colaboradores y cómplices como somos (no de igual modo, ciertamente) de este sistema.

¹⁰⁰ entre los que se encuentra un parágrafo dedicado por el documento de la PCB llamado *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*

¹⁰¹ Insisto en que *feminista* implica inclusividad (por tanto universalidad), igualdad (por tanto justicia) y horizontalidad, mientras que machista implica exclusión, desigualdad y ver

A partir de cuanto ya ha sido explicado en este curso por parte de mis colegas Lucía Ramón, al mostrar el punto de partida metodológico y las fecundas relaciones entre teología y género, y Rosa Cursach¹⁰², al situar las aportaciones de la TF en las diferentes disciplinas teológicas, pretendo abordar en lo que sigue tres cuestiones, siempre mirando hacia delante. En primer término me voy a ocupar, si bien brevemente, de lo conseguido sin vuelta atrás. En un segundo momento quiero referirme a lo vulnerable, en camino, perseguido o marcado por la dificultad y en tercer lugar a lo abierto y por construir, a esas líneas a las que apunta ahora la TF.

2. Lo conseguido en la TF

En una panorámica general sobre aquello que en los últimos decenios ha logrado la TF, sin posible marcha atrás, distingo lo relativo al método, la obra y los cambios en la mentalidad.

a) Acerca del *método*, la TF, como otras ciencias atravesadas por la teoría feminista, ya no puede prescindir del *género* como categoría analítica, de la *hermenéutica de la sospecha*, como perspectiva interpretativa y, especialmente, de la *experiencia de las mujeres* como pilar de su condición práctica y real. No tiene vuelta atrás su condición liberadora marcada por el sentido de la justicia y la igualdad de los seres humanos ni tampoco dará un paso atrás en su crítica de todo lo que implica discriminación y pone en entredicho la dignidad de las mujeres como sujeto de derechos humanos y, sobre todo, como hijas legítimas y plenas de Dios al lado de los varones. Su método queda transido transversalmente por todas estas líneas de fuerza. La TF, además, ha conquistado la inserción del sujeto estudioso en el objeto estudiado rompiendo la engañosa dicotomía entre objetivo y subjetivo, algo que pese a los reiterados intentos de separación, no tiene vuelta

ticalidad. Como tantas otras teóricas, tanto del campo de la teología como de otras disciplinas, sigo reiterando el término por justicia, memoria y agradecimiento. Justicia, porque con él hago presentes a mis antepasadas, especialmente a las que dieron su vida por la causa de la justicia y la humanidad que incluye a las mujeres; por memoria, porque con el término traigo conmigo visiblemente la lucha y la trayectoria histórica del feminismo que, explícitamente hablando, comenzó en el siglo XVII; y por agradecimiento, porque sin ellas (y algunos ellos) yo no sería la que soy, ni tendría la conciencia individual y solidaria de mi propia dignidad, incluso como cristiana e hija de Dios.

¹⁰² Cf. sus conferencias en este mismo volumen.

atrás, y ha consolidado la interdisciplinariedad como instrumento imprescindible para una teología cristiana inclusiva, no sexista y científicamente valiosa ¹⁰³.

b) Con respecto a *la obra*, no tiene vuelta atrás lo ya escrito. Podrán desaparecer creaciones institucionales que fueron pioneras e importantes en momentos no muy lejanos en el tiempo, como las cátedras de TF, los seminarios específicos, los apoyos de entidades que en otros momentos se han sentido orgullosas de sostener tales iniciativas ¹⁰⁴... pero lo que ya no puede borrarse de ninguna manera es la ingente obra escrita, particularmente la obra escrita en exégesis feminista, tanto si nos referimos a la cantidad, como a la calidad y rigor. No tienen vuelta atrás los descubrimientos aportados a la exégesis feminista por las historiadoras del mundo antiguo, las arqueólogas, las sociólogas y antropológicas ¹⁰⁵.

Los especialistas en la *Biblia Hebraea* ya no pueden prescindir de los hallazgos de las exegetas feministas sobre los relatos de la creación, sobre las matriarcas, el sexismo y patriarcalismo bíblicos, las relaciones entre género y violencia en el libro de los Jueces, la mirada sobre la historia de David mediante la categoría analítica del género o sobre profetas postexílicos, como Oseas. En referencia al *Nuevo Testamento*, ya no tiene vuelta atrás la visibilidad e importancia de la figura y rol de María Magdalena en la primera comunidad cristiana, la importancia de las mujeres en la difusión de la misión y en la evangelización por el área mediterránea y de Asia Menor, y, sobre todo, no tiene vuelta atrás considerar a Jesús como paradigma de lo humano, ya sea para varones como para mujeres, de manera que no puede legitimarse ninguna discriminación sobre la base esencialista y biologicista de su masculinidad. Todo esto y un largo etcétera. Si mencionamos logros de la teología en otras disciplinas podría referirme a la crítica del masculino al *nombrar a la divinidad*, la inclusión de la corporalidad y la sexualidad en las *cuestiones morales y litúrgicas*; la exhaustiva argumentación sobre la ordenación de mujeres católicas al presbiterado ¹⁰⁶.

¹⁰³ Puede verse para más detalle mi artículo «Método», en M. NAVARRO Y P. DE MIGUEL (eds.), *Diez palabras clave en Teología Feminista*, EVD, Estella 2003, pp. 453-510.

¹⁰⁴ Es lo que dicen algunos informes y reflexiones publicados acerca de lo que ocurre en Universidades europeas.

¹⁰⁵ Prescindimos de la bibliografía porque es inabarcable, pero recordamos las colecciones que siguen vigentes en este país: «En clave de mujer», DDB; «Débora», ed. Claretianas; «Aletheia», EVD; aparte de obras que no se encuentran ubicadas en ninguna colección.

¹⁰⁶ Una presentación documentaria casi exhaustiva al respecto en KEVIN MADIGAN Y CAROLYN OSIEK (eds.), *Mujeres odenadas en la iglesia primitiva. Una historia documentada*, EVD, col. Aletheia, Estella, 2006. También KAREN JO TORJESEN, *Cuando las mujeres eran sacerdotes*, El Al-mendro, Córdoba, 1996.

Si nos referimos a la *patrología* no tienen vuelta atrás las críticas históricas y teológicas de los padres de la iglesia y teólogos medievales, o si es acerca de la mariología, la crítica a la asexualización e infantilización de la *figura de María*. Al decir que no tiene vuelta atrás, me refiero a que se cuente con ello más, se cuente menos, o no se cuente nada, la teología feminista ha cambiado cuestiones que han permanecido intocables hasta hace unas décadas. Me refiero al hecho de que ya resulta injustificable sostener lo insostenible, al hecho de que quienes prescinden de la obra escrita en TF, bien ignorándola, silenciándola, escondiéndola o descalificándola, lo hacen ya bajo la marca de la responsabilidad o la ignorancia culpables.

Tampoco tiene marcha atrás, respecto a la obra escrita *la obra recuperada*, es decir, el trabajo de teólogas y teólogos feministas sobre aquellas figuras femeninas de la historia que han producido teología, dejando incluso textos o documentación escrita que no ha sido tenida en cuenta ni ha sido calificada como teología (Christine de Pizan, Hildegarda de Bingen, María de Ajofrín, Margarita Porete, por citar algunas). No tiene vuelta atrás el testimonio físico, o archivo documentario, recuperado en la historia ni tiene vuelta atrás la producción actual. Los medios técnicos e informáticos de hoy para el archivo y salvaguarda de documentos no tienen precedente, por lo que será casi imposible borrar la huella explícita y decidida de las mujeres (y algunos varones) que han producido y siguen produciendo teología feminista.

c) Y, en tercer lugar, no tienen vuelta atrás ciertos *cambios en la mentalidad* de muchas mujeres y algunos hombres de nuestra época, a lo largo y ancho de todo el mundo. La TF ya no es eurocéntrica, sino que se produce TF en todos los continentes, en África, Asia, Oceanía (muy vinculada a Asia), América y Europa, ni es tampoco exclusivamente cristiana, pues se produce teología feminista en el judaísmo, la religión musulmana, el budismo, el hinduismo y otras religiones étnicas¹⁰⁷. La TF, pese a las vulnerabilidades de las que luego hablaré, ha contribuido, en gran medida, a cambiar la mentalidad acerca de la figura divina. Dios, para cada vez más personas, ya no es concebible como el padre patriarca que era. Todavía hay aspectos en fase de consolidación, pero la representación social y mental de la divinidad ya no es lo que era. La TF ha contribuido en gran medida a considerar absurda la negación del presbiterado ordenado a las mujeres por el hecho de serlo, a la conciencia sobre el estatuto de marginación que sufren la mayoría de mujeres en las iglesias (no sólo la católica), a la conciencia de la

¹⁰⁷ Cf. SYLVIA MARCOS (ed.), *Religión y género*, EIR vol. 3, Trotta, Madrid, 2004.

propia dignidad sobre la base de la igualdad ante Dios y ante el resto de los seres humanos, a cambiar la idea internalizada de que las mujeres no fueron agentes activos ni protagonistas en el movimiento de Jesús, a tomar conciencia de que éste fue originalmente un movimiento igualitario, cambios estos que ahora se consideran normales, de pura lógica y sentido común, cuando hace todavía muy, muy poco, de sentido común era justamente considerar lo contrario.

3. Lo vulnerable en la TF

Cuando pensaba sobre este trabajo y escribía este apartado, me asaltó en cierto momento la incómoda preocupación de que desvelar debilidades podía significar dar armas al enemigo. En seguida caí en la cuenta, sin embargo, de lo patriarcal de esta preocupación mía, de que en realidad esto es lo que se ha enseñado no a las mujeres, sino a los varones, en perjuicio directo de las primeras e indirecto de los segundos. Voy a ocuparme de esta cuestión no sólo sobre la base de la honestidad que caracteriza a la TF, sino consciente de que la prudencia, la confianza y la audacia han de darse la mano. Los avances espectaculares de la TF en cantidad y calidad han desembocado en una crisis de la misma que podemos analizar en muchos de sus niveles. Sólo nos ocuparemos de algunos. Repasaré las vulnerabilidades que llegan de fuera, las que surgen de dentro y las que se originan por su condición fronteriza.

Vulnerabilidades

Vulnerabilidades externas

En el presente la involución de las instituciones eclesiales, académicas y políticas respecto al feminismo y respecto a las mujeres ha repercutido negativamente en la TF. En uno de los últimos números de la revista *Concilium*¹⁰⁸ dedicada a las mujeres y las religiones, hay un artículo sobre la TF euroamericana que revisa la situación institucional y financiera de aquellas iniciativas europeas y estadounidenses que han sido apoyadas por las instituciones académicas, por di-

¹⁰⁸ Cf. M. HILLE HAKER, SUSAN ROSS, THERESE WACKER, *Concilium* 316, «Voces de mujeres y teología feminista: informa sobre Alemania y los Estados Unidos»; *Concilium*: «Voces de mujeres en las religiones del mundo», 316 (2006) 401-411.

nero universitario y del estado y mediante medios que permitían a las mujeres vivir de su trabajo como teólogas, docentes e investigadoras, sin tener que renunciar a lo que de hecho no renuncian los teólogos varones. Se registran tres vulnerabilidades, al menos: la primera de base *económica*, la segunda de corte *institucional* y la tercera *relativa a su eficacia*. En Alemania y otros lugares de Europa, las teólogas feministas laicas con familia, se han vuelto a encontrar en situaciones que creían superadas y archivadas como cosa del pasado: por ejemplo la incompatibilidad entre el cuidado de los hijos e hijas y el trabajo como docente e investigadora, debido a la retirada o a la restricción de medios económicos. Han visto peligrar su prestigio y muchas de ellas sus puestos en cátedras y titularidades a causa de denuncias, descalificaciones y expulsiones directas o indirectas de la docencia, no sólo de su universidad sino de la mayoría de ellas ¹⁰⁹. Una de las autoras del informe en la citada revista, cuenta que cuando volvió de Nimega a Munich, en la década de los 80 a los 90 encontró desmanteladas muchas de las cátedras que había conocido y pocos rastros de la anteriormente floreciente TF en cátedras e institutos universitarios. Las teólogas feministas que forman parte de la VR (y a veces de algún movimiento cristiano) o de instituciones jurídicamente similares, por su parte, se encuentran vulneradas no tanto por la restricción de medios económicos, cuanto por la descalificación, procesos jurídicos ocasionados por denuncias anónimas, y, al final, el silenciamiento, condiciones que de no ser acatadas ponen a la teóloga en peligro de expulsión.

Visto desde fuera, es habitual creer que la solución estriba en marcharse pero yo sostengo lo contrario, siempre, desde luego, que no exista un coste personal en salud física y psíquica. Nadie permite que la expulsen de su casa, directa o indirectamente, sin oponer resistencia. En Estados Unidos, cuenta Susan Ross, algunos editores le preguntaron últimamente si la TF había muerto, un signo entre otros de la marginación de estos estudios, pese al elevado número de mujeres que estudian, investigan y publican sobre temas teológicos en la perspectiva feminista, y también del interrogante abierto en los últimos años sobre la influencia real de estos estudios e investigaciones académicas en la vida cotidiana de las mujeres, en las políticas y, en definitiva, en el sistema. Esta autora constata que el problema es más complejo de lo que parece y que observando lo que ocurre

¹⁰⁹ Es habitual en las universidades y facultades de teología de la iglesia católica, pero también en aquellas universidades estatales cuyas facultades de teología son financiadas mediante las aportaciones del IRPF de su propia religión y/o confesión, sobre todo porque quienes deciden sobre estas cuestiones son los obispos, las conferencias episcopales de los distintos países.

en el ámbito protestante, la ordenación de mujeres no resuelve el problema del sexismo en las iglesias ni ayuda a la difusión de la TF¹¹⁰.

Vulnerabilidades internas

En *el nivel interno*, la TF se muestra vulnerable en varias dimensiones. Es vulnerable por su propio marco y contenido, es vulnerable en la variedad plural de sus teólogas y es vulnerable por su propia evolución historia.

La vulnerabilidad que proviene de sus *contenidos* habla no sólo de su todavía corto recorrido, pues no siempre a mayor extensión temporal corresponde mayor calidad. En la TF se ha producido un proceso de intensidad y calidad en muy poco tiempo, si la comparamos con los procesos históricos de épocas que rozan nuestros días. Nada raro, por otro lado, si miramos a nuestro alrededor en lo que respecta a las ciencias antiguas y a las más recientes. La TF es un salto cualitativo en el pensamiento teológico y su desarrollo. Aunque hunda algunas de sus raíces en el pasado más remoto, es innovador y con pretensiones transformadoras sistémicas. La vulnerabilidad de sus contenidos, repito, no proviene sólo de esta característica, sino de la novedad de los mismos cuando se colocan las cuestiones de siempre bajo la luz novedosa de esta perspectiva. Lo primero que salta en pedazos es el marco, de forma que la TF se ve obligada a redefinirlo, un proceso todavía en marcha, con vueltas y revueltas que ofrece a primera vista un panorama vulnerable.

La vulnerabilidad interna, se refiere, sobre todo, a *las mismas teólogas*, especialmente aquellas que por diferentes razones, que no sería justo prejuzgar, se sienten inseguras, incómodas y acomplejadas en su condición explícita feminista ocasionada con frecuencia por presiones externas internalizadas. La TF sufre con cierta frecuencia el impacto de esta vulnerabilidad. En ocasiones porque los complejos tienen la habilidad de desvirtuar el producto bien por parte de quien lo produce, bien por parte de la producción ajena, que es decir, de otras teólogas. En otras ocasiones esta dimensión más personalizada de la vulnerabilidad de las teólogas feministas se manifiesta en su contrario, es decir, en los in-

¹¹⁰ Lo cual no significa que haya que abandonar la lucha por la igualdad jurídica de las mujeres en las iglesias, sea mediante el presbiterado, el acceso al cardenalato, o cualquier otro medio que posibilite el acceso de las mujeres a los lugares y cargos donde se toman las decisiones. Muchas de las mujeres que conozco dicen que ellas quieren decidir qué se hace con el IRPF, qué asignaturas se imparten en las facultades de teología, etc.

tentos conciliadores que descalifican la condición feminista de la teología y la confunden con la teología hecha por mujeres de un determinado perfil, o en la mala divulgación, mediante tópicos, de ciertos logros que acaban convirtiéndose en eslóganes que chocan contra los mismos principios de igualdad y dignidad de la TF, como es el caso de todas aquellas a las que preocupa estar contribuyendo a crear una iglesia paralela, o aquellas que temen estar excluyendo a los varones. Lógicamente estas preocupaciones chocan abiertamente contra principios incontestables de la TF como son la inclusividad y el intento de recuperar las iglesias como propias y no sólo de estar en ellas como sirvientas o invitadas por la puerta de atrás.

Hay vulnerabilidad y debilidad que puede redundar negativamente en la TF cuando abunda la repetición de contenidos en detrimento de la producción creativa; cuando es utilizada como arma política a veces incluso contra las mismas mujeres rompiendo el principio de solidaridad de género y el principio de la vinculación en red, entrando más o menos conscientemente en el juego patriarcal del *divide y vencerás*; cuando oportunistamente es utilizada para ascender (como ocurre en este momento en el feminismo respecto a las instituciones sobre todo cuando hay un gobierno de izquierdas). Esta vulnerabilidad remite a una cuestión que siempre está de fondo y pocas veces aparece: los cambios que tienen lugar en las teólogas cuando entran en la dinámica del pensamiento feminista, o en las mujeres que, creyéndose feministas, descubren un largo camino individual que recorrer cuando se dedican a la TF. No todas las mujeres ni todos los varones que lo intentan pueden entrar en estos procesos y se impone, de nuevo, la paradoja: sólo pueden acceder a estos niveles de vulnerabilidad quienes son lo suficientemente fuertes como para resistirlo.

Con otras palabras: la TF introduce a las mujeres y varones en procesos largos y duros de crecimiento personal, espiritual y creyente, en los que ven que todo lo que creían asentado, fuerte, realizado, inmutable... cobra vida y movimiento pudiendo sacudir, incluso, los cimientos de toda la persona, de su entorno, de sus relaciones, sus opiniones políticas, sus compromisos y certidumbres sociales. ¡Tanta fuerza tienen las convicciones religiosas, sobre todo cuando los procesos personales las integran en el resto de la persona y de la vida, y viceversa, cuando la vida y la persona las convierten en eje integrador! No lo digo como quien contempla una posibilidad teórica, sino sobre la base de experiencias concretas en mujeres y varones, en parejas y en grupos. La buena noticia es que quienes superan los miedos a estas vulnerabilidades y se adentran en las crisis que suponen estos procesos, salen no sólo fortalecidos sino renacidos, sujetos nuevos, parejas nuevas, grupos nuevos. No puedo menos que evocar el proceso pascual... La cara más triste es la que se deriva de observar la fuerza de

los miedos, las parálisis, las reacciones en contra de quienes, mujeres y varones, perciben con toda claridad todo lo anterior y no se sienten capaces de adentrarse, atravesar el túnel, pagar su precio. Como ocurre la mayor parte de las veces, todo ello tiene lugar en los niveles preconscientes e inconscientes, que no siempre indica exculpación de responsabilidades.

Vulnerabilidad fronteriza

En otro nivel, la TF es vulnerable por el hecho de estar en la frontera, ser ella misma teología de frontera y por ello no poder pertenecer del todo a ninguno de los territorios previamente demarcados. Es vulnerable, por tanto, por su mismo estatuto feminista y cuanto más honesta sea más dejará de manifiesto sus vulnerabilidades. Tomemos como ejemplo la pluralidad de sus voces acompañada de procesos ininterrumpidos de discernimiento y contraste. Esta característica, muy loable y de corte ideal, no es fácil de mantener en su necesario equilibrio. La pluralidad no ofrece una imagen tan fuerte como la que procede de un pensamiento único, escoltado por medidas de presión y de seguridad que respondería de manera unívoca a preguntas y necesidades urgentes. Piénsese por ejemplo, en el paradójico aumento de la violencia física y simbólica contra las mujeres, alentada, de muchas formas, por las instituciones de las diferentes religiones. Cuando la TF se presenta como un pensamiento abierto, en continuo cambio a la par que va delimitando sus líneas básicas. Cuando se muestra como un pensamiento plural e inclusivo, en el que se admiten diferentes voces, cuya inserción y depuración requiere procesos largos y lentos, propios del diálogo, el debate, la verificación y falsación de los resultados de múltiples investigaciones... es inevitable que ofrezca un blanco vulnerable y frágil. No obstante, y ya lo adelanto, se trata de una percepción paradójica propia de la positiva mentalidad cristiana y propia del espíritu del evangelio que alienta a la TF, pues, repitiendo las palabras de Pablo, *cuando soy débil entonces soy fuerte*.

No puedo pasar adelante, sin embargo, sin mencionar una de las vulnerabilidades de la TF, tal vez la más onnipresente e invisible: la *precariedad económica* de las teólogas en general, y de las teólogas españolas y de países en vías de desarrollo o sin desarrollar, en particular ¹¹¹. Las dificultades económicas impiden que

¹¹¹ Cf. el breve, pero interesante artículo de M^a ISABEL MATILLA, «El poder simbólico de la economía de ofrenda», en *Iglesia Viva* 228 (2006) 105-108.

las mujeres puedan dedicar tiempo y energía al estudio de la teología y a la creación teológica. Se utiliza a menudo la oposición, falsa y negativa, entre desarrollo de las ideas y desarrollo de los pueblos, de forma que las subvenciones y ayudas privilegian este último sin tener en cuenta que el primero ha de ir a la par suyo, que es una estrategia política y eclesiástica oponer ambas como si fueran rivales en lugar de aliadas¹¹². Hay teólogas feministas en todos los continentes, pero no en todos ellos estas teólogas lo son en igualdad de condiciones ni con sus colegas varones, amparados ellos por las instituciones eclesiásticas, ni con sus colegas mujeres dependiendo de qué países o continentes se trate¹¹³.

Recursos y estrategias para una condición vulnerable

¿Qué hacer y cómo mirar el futuro, confiadamente, ante estas vulnerabilidades, a pesar de ellas e incluso contando con ellas? Yo me rijo por varios principios.

a) El primero de todos es el principio de la *confianza paradójica en la fuerza de la debilidad*, no sólo por tratarse de un principio evangélico, pascual, que tan bien le viene a la teología, a cualquier teología y a la TF en particular; también porque esta paradoja se encuentra inscrita en la misma esencia y en la misma dinámica

¹¹² Se trata de una oposición ideológica nada inocente. La historia del feminismo contemporáneo cuenta que en sus comienzos la actividad explícita y directa iba de la mano con la actividad reflexiva y la creación de pensamiento. Las ideas suscitan cambios. Las innovaciones lingüísticas y de vocabulario (lo mencionado al comienzo sobre el término *feminista*) provocan modificaciones en la percepción de la realidad y dicha percepción cambia, de hecho, la realidad. La historia de las dictaduras rebosa de ejemplos que lo confirman.

¹¹³ Un debate que sostenemos en la actualidad varias teólogas españolas, es, justamente, la discriminación que el lugar geográfico y el estatuto civil, siempre sobre la base de la dificultad económica, impone a la mayoría de las mujeres. No es lo mismo que una mujer quiera estudiar teología en Extremadura, Cantabria, Andalucía occidental, o las islas, que pretenderlo en Madrid o Barcelona. Las consecuencias son negativas en muchos sentidos, uno de ellos es la creación sutil de jerarquías y discriminaciones no ya sólo entre grupos de teólogas, sino de las teólogas dentro de sus propios grupos. Esto debería constituir una advertencia para todas las teólogas, pues resulta fácil la tentación de repetir esquemas relacionales patriarcales de injusticia y exclusión. Sabemos que esto sucede actualmente en instituciones políticas y académicas, en grupos que se precian de llamarse feministas. Mantener la guardia alta es muy cansado, pero sólo si perseveramos y resistimos lograremos crear una verdadera alternativa. Para ello precisamos de la sencillez evangélica a fin de saber retroceder cuando nos equivocamos y volver a empezar, no importa las veces que haga falta.

de la vida y si algo tiene la TF es mucha vida y mucha vitalidad. Mi propuesta, por tanto, es afianzar la fe en la fuerza vulnerable de su vitalidad, pues se trata de un recurso potente y eficaz.

b) Me rijo también por el principio de que quien no está contra la TF está a su favor, y quien está contra ella, lejos de debilitarla, puede fortalecerla creándole defensas. Es decir, el principio de que en la vida y en la TF todo es del color con que se mira y todo sirve para el bien de quienes amamos a Dios. Puede sonar ingenuo, pero por experiencia puedo decir que se trata de un principio muy poderoso y vinculado al anterior. Por supuesto no estoy diciendo, ni mucho menos, que todo vale o debemos permitirlo, sino que de todo se aprende. Me refiero, concretamente al recurso de la resistencia acompañado de la estrategia ¹¹⁴.

El principio de que quien no está en contra está a su favor, se refiere a esa resistencia de seguir andando aunque aparentemente la realidad no parezca enterarse. No se trata de negar defensivamente lo que Susan Ross constata en Estados Unidos y lo que en muchos momentos constatamos, con bastante más crudo realismo, las teólogas feministas españolas. Se trata, a la par que buscamos estrategias de visibilidad e influencia en la cotidiana realidad de las mujeres y hombres de nuestro mundo, de confiar en esa semilla de trigo que cae en tierra y muere antes de alzarse como una espiga plena de granos. Pues lo cierto es que, contra todos los pronósticos pesimistas y agoreros, un día, resulta que nada ha sido en vano, que la TF dándonos cuenta o sin percatarnos de ello, está en la calle, entre la gente. Por más ingenua que pueda parecer, soy de las que creen que la TF es obra de la Ruah divina y eso me produce mucho descanso.

La TF que se va quedando sin apoyos puede leer esa realidad, objetivamente negativa, de dos modos: o como paralizante, o como estimulante. Los apoyos institucionales fueron imprescindibles en los momentos en que los tuvo, pues le permitieron avanzar a pasos agigantados. Nadie, más que quien lo ha probado, puede entender lo que significan años enteros dedicados a la investigación de supuestas pequeñas cosas que logran dar un giro a toda una interpretación, sobre todo en exégesis donde cualquier avance, como ocurre con las ciencias naturales, tiene detrás una inmensidad de horas. Todo este logro a base de apoyos explícitos, ha conseguido establecer pilares sólidos, quizás escondidos, como es propio de

¹¹⁴ La moderna psicología habla, en muchos de los casos de este tipo de resistencia, de un concepto muy interesante, la *resiliencia*, sobre el que puede consultarse PILAR DE MIGUEL, (ed.), *Teología y fortaleza femenina*, DDB, Bilbao, 2006.

los cimientos. Tal vez ahora necesitemos encontrar otros medios y otros foros, ir logrando la manera en que el edificio construido se alce a la vista de todos. Lo conseguido, si bien no ha de prescindir del análisis crítico y la denuncia, no puede depender de ellos, sino más bien ha de conseguir estimular la imaginación ¹¹⁵.

Que la realidad directamente en contra y combativa puede fortalecer la TF es un dato de la vida, de la historia y de los mejores y más creativos procesos políticos y sociales. Por ejemplo, en el plano académico las críticas de colegas varones contra argumentos de la TF ha estimulado el rigor de las estudiosas y nos ha colocado a muchas de nosotras en las mejores condiciones para hacer descubrimientos interesantes, encontrar vías alternativas, hallar la perla preciosa en medio de mucha baratija, sacar del baúl a la vez lo viejo y lo nuevo sin caer en la tentación de tirar el niño con el agua.

Especificación de estrategias

No voy a inventar nada si me refiero a los recursos con los cuales hacemos frente a las distintas vulnerabilidades. Las mujeres somos expertas en algunas estrategias, pero es innegable que necesitamos aprender otras no sólo de la observación externa del mundo de los varones, sino de la internalización psicológica de esa parte a la que Jung llamaba *animus* y que nosotras hemos rebautizado de modos diferentes. Del recurso poderoso de la fe y la confianza ya he hablado, así que me referiré a otros, en concreto a la comunidad científica, a los proyectos docentes y a la producción de pensamiento.

a) comunidad científica de la TF

Es un dato constatable que para conseguir la visibilidad las mujeres tenemos que separarnos estratégicamente de los varones ¹¹⁶. Si esta separación no hubiera

¹¹⁵ De ninguna manera quiero decir con esto que la TF deje de luchar por lo que le corresponde ni que deje de reivindicar lo propio como algo debido en justicia. Sólo pretendo alertar contra la paralización, que es una de las pretensiones de quienes ignoran, retiran apoyos y, de distintas maneras, se ponen en contra.

¹¹⁶ Un indicador de conducta acerca de la amenaza que todavía suponen los grupos de mujeres separadas de los varones, como una estrategia, es la diferente percepción social (e individual) de los grupos de varones separados de las mujeres, a pesar de la desproporción de

ocurrido en todos los planos de la vida las mujeres seguiríamos absorbidas por ellos, como ha ocurrido a lo largo de la historia. Estratégicamente esta separación se traduce en cosas tan pequeñas, pero tan importantes, como por ejemplo poner el nombre entero de las autoras en una bibliografía general, en lugar de la inicial. Poner la inicial de ellas y de ellos llegará cuando la mentalidad general asuma que las teólogas están junto a los teólogos con el valor que les dan los contenidos y el rigor de sus investigaciones. Mientras esto no ocurra las mujeres seguiremos mostrando nuestros nombres explícitamente, como estrategia de visibilidad. Con ello decimos que formamos parte de la comunidad científica de la teología junto a los varones. Se trata de una estrategia de visibilidad de cara a la integración normalizada dentro de una comunidad científica como es la teología. Junto a esta estrategia, sin embargo, bien temporalmente anterior a ella, bien contemporáneamente, necesitamos otra que consiste en constituirnos nosotras mismas en comunidad científica, que es decir un grupo de colegas que dialoga entre sí, debate, confronta sus ideas y métodos, realiza obras conjuntas y se reconoce mutuamente como autoridad, se esté más o menos de acuerdo con los planteamientos o los resultados de cada una. Las mujeres necesitamos espacios intragénero, de nosotras y para nosotras en los que, entre otras cosas, ensayar aquello que pretendemos incluir en el resto de los espacios intergénero, a fin de transformar positivamente la totalidad.

Esta estrategia es necesaria ante la vulnerabilidad externa, proveniente de comunidades científicas teológicas hegemónicas y de instituciones que desearían vernos desaparecer. La cohesión que nos puede dar el mutuo reconocimiento a las teólogas de hecho es un recurso potente ante las presiones que nos llegan de fuera. En esta línea funcionan las asociaciones de teólogas, los grupos de mujeres y teología y las cátedras de teología feminista. Pero no se trata de estrategias ya realizadas y consolidadas, sino que todavía, y me temo que por mucho tiempo, requieren atención y vigilancia, ante las presiones externas y tam-

unos y otros grupos, a favor de los varones. Los grupos sólo de varones no son percibidos como ghettos ni como excluyentes. Suelen ser la gran mayoría (en las empresas, la política, la gestión, la diversión, las agrupaciones, la cultura...), a pesar de los cambios que las presiones de las *cuotas* han posibilitado. Los grupos de mujeres, en cambio, son mucho más visibles y amenazantes, siempre que no se refieran a las reuniones espontáneas de las amas de casa o reuniones de amigas de corte tradicional. Muchas asociaciones de mujeres, antes incluso de que vean medio logrados sus objetivos, sufren la presión de varones y de otras mujeres acerca de la necesidad y/o oportunidad de incluir a varones. En asociaciones teológicas de carácter internacional (por ejemplo el Sínodo Europeo de Mujeres) es una cuestión todavía sin resolver. Se trata de un dato significativo, que no es lugar de analizar.

bién las internas, pues algunas mujeres, incluso de prestigio, creen que se adelantaría más saltándose la fase de la comunidad científica de mujeres y entrando directamente en la de los varones. La experiencia me dice que no sólo es un intento ingenuo, sino peligroso¹¹⁷.

b) la comunidad docente

La vulnerabilidad de las teólogas feministas ante sus contenidos de impacto transformador, va desplazando recursos y estrategias pasadas y presentes hacia un futuro inmediato distinto. Es el caso de los lugares donde se ejerce la docencia. Los estudios realizados en los últimos años sobre mujeres, docencia universitaria, acceso a cátedras y altos cargos, muestran el arraigado sexismo que todavía las discrimina. La situación de las mujeres en las facultades de teología muestra su práctica invisibilidad, especialmente en el estado español al tratarse de facultades privadas de la iglesia. Estas dificultades de acceso no son las únicas dificultades. Las que ya han accedido ven limitadas sus posibilidades de acceso a los puestos de responsabilidad y, además, suelen estar sobrecargadas de horas de clase, sobre todo cuando son laicas y han de vivir de sus escasos sueldos, de modo que no pueden dedicarse, como lo hacen los varones, a la investigación y la publicación. Cuando se trata, además, de teólogas feministas, las mujeres ven multiplicadas estas dificultades por cien. Todo ello ha logrado desanimar a muchas jóvenes que comenzaron a estudiar teología y la han dejado al no percibir futuro, y a otras que habiendo terminado los estudios de bachiller, no se atreven a dedicar más años a una licenciatura que no saben para qué les va a servir, y desanima a quienes han terminado la licenciatura ante la posibilidad de continuar con un doctorado. Así, el futuro generacional se ve peligrar. ¿Qué hacer? Sin abandonar los puestos que tienen ya algunas en las facultades de teología, el presente se abre a un futuro alternativo en dos líneas convergentes que ya han comenzado a funcionar en nuestro país: la inserción de cursos y materias

¹¹⁷ He visto mujeres en asociaciones y grupos científicos mixtos que han perdido la capacidad para percibir las estrategias de los varones, ahora ya no agresivas ni directas, pero enormemente eficaces: hacerles creer, por ejemplo, que son importantes y valiosas (como de hecho lo son), pero dejar pasar por delante a los varones a la hora de promoverlos, darles primacía en los apoyos económicos o prometerles lugares y prestigio que tardan demasiado en llegar. En otros casos, mientras sutilmente se las relega, se van apropiando de sus ideas, métodos y contenidos, a veces sin ni siquiera citar las fuentes.

de TF en algunas facultades de universidades públicas y la creación de escuelas de teología feminista vinculadas a universidades estatales. Las dos líneas han quedado inauguradas en este mismo año.

Actualmente la facultad de filosofía de la Universidad Central de Barcelona ha incluido en su programa un semestre de TF correspondiente a 3 créditos de libre configuración. La facultad de filología de la Universidad hispalense de Sevilla ha incluido entre sus cursos de doctorado uno de exégesis feminista, valorado en 3 créditos también, pero uno de sus departamentos, desde hace casi 4 años, incluye regularmente la TF en los seminarios multitudinarios anuales, con un valor crediticio de 1 crédito y medio. La Universidad sevillana Pablo Olavide ha creado un módulo en los cursos de doctorado sobre TF. La universidad de las Islas Baleares en Palma de Mallorca, tramita algo parecido a lo de Barcelona en su facultad de filosofía. Estas iniciativas permiten que las teólogas más jóvenes encuentren algunas posibilidades, aunque no puedan vivir de la TF.

La otra línea convergente se refiere a la creación de escuelas específicas. Un pequeño grupo compuesto por una teóloga feminista, una militante en teología feminista y una profesora de Universidad interesada en ello, hemos fundado en junio de este año pasado la Escuela Feminista de Teología de Andalucía, al amparo institucional de la Universidad Internacional de Andalucía, al comienzo, y de la U. de Sevilla (hispalense) después, que concedió a las clases presenciales un crédito y medio, con la promesa de ampliarlos hasta 6 créditos. Junto a las clases presenciales se encuentran las clases online, impartidas durante un cuatrimestre, en las que cada asignatura tiene el valor de 4 créditos. Esta escuela consta de dos ciclos, cada uno de ellos con 5 asignaturas introductorias a las grandes áreas de la teología: Biblia, antropología, sistemática, historia y metodología, a las que siguen en un segundo ciclo introducciones generales al Misterio de Dios, la Cristología, la Moral, la Espiritualidad y la Mariología. Su valor final es de 60 créditos, que es lo establecido para la adquisición de un Master. En estos momentos tramitamos con una de las Universidades antes mencionadas, la asunción de los cursos online de la escuela, que nos permitirá impartir títulos oficiales. El obstáculo más grave con el que nos encontramos ahora es, curiosamente, económico, pues se pide que acomodemos los precios de matrícula a los oficiales para este tipo de titulaciones. Dado que nuestro alumnado, numeroso, de un perfil cualitativo medio alto y alto, de mujeres y varones, cuenta con un número de alumnas, sobre todo latinoamericanas, que no podrían pagar ese precio, consideramos esta condición una dificultad a resolver. Lógicamente hemos abierto un debate sobre este asunto y hemos avivado nuestra imaginación para buscar soluciones que impidan que ninguna mujer, o varón en su caso, que

quiera formarse seriamente en teología feminista, sea discriminada por dificultades económicas. Esta iniciativa ha llevado entusiasmo y esperanza a las teólogas de mi generación, pero particularmente a las jóvenes y anima a otras a seguir la vocación teológica viendo que el futuro está abierto¹¹⁸.

c) la producción de pensamiento

La estrategia que proviene de la producción de pensamiento con miras al futuro pasa por dos vías que han de procurarse conjuntamente, aunque no resulte fácil. La primera se refiere a *la divulgación* del pensamiento existente. Es una vía urgente, pues el pensamiento de las teólogas feministas, a partir de lo asentado y sin vuelta atrás, sigue siendo mucho y creativo, o sea, aumenta y cambia. Si no se sigue es fácil perderse, pues en el camino entre el punto de partida y el punto de llegada se encuentran eslabones necesarios para entender la trayectoria. Tomo como ejemplo uno de los puntos de debate en este mismo curso en uno de sus coloquios: mucha gente se pregunta cómo se ha pasado teológicamente de considerar a las mujeres como *seres-para-los-demás*, un principio que supuestamente se establece sobre la base del evangelio, a considerarlas prioritariamente *seres-para-sí*, un deslizamiento que lejos de asentarse en el egoísmo, se encuentra presente en el judaísmo y es confirmado por el movimiento de Jesús¹¹⁹. Quienes hayan sido catequizadas y catequizados en el primer principio y ahora se encuentran con el segundo, encuentran enormes dificultades para aceptar el último como más valioso sustituto del primero. Lo importante, entonces, es conocer cómo hemos llegado hasta él, qué camino experiencial y argumental sigue la TF para proponer este cambio. Si no se divulga la TF corre varios peligros: el peligro de reducirse a slogans que oportunamente sustituyen los precedentes, el peligro de quedarse encerrada en el círculo de la comunidad científica, repitiendo esquemas patriarcales contra los que supuestamente se define, el peligro de seguir creando clases y jerarquías sobre la base de la adquisición del poder que da el saber o el acceso al conocimiento. No se trata, obviamente, de que todo el mundo tenga que hacer teología, sino de transmitir y divulgar el trabajo de las

¹¹⁸ Puede consultarse la página web de efeta (Escuela Feminista de Teología de Andalucía) en www.efeta.org

¹¹⁹ Puede verse al respecto mi trabajo «Amor de sí, amor De dios, amor del prójimo. Una relectura feminista a partir de Mac 12, 28-34», en *Annali di Studi Religiosi*, 385- 406, EDB, Bologna 6/2005.

teólogas feministas, si es que de verdad pretendemos transformar la realidad en Reinado de Dios y discipulado de iguales.

La segunda vía, es crear pensamiento en el marco y paradigma emergente. Me urge que nos hagamos con el paradigma, pues él mismo reenfoca todos los contenidos. Es lo que estamos haciendo actualmente algunas teólogas feministas en distintos continentes.

4. Lo que está por construir

Todo lo precedente nos conduce al bloque principal de esta exposición, centrado directamente en el futuro, anticipándolo, mostrándolo de antemano con la imaginación y el sueño.

Los logros sin vuelta de hoja son nuestra primera garantía de futuro, el suelo en el que nos asentamos para mirar el horizonte. Las vulnerabilidades nos permiten avistar ese futuro en su condición abierta y plural, pero también en su condición libre y responsable. La TF será lo que decidamos que sea, lo que la Ruah divina y nosotras, como sucedió en el primer concilio cristiano de la historia, vayamos decidiendo.

La primera esperanza y hasta cierto punto garantía de futuro, es el *relevo generacional*. Mientras que otros sectores de las distintas teologías hechas por varones ven disminuir el interés de las nuevas generaciones y a duras penas encuentran pensamiento creativo y nuevo, las mujeres y especialmente las teólogas feministas tenemos por detrás jóvenes mujeres entusiastas y creativas que estudian y hacen teología, a pesar de las enormes dificultades con las que se encuentran¹²⁰. En esta cátedra hemos tenido un botón de muestra, pero no son las únicas. Hay más. Quizás los teólogos, que por regla general han tenido el camino expedito y han dispuesto de los medios necesarios para hacer teología, no puedan hacerse una idea de lo que significa que mujeres jóvenes, laicas, con vida laboral y familiar, piensen y escriban teología; o que lo hagan religiosas que han de sortear numerosos prejuicios internos institucionales y de mentalidad, además de los miedos que han de superar a causa de su posición más vulnerable

¹²⁰ Conozco trayectorias de mujeres empeñadas en hacer teología, en pensar por sí mismas, que se convierten en claro ejemplo del sabotaje continuo de muchas instituciones académicas para que no logren obtener acreditación suficiente, y en paradigma de resistencia creativa y fructífera a la hora de pensar y formular categorías nuevas. Todo ello irá siendo escrito y divulgado en su momento.

dentro de la iglesia institucional ¹²¹. No es fácil imaginar lo que pueden hacer con tan pocos medios con poco tiempo y muchas tareas y a veces es preferible no contarlos para no suscitar el escepticismo y la incredulidad ¹²².

Sobre la base de esta esperanza me atrevo a sugerir los caminos que a mi modo de ver la teología feminista ha de recorrer.

En general, según lo veo, la TF ha de esforzarse en dos cosas conjuntamente: a) una consiste en buscar y encontrar la manera metodológica de articular pluralidad y diversidad con unidad. Ya existen intentos, de modo que no me invento nada. El desafío consiste en que esta articulación no pierda nada valioso ni invisibilice lo que quiere y reclama visibilidad. El punto fuerte en esta tarea se encuentra en la todavía importante capacidad autocrítica de la TF y el punto débil que mantiene la luz en ámbar es la constatación de que la mayoría de las que llevamos a cabo estos intentos somos europeas y norteamericanas. b) Otra, se refiere a redefinir el marco o paradigma nuevo en el que se va situando. El feminismo ha logrado romper el paradigma antiguo de manera más radical que ninguna otra teoría desarrollada a partir del siglo XVIII en Occidente (por eso ha resultado y resulta tan amenazante) y en esta ruptura ha ido creando pilares nuevos. No obstante, en este momento ha de unir sus creativas intuiciones a las de otros intentos, especialmente los que vienen de iniciativas transdisciplinarias en las que ya se encuentra incluida la espiritualidad pero apenas llama a sus puertas la teología. La TF necesita crear un marco nuevo en relación con los intentos de cambio paradigmático de otras ciencias.

Redefinición del paradigma de la TF

En concreto, eso se traduce de muchos y diversos modos, algunos de ellos presentes en la TF de modo incoativo. Citaré solamente algunos.

La redefinición y creación de un nuevo paradigma teológico pasa por el intento ya presente de romper aquellas dicotomías y polaridades que han hecho tanto daño a las mujeres en primer término, a las tratadas como no-personas, e indirecta-

¹²¹ Por ejemplo, el recurso a la obediencia, compartida por teólogos religiosos censurados, es muchísimo más duro cuando se utiliza para controlar a las religiosas que piensan, escriben o enseñan en lugares relevantes del mundo teológico académico.

¹²² Nos ha ocurrido a las teólogas españolas respecto a las europeas, porque no se pueden creer que con tan pocos medios podamos hacer tanto y en muchos casos tan bueno. Y nos pasa, también, con las teólogas latinoamericanas que dan por sentado que por el hecho de ser europeas y vivir en sociedades desarrolladas tenemos sobrados medios...

mente a los mismos varones. Dicotomías como trascendencia/inmanencia al hablar de la divinidad han sido nefastas para todos, pues han legitimado exclusiones e injusticias que llenan todavía nuestro mundo. La TF en el nuevo paradigma debe encontrar nuevas síntesis de estos contrarios. Como he mostrado en muchas ocasiones, de palabra y por escrito, abogo por el instrumento y categoría de la paradoja. Lo he formulado, e incluso brevemente desarrollado, al proponer hablar de Dios/a como la inmanencia trascendente y la trascendencia inmanente, entre otras. Ha de encontrar nuevas síntesis para superar la dicotomía entre materia y espíritu, proponiendo y desarrollando una antropología más bíblica y unitaria que incluya la espiritualidad de la materia y la materialidad del espíritu. Con esta formulación se romperían otras dicotomías negativas como las de animal-racional, animado-inanimado, naturaleza-cultura. Las diferenciaciones que encontramos narradas en lenguaje mítico-cultural en los dos primeros capítulos del Génesis nos permiten proponer nuevos desarrollos teológicos acerca de la vida, insertándonos en esas formulaciones del nuevo paradigma de la complejidad al que me he referido ya muchas veces, e insertando muchos de sus contenidos y formulaciones en la TF ¹²³.

La redefinición y creación de un nuevo marco para la TF pasa, también, por la creación de categorías nuevas y recuperación y reformulación de categorías históricas dejadas de lado, como por ejemplo aquellas que provienen de algunas maestras de teología y espiritualidad de la Edad Media (Juliana de Norwich, Hildegarda de Bingen, etc.)

Y, concretando todavía un poco más, la creación de un nuevo marco llevaría a la TF a reinterpretar elementos fundamentales de las teologías y de las mismas teologías feministas, algo que se está haciendo en parte, pero con un largo camino por delante. Sólo voy a mencionar algunos aspectos.

Propuestas disciplinares de la TF

La TF está preparada para proponer algunos bloques teológicos, tales como

a) Una nueva *teología de la creación* en la que tendría que incluirse: 1) una nueva teología del espacio y el tiempo sobre la base de la experiencia de las mujeres y en relación con la divinidad; 2) una incorporación de las actuales cosmologías,

¹²³ Cf. MERCEDES NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología narrativa de Gn 2-3*, San Pablo, Madrid, 1993.

los descubrimientos sobre la humanización y las intuiciones de los ecofeminismos; 3) una nueva antropología teológica a la luz de las nuevas maneras de considerar al ser humano en su propio entorno.

b) Una nueva *crisología*, en la que tendría que incluirse: 1) una sistematización de la figura de Cristo a la luz de los planteamientos deconstructivos y reconstructivos de la TF en los últimos decenios; 2) una incorporación de los resultados de las exégesis feministas neotestamentarias llevadas a cabo mediante metodologías diversas (histórico-crítica, narrativa, antropológica antigua, sociocientífica...); 3) una incorporación de la redefinición de la tradición y de la historia cristológica a la luz de la visibilidad de las mujeres recuperadas y de las experiencias de las no-personas en dicha historia.

c) Una nueva *eclesiología* tomando como punto de partida la categoría de E. Schüssler Fiorenza de la *eklessia gynaiikon* o la *eklesia* de las mujeres, pero desarrollando lo que ella, a la luz, a su vez, de la corriente del feminismo utópico, ya propone en algunas de sus obras. Recuperar la utopía significa, de nuevo, romper la dicotomía entre realidad histórica e imaginación creativa y sueño. No pueden contraaponerse, además, fe y esperanza. Ha de romper, igualmente, la dicotomía que opone cristiano a secular, algo ya superado en la figura, vida y pascua de Jesús ¹²⁴. Esta propuesta eclesiológica conllevaría una manera nueva de entender las virtudes cardinales, la fe, la esperanza y la caridad, añadiendo otras virtudes del elenco de todas las que hemos desarrollado las mujeres a lo largo de la historia: la resistencia, junto a la tenacidad y la perseverancia; la paciencia, junto a la lucha y la presión por la justicia, etc.

d) Una nueva *teología práctica* en la que no exista división disciplinar (aunque se impongan ciertas distinciones) entre moral personal y moral social, porque asumimos que lo personal es político, en la línea en que van evolucionando la psicología, la sociología, la historia y la antropología, por ejemplo, pero también la biología y otras ciencias todavía llamadas naturales en esa falsa oposición con las ciencias humanas y sociales que lentamente se va superando.

e) Una nueva *mariología* en la que se desarrolle la dimensión de Humanidad nueva que supone María a partir del NT, como se ha comenzado a hacer, y a par-

¹²⁴ Expuse el tema en mi conferencia «Europa ¿postsecular o postcristiana?, pronunciada en el Congreso *Teologhe, in quale Europa?* organizado por el CTI en Roma del 30 marzo-1 de abril en Roma.

tir de la recuperación de la mariología desarrollada por mujeres a lo largo de la historia en Occidente. A mi juicio habría que incorporar los procesos de inculturación, presentes ya en los textos neotestamentarios, que ha supuesto la figura mariana con respecto a las diosas antiguas, las mediterráneas específicamente y las de otras culturas como las precolombinas en América. Y la función que ha ejercido en la humanidad esta figura, más allá de la deconstrucción ya realizada por diversas teólogas feministas.

Posiblemente se echarán de menos muchas cosas en estos bloques. Lógicamente se trata de una propuesta personal y limitada, pero de algunas ausencias puedo dar razón en lo que sigue, a partir de lo que llamo ejes transversales, de fuentes, de metodología y de contenidos. Los desarrollos de las temáticas teológicas feministas han de estar atravesados por la adecuada fundamentación bíblica, pasada por la hermenéutica de la sospecha, que implica cada una de las cuestiones que se toman. Han de estar atravesados por la dimensión espiritual y, por ello, metodológicamente, ha de pasar por la experiencia de las mujeres. Y en tercer lugar ha de estar atravesado por la dimensión política.

Funciones de la TF en el futuro y cuestiones pendientes

Entre las *cuestiones pendientes* que tiene la TF, y de la que de alguna manera Lucía Ramón y Rosa Cursach se hicieron eco, está la mayor vinculación, mediante el diálogo y el debate, con las teóricas feministas, especialmente en el estado español. A la par, y en la línea comenzada, está pendiente la inclusión de la TF en el corpus académico civil, algo que ha de llevarse a cabo a la par por parte de los sujetos de a pie interesados (por lo tanto necesitamos aprender a motivar) y por parte de las instituciones académicas que reconozcan el lugar que podemos ocupar en el todo que es la Universidad. Está pendiente una mayor y mejor relación cooperativa con las teólogas feministas de otras confesiones (que en este país son prácticamente inexistentes) y otras religiones. En el estado español urge llevarlo a cabo con las musulmanas ¹²⁵.

¹²⁵ Ya existen intentos, contactos, foros... en los que se van diluyendo distancias que hasta hace poco considerábamos insalvables. Así, las teólogas somos requeridas en foros del mundo académico científico civil (seminarios, congresos, cursos...) y las pensadoras de otras disciplinas, creyentes, agnósticas y ateas, son requeridas para participar en foros teológicos de carácter científico. En ambos casos la colaboración es, además de rigurosa, cordial y esperanzadora. En el ámbito ecuménico interreligioso, hasta el momento, la colaboración es menos recíproca, aunque vamos haciendo camino.

Con respecto a las funciones, me limito a repetir los enunciados de lo que ya he ido desarrollando oralmente y por escrito en otros lugares y momentos¹²⁶.

1. *Función crítica fronteriza en las lindes de la religión y la cultura.* La teología feminista cumple una función crítica en cuanto teología de frontera y en la frontera, que vincula y separa religiones y culturas. Se produce tal función cuando la teología feminista critica el sistema patriarcal que afecta al entramado de ambas, deconstruyendo y colocando cimientos para una cultura y una religión igualitaria y plural. Su pensamiento creativo no pertenece ni a las religiones ni a sus culturas, pero tampoco es una subcultura, dado que ha nacido y se desarrolla dentro y fuera de ellas. Por eso es percibida por unos como una teología incómoda y por otros como el lugar en el que se puede esperar el nacimiento de algo nuevo.

2. *Función crítica desestabilizadora.* La teología feminista adquiere una función desestabilizadora al *crear* en el borde mismo del caos y ser, a la vez, productora de un fecundo caos para las teologías tradicionales y los sistemas patriarcales de pensamiento. En este sentido ella misma asume la incertidumbre y la búsqueda como elementos propios. La teología feminista se ha construido sobre una situación de crisis que afecta a los huecos del sentido. Estos huecos constituyen algo perturbador en el seno familiar de los discursos de las religiones, pero lo perturbador no está en cada uno de esos huecos, sino en percibir que los huecos de sentido forman parte estructural de la teología feminista, que las preguntas y vacíos tienen valor por sí mismas y constituyen su misma condición de posibilidad¹²⁷. Que, en términos del nuevo paradigma, son autopoyéticos.

3. *Función paradójica.* La teología feminista, puesto que parte de la experiencia de las mujeres en la incertidumbre y al borde del caos, cumple una función paradójica pues genera un orden distinto en el desorden y su estabilidad descansa

¹²⁶ Cf. MERCEDES NAVARRO PUERTO, «Categorías emergentes para una teología feminista contextualizada. Religiones, teología y mujeres en la Unión Europea», en MERCEDES ARRIAGA Y COL., *Los estudios de las mujeres hacia el espacio común europeo*, Arcibel, Sevilla 2004, 51-75 (accesible en www.ciudaddemujeres.com); también MERCEDES NAVARRO PUERTO, «Die Feministische Theologie – eine Theologie an der Grenze», in FERRARI, VALERIA, VALERIO, ADRIANA, BERLIS, ANGELA, BIEBERSTEIN, SABINE, *Theological Women's Studies in Southern Europe*, Peeters, Leuven, 2005.

¹²⁷ Debo el argumento al artículo de M. WIGLEY, «La deconstrucción del espacio», en D.F. SCHNITMAN (ed.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, Barcelona, 2002, 242ss, en donde descubrí la paradoja que no supe formular, porque expresa un tipo de lógica diferente a la propia del paradigma en que normalmente se mueve el pensamiento occidental.

en la inestabilidad. Esta función se alía con la precedente, pues afecta a los modos de percepción de los sistemas.

4. *Función crítica terapéutica.* La teología feminista, gracias a sus elementos paradójicos puede cumplir, a la par, una función terapéutica cognitiva. La tensión no resuelta y fecunda de la estable inestabilidad o la inestabilidad estable, conecta con la experiencia cotidiana en la que vivimos ordinariamente los humanos y conecta con la dimensión trascendente y espiritual respecto a la divinidad que es inmanente siendo trascendente y trascendente en su inmanencia. La teología feminista no ha renunciado a ninguno de estos polos ni tampoco ha intentado resolverlos como si tuviera que eliminar la paradoja, sino que se muestra cada vez más capaz de integrar y relacionar ambas dimensiones de lo humano y de la divinidad. La percepción integral permite traspasar los muros de lo empírico, inmediato y perceptible, abriendo a los humanos y a sus sistemas al Misterio con mayúscula y a la conciencia de autónoma participación. Es terapéutica por su condición abierta, pues las funciones que se han mencionado hasta ahora no permiten que anide ningún fundamentalismo, ningún dogmatismo ni pensamiento único.

5. *Función crítica liberadora y descolonizadora.* La condición feminista dota a la teología de potencialidad subversiva y por ello tiene una función crítica liberadora y descolonizadora. La problematización continua del discurso sobre la divinidad y la humanidad, la distancia de todo tipo de fanatismo, la inclusividad y pluralidad, además del rigor y el esfuerzo creativo, tienen repercusiones descolonizadoras en cualquiera de las religiones y culturas en las que se encuentre y desde donde se desarrolle. Su condición fronteriza la coloca en el lugar privilegiado, aunque incómodo, en donde puede ver más y mejor. La transversalidad de su crítica profética la vuelve sensible a lo más despreciado, ignorado o invisible. La caracteriza la des apropiación.

6. *Función crítica dignificadora.* La teología feminista cumple una función dignificadora de todo ser humano al afirmar que las mujeres somos teóforas y dignas hijas de la divinidad. Afirma rotundamente la condición de dignidad soberana de cada una de las mujeres y, por ello, es una teología inclusiva y horizontal. De esta manera se manifiesta contraria a todo cuanto perjudique dicha dignidad y previene la manipulación y utilización de las mujeres dentro de los sistemas religiosos, así como toda legitimación de lo que degrada, por más revestidas de virtud que aparezcan. Pensemos, por ejemplo, en la obediencia, el servicio, la

entrega... La base antropológica de la teología feminista es la singularidad de cada mujer y el valor de la subjetividad. Todo ello queda puesto de relieve en las numerosas obras feministas que abordan estas cuestiones. Sólo sobre esta base podemos hacer uso de la metáfora de la red, hablar de funciones relacionales, comunicativas, reticulares y de participación. En el caso de la teología feminista cristiana esta perspectiva se apoya por un lado en numerosos rasgos del Dios judeo cristiano y de Jesús de Nazaret, y por otro en la afirmación básica antropológica del valor único y absoluto del ser humano.

7. *Función sapiencial.* Al ser creadora de modos nuevos de conocimiento y al apoyarse en tradiciones invisibilizadas hasta hace muy poco, la teología feminista es portadora de sabiduría y, por ello, cumple una función sapiencial. No es un discurso fácil ni evidente. No se reduce al componente racional ni se dirige a él en exclusiva, sino que es y pretende ser un discurso que requiere esfuerzo, tiempo y ejercicio, un discurso que entraña dificultad, que se enfrenta con una complejidad que le desborda. Por eso se aleja del inmediatismo consumista y la superficialidad. Cada vez se avergüenza menos de incluir dimensiones humanas que el paradigma del pensamiento moderno ha dejado fuera, como el mundo emocional y la dimensión práctica, como la integración del sujeto que observa y piensa, en lo observado y pensado, como la dimensión política y la dimensión corporal. La teología feminista, en efecto, piensa con el cuerpo, que quiere decir por una parte que no lo expulsa, considerándolo un elemento incómodo, y, por otra, que cuenta con él, le permite expresarse y, al hacerlo, modificar el curso del lenguaje, las categorías, su sistema perceptivo y los diferentes ángulos de mira. Zubiri llamó a un tipo de racionalidad integral que se acerca a lo que pretendo decir *inteligencia sentiente* y la psicología llama a rasgos que van en esta misma dirección *inteligencia emocional*. Esta función sapiencial convierte el discurso de la teología feminista en un conocimiento más humano que afecta al modo de hablar de Dios y a la manera en que describimos nuestra experiencia de relación con la divinidad.

8. *Función crítica política, incidencia crítica en la realidad.* La función política y de conciencia social ha sido, tal vez, la que más se ha puesto de relieve en las últimas décadas, no sólo en la teología feminista cristiana, sino también en la judía y musulmana, pues, de hecho, ha incidido en la realidad de tal manera que ha cambiado conciencias y ha movilizado a muchas mujeres dentro de sus religiones, iglesias y culturas. En la teología feminista cristiana de confesiones protestantes y en la judía se cuentan logros en el acceso al poder de mujeres respecto a ministerios y cargos. En la teología feminista católica la lucha en este sentido es

permanente. En la religión musulmana la función crítica política es con frecuencia un verdadero campo de batalla incluso por el derecho a pensar y expresar su discurso en igualdad con los hombres.

9. *Función crítica reticular (contra la metáfora del cuerpo)*. La teología feminista cumple una función crítica reticular al sustituir la metáfora del sistema religioso y teológico del *cuerpo*, (especialmente la teología cristiana), por la metáfora de la red, cambiando los ejes verticales por ejes horizontales y la metáfora de centro y cabeza única, por la de nudos y centros múltiples. Esta función podría llamarse, por una parte, *comunidad*, y, por otra, *participación*. No obstante habría que hacer una importante salvedad para que no lleve a engaño, pues antes que nada la teología feminista afirma rotundamente la autonomía del ser humano afirmando la autonomía de las mujeres, como quedó patente al abordar la función dignificadora.

10. *Función estratégica*. En conexión con las funciones mencionadas, especialmente, con la política y social, la teología feminista cumple una función estratégica ya que moviliza e impulsa acciones concretas con el fin de transformar la realidad de las religiones y culturas patriarcales. Como afirma Edgar Morin, la estrategia de pensamiento es el arte de pensar con la incertidumbre¹²⁸. Esto significa colocarse en un escenario que puede y debe modificarse en función de las informaciones, que sabe transformar las debilidades, errores, descuidos del adversario en propio beneficio, consciente de que siempre existen alternativas. La teología feminista toma como punto de partida la experiencia de las mujeres y ésta es cambiante, diversa, múltiple, inculturada, incierta... por eso no puede menos que ser ella misma, en cierta medida estratégica, y cumplir una función estratégica dentro de las religiones y las culturas.

5. Conclusión

Para concluir quisiera formular algunos puntos.

1. En primer lugar una laguna consciente: la exégesis bíblica feminista. Yo, que soy biblista, prácticamente no me he ocupado de ella en toda mi exposición. Por

¹²⁸ EDGAR MORIN, «Epistemología de la complejidad», en DORA F. SCHNITMAN, *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, Barcelona, 2002, 421ss.

una parte se debe a que la exégesis bíblica feminista es la que más ha evolucionado desde que comenzó la TF a llamarse de este modo, allá por el siglo XIX con la *Biblia de las Mujeres*, pionera en Teología Feminista. El desafío es divulgar adecuadamente sus resultados. Por otra, en relación con la anterior, porque justamente son las demás disciplinas las que necesitan estímulo, apoyo e ideas.

2. En segundo lugar, mostrar una iniciativa reciente a partir de algunos datos, sólo para aumentar fundadamente la esperanza en un futuro. Se trata de la EFETA, Escuela Feminista de Teología de Andalucía, que termina con resultados sorprendentemente positivos su primer curso y se dispone a comenzar el segundo ciclo.

3. En tercer lugar, pedir la colaboración de todas las personas que desean la renovación de la teología y esperan algo de la TF. Es preciso recordar que la TF existe no sólo porque hay teólogas feministas, sino porque nuestro mundo, la historia, la sociedad y muchas mujeres la demandan. Pero la tarea de las teólogas feministas requiere tiempo, estudio, recursos económicos y foros, precisa destinatarios y destinatarias. Nos ha sido difícil conseguir todo esto en el lugar que consideramos nuestra casa, la Iglesia, de forma que con frecuencia nos vemos obligadas a salir a los márgenes, en los que no queremos estar obligadas pues se trata de un lugar injusto y discriminatorio, o a foros civiles y laicos. No hay mal que por bien no venga y nos hemos beneficiado mucho de estos lugares, no ya tomando el espacio laico como una especie de refugio, sino considerando que es también nuestro espacio, puesto que como ciudadanas tenemos derecho a él. No hay ni debe haber oposición ni división entre espacio laico civil y territorio eclesiástico. Las mujeres estamos en contra de esta oposición y las teólogas mucho más. Pedimos colaboración en todos los niveles: en *interés*, por ejemplo, invitando a conocer y leer la producción teológica de las teólogas feministas españolas. Existen actualmente en torno a 40 libros publicados en los últimos 15 años, en editoriales como Desclee de Brouwer que cuenta con la colección «En clave de mujer» dirigida por Isabel Gómez Acebo, y más de 20 volúmenes en la calle; la editorial Verbo Divino que ha publicado diferentes volúmenes de teólogas a lo largo de estos últimos 15 años y acaba de inaugurar la colección «Aletheia», de la Asociación de Teólogas Españolas, y Ediciones claretianas que cuenta con la colección «Débora». Además, las editoriales Trotta, Sal Terrae, PPC y las ya enumeradas, además de publicar obras sueltas, han ido traduciendo trabajos de teólogas feministas, algunos de ellas básicos y clásicos. Colaboración, desde luego, *económica*, para que algunas, al menos, puedan vivir de

su trabajo teológico, para que muchas puedan acceder a una formación en TE, para poder llevar a cabo iniciativas que sin recursos ni dinero resultan impensables. Colaboración, por último, de *apoyo*, puesto que necesitamos estímulo que contrarreste la invisibilidad e inexistencia con la que somos tratadas, o bien las dificultades institucionales a las que nos enfrentamos ¹²⁹. El hecho de la presencia en estos cursos y la afluencia ante estos temas constituye ya un espaldarazo a nuestro quehacer, que no podemos menos que agradecer.

¹²⁹ En España se conocen la mayoría de los procesos de censura y condena contra teólogos de renombre. No se conocen, en cambio, los que se producen contra las teólogas. Ellos pueden dar a conocer sus casos sin que se vean más perjudicados de lo que ya lo son por el hecho de la censura o la condena. Ellas no pueden hacerlo (especialmente las religiosas) sin arriesgar aspectos vocacionales y existenciales que no les merece la pena sacrificar. También en este sentido las mujeres sufren mayor discriminación y resultan más invisibles.

IV

QUEHACER TEOLÓGICO DESDE LOS MÁRGENES LO QUE SE APORTAN MUTUAMENTE LA MARGINACIÓN Y LA TEOLOGÍA

JOSÉ LUIS SEGOVIA BERNABÉ

1. Introducción y advertencias

Ante todo debo empezar señalando que el título que sirve de marco a estas líneas es un tanto pretencioso. No sé cuál de las dos proposiciones es más inexacta. Leído lo escrito por Sols, Catalá, Lois, González-Carvajal y otros cuantos buenos teólogos, nada puedo añadir yo de ciencia al «quehacer teológico» salvo aprovechar bien la ajena. Y, por otra parte, «desde» los márgenes son palabras mayores: quien suscribe, ahora más en retaguardia, nunca ha estado «en» la marginación como para escribir «desde» ella, sino, todo lo más, aproximado. Sin embargo, me anima a romper las prevenciones lo de siempre: que lo piden los amigos del Chaminade, que igual estas líneas sirven a alguien ¡bendito sea Dios! y que, a la postre, del mismo modo que el primer ministro francés Clemenceau decía que la guerra era demasiado seria para dejársela a los militares, es posible que la teología trate de asuntos demasiado elevados como para dejársela sólo a los teólogos. Desde aquí acometo las sencillas reflexiones que siguen.

Vaya por delante que la teología es necesariamente parca ante la experiencia de Dios, que el lenguaje se muestra incapaz de expresar la experiencia vital, que la razón no es la única forma de acercarse a la realidad, que sin corazón ésta no se aprehende del todo y que en el ámbito de la marginación la realidad siempre im-presiona, es sorpresiva, intensa, siempre intempestiva, elocuente, vivaz y supera con creces cualquier ficción. Por eso, bien puede decirse que la teología desde la marginación, en realidad toda teología, reclama ser hecha de rodillas: en primer lugar, ante Dios y, al mismo tiempo, a los pies de los pobres, como Jesucristo en el lavatorio.

Desde luego no es fácil hacer teología «de» la marginación, sino es «desde» la exclusión social. Ello requeriría que los propios excluidos fuesen los protago-

nistas de la acción y de la reflexión, lo cual no es habitual. En todo caso, la única condición de posibilidad para aproximarse a los más vulnerables es la que venimos llamando «complicidad con los excluidos». ¹³⁰ Particularmente, me desagrada el consagrado término «opción *preferencial* por los pobres» pues parece un pleonasma que adelgaza lo que vigorosamente pretendería afirmar. Sé bien la densidad de lo que esconde el concepto y la comparto, pero más bien agradezco algo más difícil: que ellos hayan optado por mí. Suena tan raro y tan paternalista dirigirse a quienes son ya amigos –sin más etiquetas–, compañeros de camino y, en ocasiones, cristianos comprometidos, para decirles «he optado por ti» o, ridículamente, «he optado preferencialmente por ti». Sin querer dar mucha importancia a los términos, parece otra forma de cosificarlos: son objeto de opción desde la poco disimulada superioridad del «opcionista». Por eso, prefiero hablar de complicidad, de alianza con ellos. Con el Diccionario de la Real Academia de la Lengua, cómplice es «la persona que sin ser autora de un delito, coopera a su perpetración por actos anteriores o simultáneos que no sean indispensables». Es una suerte de alianza vital en la que nos sentimos queridos por ellos y ellos por nosotros (quizá este orden secuencial es el marchamo de la auténtica alianza, no retórica sino existencial). Sólo se alcanza desde un auténtico encuentro personal que se fragua con el cariño, la esperanza y, muchas veces, la impotencia compartida en el camino. Porque, como decía Freire, «somos seres de relaciones, y no sólo de contactos; no sólo estamos *en* el mundo sino *con* el mundo» ¹³¹. Todo un lujo inmerecido y una auténtica buena noticia; no para que seamos más buenos, sino para que seamos más felices, dichosos y bienaventurados. Es por ello más un hallazgo gozoso que el resultado de un compromiso voluntarista. Tiene mucho que ver con el tesoro escondido, la perla extraviada y la alegría en forma de sorprendente descubrimiento. Por consiguiente, el dato pre-teológico es el encuentro personal e indelegable con el injustamente tratado y no una relación objetal o teórica por más bien intencionada que sea. Ello justifica el estilo inevitablemente lleno de *pathos* y de indisimulable fibra reivindicativa que acompaña a toda teología desde la marginación.

En efecto, no se puede hacer teología de la marginación –sencillamente no se puede hacer teología– sin experimentar a Dios en las prácticas de justicia y de misericordia. «La Iglesia no puede *ni debe* quedarse al margen de la lucha por la justicia» (DCE 28). Sin este colofón nada humano merece tal apelativo. Ninguna

¹³⁰ Cf. J. L. SEGOVIA, *Justicia crítica y complicidad con los excluidos*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2006.

¹³¹ P. FREIRE, *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, 1989, p. 28.

ciencia puede reclamar estatuto humano y científico sin combatir la inhumanidad. La razón instrumental sin la razón moral es una mera herramienta errática ayuna de norte. No hay teología práctica sino teología practicada. Las palabras necesitan ser corroboradas por los signos. Las reflexiones reclaman la ratificación de los compromisos. Las formulaciones reclaman el contraste efectivo con lo real, lo especulativo ha de contemplarse en el espejo de la trágica «brutalidad de los hechos».

La teología primero deja hablar a Dios y luego habla de Dios. Desde la marginación hace lo propio con Dios y con el sacramento de los más pequeños. Hoy resulta inexcusable dejar hablar a las pateras ¡y vaya si hablan! por más que en Occidente continuemos ciegos y sordos hablando del supuesto «silencio de Dios». Se trata, sin duda de «escuchar el mundo y oír a Dios». ¹³² Este mundo invita a una autentica «mística de ojos abiertos», donde lo real es mucho más de lo que se ve y las cosas no son lo que parecen.

Conocer a Dios (el objeto de la teología) es practicar la justicia («dar a cada uno lo suyo»). Por eso, una teología desde la marginación necesariamente ha de estar impostada por el anhelo de justicia. El conocimiento de Dios no es especulativo o meramente teórico, es un conocimiento experiencial, que reclama un primer momento de pasividad, de dejarse invadir y afectar por su presencia elusiva, pero que impulsa a bucear como momento segundo en las entrañas del mundo, como ámbito en el que ha desplegado su identidad amorosa, singularmente en los excluidos con los que llega a identificarse de manera especialísima. Otras veces, incapaces de nombrar explícitamente lo sagrado, el punto de partida será el grito ¡no hay derecho! que subleva las entrañas de los más sensibles a modo de oración y acercamiento compasivo a un mundo que se les vuelve querible en su vulnerabilidad extrema.

No ocultaremos que el ámbito de la marginación es el espacio para la confluencia de los dos grandes retos a los que ha de hacer frente la Iglesia y la teología: el eclipse de un Dios silenciado, apartado de la cotidianidad, castrado de su potencial provocativo y transformador y la pretensión de invisibilizar todas las formas de pobreza que molestan. Las estrechas mutuas aportaciones que se hacen teología y marginación son un espacio fecundo poco explotado. En ese sentido, nunca daremos las gracias suficientes a los excluidos: nos devuelven –en su propio descarnado lenguaje, no en nuestros preciosismos– la centrali-

¹³² Cf. J. L. CORZO (Coord.), *Escuchar el mundo, oír a Dios. Teólogos y educación*, PPC, Madrid, 1997.

dad de lo real y las grandes preguntas acerca de Dios y el mal. En un plano más práctico, los pobres pueden ayudarnos a que sagradas palabras como verdad o comunión encuentren un marco de utilización bidireccional y no sólo pro-institucional.

Es una obviedad, pero todo lo que digo está sometido para la crítica de más y mejores razones, pero, sobre todo, a una praxis mucho más efectivamente «desde» los excluidos que la mía. A ella se confiere la auténtica autoridad moral del sufrimiento como criterio de juicio. Nada de ello significa una idealización de la marginación, sobre todo en contextos del Primer mundo. Hay que abandonar una primera ingenuidad para hacer una «desmoralización individualista» del acercamiento a la pobreza, para poder moralizarla estructuralmente después e impostar de ética social lo que se pretende reducir a ética individual. Eso nunca negará la responsabilidad del sujeto concreto, entre otras cosas porque en ella se residencia el motor de la no aceptación de la situación y la potencialidad del cambio. Con todo, parece que el evangelio se centra más en las condiciones «estructurales» objetivas que en las subjetivas: así afirma «estuve en la cárcel» pero señala si era inocente, «tuve hambre», pero no si fue por su culpa, «estuve enfermo», pero no si por no cuidarse bastante, etc...

Una advertencia final. Estoy tan convencido que Dios no encuentra otro sitio para revelarse que la historia y la vida de todas las personas, que muchas veces me he preguntado si debía incluir una u otra aportación en el haber de la teología o en el de la marginación. Entre marginación y reflexión teológica corre una corriente tan fluida que no siempre es fácil distinguir. Claro que Dios es perfectamente separable y experimentable de la finitud de sus criaturas, pero éstas se encuentran tan apegadas a Dios que en ocasiones se confunden. En el fondo no es algo tan distinto de lo que decía el Concilio Vaticano II: «La Iglesia reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente» (*Lumen Gentium* 8).

2. La teología: un quehacer contextual

Siempre se piensa «desde». Toda forma de vivir, sentir y pensar es contextual. El ser humano está historizado y, por tanto, necesariamente es circunstancial y relacional. La teología, en cuanto producto humano, aunque tenga por objeto el Misterio de Dios, es también necesariamente histórica y contextual. Se hace urgente analizar los contextos y purificar desde ellos la imagen de Dios. Éstos son condición de posibilidad para la imagen de Dios (que no puede confundirse

nunca con la objetividad misteriosa de un Dios absolutamente inaprensible). Según qué imagen de Dios tengamos, acentuaremos al Todopoderoso o al Todocariñoso, sin perjuicio de que Dios sea *semper maius*. Los seres humanos somos biografía pero también somos «bibliografía». Nos condicionan no sólo el código genético y los aspectos ambientales, también somos nuestras lecturas, incluso el periódico que leemos o la emisora de radio que escuchamos. La contextualización teológica¹³³ nace de la reflexión de los años 70 sobre la acción de la Iglesia en Africa, América Latina y Asia ante la ayuna significatividad de determinadas teologías occidentales en otras culturas, la falta de adecuación del mensaje cristiano convencional a otros destinatarios no occidentales, dan relevancia a las identidades locales y, sobre todo, acuñando la sospecha de que en la teología clásica se encubren inconscientes latentes posiciones de poder. En realidad, «ningún texto teológico, ni siquiera el discurso más abstracto especulativo sobre la verdad eterna, está aislado de la realidad del teólogo del contexto concreto en que se desarrolla este discurso». ¹³⁴ La búsqueda de Dios y, consiguientemente, toda teología es necesariamente contextual. ¹³⁵

En ese anhelo teórico y práctico, Ellacuría¹³⁶ otorga al intelectual ante cualquier forma de poder unos atributos predicables, con las debidas modulaciones, de la teología a que nos venimos refiriendo: *la analítica*, que debería ser totalmente objetiva y descriptiva del «desde» de la marginación; *la denunciadora* de los límites del poder y de sus males, que debería desenmascarar implacablemente los mitos que encubre la injusticia, la arbitrariedad de la sociedad que la ha tocado vivir y su distancia de los valores del Reino; *la anunciadora* utópica, que abra caminos y movilice desde la categoría de proyecto y *la pragmática*, que tenga en cuenta la propuesta de soluciones posibles y realistas. Estas dos últimas se resumen en la demanda de Ximo García Roca de aunar la «protesta» y la «propuesta». ¹³⁷

¹³³ Cf. I. CERVERA, «La contextualización en el quehacer teológico», *Estudios eclesiológicos* 316 (2006) pp. 145-176. Distingue el modelo de la traducción (mensaje universal que se traduce al imaginario concreto); el antropológico (se centra en lo humano de la cultura, lo cristiano en lo humano); el de la praxis (acentúa la dimensión histórica); el de la síntesis (dialógico), el trascendental y el contracultural.

¹³⁴ M. CHAPPI, «Teologías en contexto», en R. LATOURELLE - R. FISHELLA (eds.), *Diccionario de Teología fundamental*, Madrid, 1992, p. 1497.

¹³⁵ H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, Sígueme, Salamanca, 1994.

¹³⁶ I. ELLACURÍA, «Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano», *UCA* 222-323 (1995) p. 149.

¹³⁷ Cf. J. GARCÍA ROCA, «Memorias silenciadas en la construcción de los servicios sociales», *Cuadernos de Trabajo Social* 19 (2006) p. 207 *et passim*.

La dimensión existencial y experiencial la formula magistralmente Gustavo Gutiérrez cuando señala que «a Dios primero se le experimenta y se le practica, y sólo después se le piensa». En todo caso, el quehacer teológico no es sino la búsqueda apasionada del encuentro entre el ser humano con su último y más profundo centro.

Siendo la búsqueda de respuestas al misterio de Dios y del ser humano contextual, Olegario González de Cardedal señala que hay tres lugares desde los que se ha hecho y se hace teología¹³⁸: el monasterio, la universidad y la plaza pública. Cada uno de estos ámbitos –el lugar social– predetermina un determinado e inevitable modo de ver la realidad. La primera incide más en el silencio y el Absoluto de Dios, la segunda destaca la racionalidad de la fe y la palabra como vehículo y la tercera se centra en las consecuencias prácticas y la transformación de la realidad. Ninguna es autosuficiente y todas se necesitan para ser completadas. No obstante, tengo para mí que la «teología» más originaria en el acontecimiento cristiano, ni fue monástica (al modo esenio), ni fue académica (al modo griego) sino que más bien fue vivida y formulada desde la cotidianidad, desde la plaza, las calles, los montes, los márgenes, la mar... justamente los lugares naturales de Jesús para anunciar su Buena Nueva. Naturalmente no se desprecian otros altavoces como la sinagoga o el Templo, pero hay que reconocer que la experiencia de Dios que transmite Jesús tiene más que ver con la cotidianidad, no en vano sus parábolas están repletas de citas poco académicas o monacales y más bien populares.

Dicho esto, nos parece que bien podría añadirse un cuarto lugar. En efecto, a Dios se le puede experimentar y pensar desde el monasterio, la academia o la plaza. Pero en rigor hay más. Hay un no-lugar, que tiene que ver con aquellos que nunca ingresarán en un monasterio, que nunca accederán a la universidad, y cuya mera presencia es vista con franca animadversión en la plaza pública y son sistemáticamente expulsados –real, no metafóricamente– del mercado (esta vez en los dos sentidos del término). Es el lugar de nuestro punto de partida, nuestro «desde». Cuando el quehacer teológico se realiza «desde la marginación», desde aquellos espacios excluidos «de» la plaza y, a veces, marginados «por» la plaza, la universidad y el monasterio. Me estoy refiriendo, naturalmente, a aquellos que eran y son sistemáticamente segregados, tildados como impuros, excluidos y marginados de múltiples formas. La lista es amplísima.

¹³⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El lugar de la Teología*, Real Academia de las Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1986.

Podría contener casi un Continente entero –África– y, desde luego, está incorporado el llamado Cuarto Mundo con múltiples rostros que nos son familiares: presos, mujeres con hijos a cargo, enfermos crónicos, drogodependientes, ancianos solos, alcohólicos, personas sin hogar, enfermos mentales, niños de la calle, inmigrantes sin papeles, menores no acompañados y un largo etcétera.

El cambio de lugar implica riesgos. Desde luego tampoco *per se* garantiza la buena puntería y reclama humildad. Pero ciertamente se acerca infinitamente más a la experiencia histórica del Dios que se revela en Jesús y conserva un innegable tono y vivacidad evangélicos. Como siempre, se tratará de dejar a Dios ser Dios, pero experimentado más a la intemperie, con menos asideros y dejándose guiar por quienes en verdad más conocen, siquiera intuitivamente, los arcanos del Reino: ni los profesores de teología, ni los sacerdotes, ni otros entendidos, sino «los sencillos» a quien el Padre explícitamente quiso revelar sus más íntimos secretos (cf. Mt 11, 25). Apostar por la irrenunciable búsqueda de la Verdad –sabiendo que uno nunca va a ser poseedor de la misma–¹³⁹ implica asumir los márgenes del camino como nuevo lugar de búsqueda en compañía de sus moradores, en ocasiones en «mala compañías». No beberán sus saberes de la biblioteca, ni disfrutará de demasiado silencio. La calle es su escuela, el grito descarnado su forma de comunicación y la impotencia y extremada vulnerabilidad su estado habitual que se camufla de mil formas, agresivas a veces. Por eso, a diferencia de la plaza, la acción que imponen los márgenes más que política, es quizá contracultural, subversiva, isidente y al mismo tiempo enfáticamente compasiva. Son sus notas la rabiosa y apasionada solidaridad con los excluidos y la profundísima indignación moral ante su injusto sufrimiento evitable.

Una teología desde la marginación exige, ante todo, acoger la práctica de Jesús: su palabra y sus gestos constituyen la auténtica *norma normans* vinculante. Los propios excluidos no son objeto de la teología sino en tanto que Dios ha hablado «de» ellos y «en» ellos. De esta forma evitaremos el riesgo de *cosificar* a los pobres. Por eso, una vez más, insistiremos en lo fundamental que resultan los términos relacionales de alianza o complicidad con ellos. En otro caso, pueden acabar despreciados al modo marxista –*lumpenproletariat*– por no aptos para la revolución, ser considerados «sobrantes»¹⁴⁰ para el sistema neoliberal, o incluso

¹³⁹ Eso en modo alguno es relativismo. La Verdad objetiva existe y debe ser buscada. Pero, para no caer en el fundamentalismo, no puede ser confundida con verdades más provisionarias y contingentes.

¹⁴⁰ Cf. J. A. GUERRERO Y D. IZUZQUIZA, *Vidas que sobran: los excluidos de un mundo en quiebra*, Sal Terrae, Santander, 2004.

cualquiera podemos montarnos a sus lomos como objeto asistencialista o de realización del propio ego. En verdad, ni Dios puede ser un mero objeto sobre el que versa la teología, ni los excluidos lo son de la teología de la marginación. Una vez más, el «desde» pone las cosas en su sitio. Una teología desde la exclusión es bastante más que una teología práctica o una teología practicada. «Es una teología de la praxis»¹⁴¹.

Conocer a Dios es practicar la justicia, decía Jeremías, pero también puede invertirse la frase. La marginación y la lucha por la justicia nos llevan a un quehacer teológico que no se conforma con una lectura ética de la actuación de Jesús, sino también a pronunciar con temblor y temor una palabra sobre Dios excluido de los excluidos, humillados y ofendidos.¹⁴² Sorprendentemente, esa intuición del Misterio Dios parece ser descubierta desde este ámbito, o desde el reconocimiento de la solidaridad en este ámbito por los no creyentes que comparten una huella inequívoca de Dios.

Algo muy importante que rescata una teología desde la marginación: hoy el requerimiento de lectura creyente no es atender tanto a los signos y prodigios portentosos, como a aquello que no llama la atención y, sin embargo, puede ser pista para un profundo descubrimiento. El silencio, la discreción, aun más el acallamiento son signos de la presencia de Dios que no pasan desapercibidos en contextos de marginación. Es verdad que cualquier cosa puede ser un milagro si ayuda a poner en primer plano la experiencia religiosa –«para mí todo es milagro» (Schleiermacher) o «todo es gracia» (Bernanos)–, pero constituye un momento segundo al acto de fe. No es un conocimiento especulativo o teórico; sino vivencial, experiencial en el que cobran especial significación las mediaciones y con no menor frecuencia la impotente ausencia de ellas. En efecto, como señala J. Burgaleta¹⁴³ al proponer «*esperar sin signos*», si la fe es «fiarse» de Dios, la esperanza, que habita en la entraña de la fe, es «confiarse», ponerse en las manos de quien se ama. La fe se fía de que «está», pero la esperanza tiene que «confiarse»: pues ha de afrontar que Dios «está oculto». Pero, es un Dios «débil»; es Dios–Padre que sólo tiene en su haber el amor y la misericordia; que ha deve-

¹⁴¹ J. SOLS, «Los nombres de Dios, Teología de la marginación», *Cristianisme i justícia*, Barcelona en la web <http://www.fespinal.com/espinal/llib/es46.rtf>

¹⁴² Cf. T. CATALÁ, *Salgamos a buscarlo. Notas para una teología y una espiritualidad desde el Cuarto Mundo*, Santander, Sal Terrae, 1992, p. 11.

¹⁴³ J. BURGALETA, *Esperar sin signos*, Instituto Superior de Pastoral, Adviento 2005 (inédito). Este párrafo recoge partes literales de su imponente conferencia de Adviento que he hilvanado sin su permiso.

nido «hombre también» y corre la misma suerte de la «carne». Por eso, no hay más signo de la presencia de Dios en este mundo que el antisigno por excelencia: el despojo, la desposesión del amor que da la vida, la destrucción de la carne entregada (Jn 6, 51), el vaciamiento de toda señal –kénosis–. Ahí, en la ausencia, el silencio, el oscurecimiento, se da la auténtica dimensión de la esperanza que confía y se entrega por amor. Cuando no se hace pie en sí mismo, ni en las cosas, uno se puede entregar radicalmente a Dios; se realiza el des-centramiento para poder ser en Dios. Es lo de San Juan de la Cruz: «*El alma ha de estar en tiniebla para tener luz para el camino*»¹⁴⁴. Aun en el caso de que, empecinados, siguiéramos empeñados en descubrir algún signo, deberíamos tener en cuenta que para poder indagar algún signo del Dios a quien esperamos, es necesario antes «creer en Dios» y «esperar en él y a él».

Asumiendo estar a veces «sin señales de Dios», una teología desde los márgenes no es una teología pasiva. Utilizará la metodología de la observación participante. «El camino más imponente y menos ambiguo para llegar a Dios es el servicio del pobre, en el que el mismo Dios se esconde anónimamente».¹⁴⁵ Por eso, el conocimiento que anhela es un conocimiento sintiente, personalizado, humanizado y dignificado por el cariño y la ternura de quienes padecen la injusticia. En definitiva, un conocimiento que esté mediado por la necesidad de un reconocimiento desde una «inteligencia sintiente» y una «racionalidad compasiva».¹⁴⁶ En ese sentido, el punto de partida que estamos proponiendo supone para la teología varias cosas: a) Una crítica de la objetividad y desconfianza hacia un abordaje abstracto, ahistórico y ajeno al dolor del mundo y las víctimas de la injusticia; es «desde»; b) La preocupación por el objeto de conocimiento: conoce «desde», pero el sujeto activo, origen y término de la búsqueda es Dios mismo y su despliegue amoroso; c) La consiguiente parcialidad inicial por las víctimas de la injusticia, porque el lugar válido para reflexionar sobre el hombre es precisamente el no-hombre. El único medio para rescatar la dignidad perdida del ser humano es el combate contra la indignidad. El mundo marginal es un lugar de lujo que, por sus carencias elocuentes, ayuda a reconocer patologías que, desde la llamada normalidad, cuesta más trabajo conocer, asumir y aceptar; y

¹⁴⁴ *Subida al Monte Carmelo*, L. 2, cap. 3,6.

¹⁴⁵ E. SCHILLEBEECKS, *Jesús la historia de un viviente*, Madrid, Cristiandad, 1981, p. 20.

¹⁴⁶ Poéticamente lo expresa la conocida frase de *El Principito*: «No se ve bien sino con el corazón». Como señala L. Boff, la dinámica básica del ser humano es el *pathos*, la lógica del corazón. El primer impulso procede del corazón no de la cabeza. El sentir siempre antecede al pensar.

d) Aplicación de una racionalidad eco del *intellectus amoris* que se traduce de manera necesaria en una invitación apremiante a la acción. No sólo se trata de *sapere aude* (atrévete a saber) sino del *facere aude* (atrévete a actuar), una invitación a la praxis, a vivir una fe con obras, pues sin ellas ni es fe cristiana, ni puede ser reconocida por los demás como tal.

3. Lo que aporta la marginación a la teología

Si algo tiene el mundo de la marginación, es que ordinariamente todo se vive con urgencias desquiciadas y muchas veces desquiciantes. No hay tiempo que perder para recurrir una expulsión de un extranjero, no hay mucho margen para evitar la efectividad de una orden de ingreso en prisión de una persona rehabilitada; una familia desahuciada o un niño en desamparo no tienen todo el tiempo del mundo para buscar alternativas. Lo mismo se diga de tantas otras zonas de vulnerabilidad social, abuso y dolor cronicado. Las programaciones cerradas, las planificaciones rigurosas, las estrictas metodologías, ortodoxias y ordenaciones al uso se van con frecuencia al traste. En el fondo, nada que no proclamemos en las renunciadas bautismales: «¿renunciáis a quedaros en las cosas, medios, instituciones, métodos, reglamentos y no ir a Dios?». Lo primero que facilita este mundo, en cuanto vacuna natural contra lo dicho, es el ir a Dios más ligero de equipaje.

Todo se vive, además de con provisionalidad, con enorme intensidad. Las alegrías son enormes alegrías y las penas son grandes tragedias. Los tonos grises y rutinarios son ajenos a este mundo –al menos en los ámbitos que más conozco¹⁴⁷. Eso explica los cansancios, los quemados personales, el «tirar» a veces con el piloto automático, o el tener que pasar temporalmente a segunda línea de combate. Por eso la teología desde la marginación es mucho más que una teología del compromiso con los marginados. Es una teología de la búsqueda apasionada de un Dios auténticamente «padre de huérfanos, protector de viudas y defensor de extranjeros» y del intento de realizar su sueño. Para ello se hace preciso abrirse sin prejuicios al «desde» y tomar para la reflexión los datos que esta realidad impone.

¹⁴⁷ Por supuesto existen otros «Cuartos Mundos», quizá menos ruidosos y más invisibles, pero no menos importantes: los ancianos solos con pensiones de miseria, los enfermos crónicos sin soporte social, discapacitados de diversa índole, etc. y, muchas veces, sus abnegados y silenciosos familiares, auténticos titanes de la caridad.

Una primera constatación: La marginación aporta a la *teología la experiencia humana más universal*, el lenguaje más inteligible, el código intercultural más valioso y la interpelación a la que es imposible dejar de prestar atención. Presenta lo real en cuanto paradójico, irresolublemente contradictorio, siempre misterioso, urgente y provisorio, radicalmente humano, simple, complejo y enigmático. Se trata siempre del sufrimiento, de una modalidad de sufrimiento que tiene un *plus* de provocación: el dolor en cuanto que evitable, dependiente en no pequeña medida de la libertad humana y no colgado de un destino fatal. Eso supone destacar en el eterno problema de la teodicea la inquietante cuestión del papel de Dios y el ser humano en la inevitabilidad del mal.

Además, supone *un ámbito de verdad insobornable*. En efecto, «los renglones torcidos de Dios» proporcionan un presupuesto fáctico universalizable estadística y epistemológicamente. Si hay que hablar de la verdad del hombre, ésta se historiza como mujer no occidental, con cargas familiares y en precariedad total. Esto supone que el referente geográfico ha de ser el sistema mundo y no un espacio social privilegiado desde el que se fantasean pretensiones de validez formal universalista. En este sentido, el «desde la marginación» aporta a la teología «un lugar en el mundo» desde el que *pensar a Dios y reflexionar sobre el hombre*: «la espalda del mundo» o «el reverso de la historia». Sólo desde las bajuras se pueden mantener pretensiones de universalidad, se devuelven al lugar natural las más hondas preferencias de Jesús y se otorga sacramentalidad y significatividad a la densificación de lo humano. Para la teología, el compromiso con la exclusión supone su auténtica «prueba del algodón», lo que verifica su credibilidad objetiva, la coherencia de sus postulados y la eficacia de sus realizaciones. En ese sentido, los pobres gozan del privilegio hermenéutico y epistemológico de desenmascarar, desmitificar, desocultar, visibilizar la cruda verdad y desmontar las mentiras, la ocultación de la verdad con la injusticia (Pablo dixit). Por eso, con Reyes Mate, el sufrimiento es condición de la verdad; por eso, las víctimas tiene algo de revelación y de don. Además, de *ecce homo* son también «zarza ardiente», evocación y revelación del Otro mas radicalmente otro, del misterio inefable de nuestra existencia y la total realidad.¹⁴⁸

La marginación posibilita (mejor, «obliga a») desarrollar el diálogo, el encuentro con el otro diferente, acogiendo todas sus peculiaridades y precisamente en ellas. Urgidos por el dolor ajeno, su sufrimiento invita a relativizar las

¹⁴⁸ Cf. J. J. SÁNCHEZ BERNAL, «El crucificado: memoria de las víctimas», *Vida nueva* 2559 (2007) pp. 24-27.

diferencias, a asumir la diversidad de caminos biográficos y destaca la importancia de caminar juntos siempre al ritmo de los más lentos. En definitiva, pide *hacernos diálogo* como decía preciosamente Pablo VI: «la Iglesia se hace coloquio» (*Ecclesiam suam* 60). No estaría de más que acogiésemos esta llamada desde la marginación para ser en la Iglesia, sin retóricas, «un recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de paz para que todos encuentren en ella un motivo para seguir esperando» (Plegaria eucarística Vb).¹⁴⁹

La realidad de la exclusión social literalmente *deja en cueros* a quienes nos aproximamos a ella con pretendidos saberes, racionalidades, auto-justificaciones y pseudoverdades. De poco sirven las falsas seguridades, ni las que llamaba Rahner «recetas baratas de pequeños clérigos que viven al margen de la auténtica vida en la sociedad». ¹⁵⁰ Esta realidad aporta una interpelación directa, a veces insultante, siempre interpelante. Pero también deja al descubierto lo mucho de locura que hay en el seguimiento de Cristo, lo poco que tiene sentido común, todo lo que supone un Dios humanado, fracasado, muerto y crucificado escandalosamente. Por eso reclama el atrevimiento de la «extra-vagancia», la audacia de vagar desnudamente en los límites donde se juega la vida

La marginación constituye igualmente un *permanente recordatorio* a todas las ciencias y disciplinas, por supuesto a la teología, incluso a la estética, de que sin ética, sin compromiso contra lo no humano no hay ciencia, ni hay teología, ni hay nada. Sencillamente, no se puede ser humano de espaldas al sufrimiento del mundo. Tampoco se puede reclamar el estatuto científico sin, al propio tiempo, combatir la inhumanidad.

El mundo de la exclusión reclama una «*mística de ojos abiertos*», *actualizar el «discernimiento»* y *utilizar una racionalidad crítica* capaz de vislumbrar que lo virtual y mediático poco tienen que ver con el «*espesor de lo real*» (Urbina), que ser solidario es bastante más que un altruismo *light* e indoloro, que no se trata de «*hacer*» voluntariado, sino de «*serlo*», que no es lo mismo «*sin ánimo de lucro*» que «*sinónimo*» de lucro, que el neoliberalismo es paradójicamente muy poco liberal, que la compasión poco tiene que ver con la sensiblería, etcétera...

¹⁴⁹ No acierto a entender cómo, visto con mirada larga histórica, estando en uno de los períodos más limpios de la historia, con más posibilidades de fecundidad evangélica, practiquemos tan mal –más bien tan poco– el diálogo intraeclesial. ¿Cuándo nos sentaremos fraternalmente las distintas sensibilidades eclesiales para debatir amigablemente y descubrir el cachito de verdad que sólo el otro puede completar? ¿Cuándo asumiremos en la Iglesia con todas sus consecuencias el lema de los EEUU: «Unum in pluribus».

¹⁵⁰ K. RAHNER, *Cambio estructural en la Iglesia*, Cristiandad, Madrid, 1974, p. 102.

Quizá, por encima de todo, el mundo de la marginación reclama una nueva imagen y lenguaje acerca de Dios, un rostro renovado y abierto de iglesia y un modo nuevo de relacionarnos con el mundo en el ámbito pacíficamente asumido de la laicidad y la autonomía de lo temporal. Es el chaval al que se le muere la piba de una sobredosis y en su desesperación censura a un Dios «inútil e innecesario»¹⁵¹. Desde su perplejidad, muestra la insuficiencia de la imagen de un Dios percibido con las «gafas» antipáticas del poder (Todopoderoso), sobre todo para los que contemplan con natural desconfianza estas instancias, como «unum necessarium» mal entendido y del que demasiadas veces interpretamos caprichosamente su voluntad como si estuviéramos todos los días «tomando café con Él». Naturalmente no se trata de tirar a la papelera toda la reflexión teológica y la riqueza de sus aportaciones, pero sí de acoger un modo nuevo de hablar del Dios de siempre, Misterio tremendo y fascinante, aliado discreto y solidario que respeta la libertad humana, se compromete con ella, y la acompaña con presión amorosa, sentido último de todo. Quizá habíamos colocado a Dios en un estante concreto de la biblioteca y ha ido siendo paulatinamente desalojado por la razón, la ciencia, la opacidad de la ruidosa y precipitada vida urbanita. No se puede confundir a Dios con el estante. Se trata simplemente de resituarlo en otro (los estantes son siempre contingentes, hijos de la necesidad humana de interpretar y recolocar). Si, como rememora Benedicto XVI, «Deus caritas est», se podrá hablar del «Todocariñoso» acentuando la dimensión del amor, esencialmente vulnerable, la experiencia humana básica y quizá el mejor rasgo identitario de Dios. Quede aquí someramente apuntado el problema: la marginación, coincidiendo con la llamada cultura poscristiana, *reclama nuevos lenguajes sobre Dios que lo hagan significativo*.

Con todo, la marginación, *per se*, ofrece un lugar natural para el conocimiento intuitivo de Dios. Conocer a Dios, bíblicamente, implica estar dispuesto a buscarlo y encontrarlo allí donde quiere ser buscado y encontrado: en la complicidad solidaria con los pobres y oprimidos y en la lucha por su liberación, como los profetas incansablemente recordaron. Consiguientemente, Dios fuera del imperativo moral de justicia para los injusticiados ya no es Dios. Por eso, para conocerle de verdad es preciso realizar obras de justicia. Inversamente puede afirmarse que «los que van tras la justicia», aun sin nombrarlo, están espoleados por el anhelo

¹⁵¹ «No necesito normalmente a Dios y para una vez que lo he necesitado me ha sido absolutamente inútil» (JONATHAN).

del Totalmente Otro. La justicia para con los marginados se torna así en «otro nombre de Dios». Quienes descubren del modo que sea su apremiante requerimiento: «buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda» (Is 1,10-17) sin ningún género de dudas están participando de una experiencia religiosa. En ese sentido, la marginación como objeto de transformación y como sujeto histórico proporciona «otra forma de nombrar a Dios». Lo expresaba bellamente Henri de Lubac: «Si yo falto al amor o la justicia, me aparto infaliblemente de Vos, y mi culto no es más que idolatría. Para creer en Vos debo creer en el amor y en la justicia; y vale mil veces más creer en esas cosas que pronunciar vuestro nombre. Fuera de ellas es imposible que pueda yo encontraros alguna vez a Vos, y quienes las toman por guía están en el camino que conduce a Vos». Quizá por eso la marginación trivializa las categorías siempre difusas entre creyentes y no creyentes y las unifica en practicantes de humanidad y solidaridad. Una vez más aflora la pregunta acerca de en *qué* Dios creen unos y otros.

Es curioso pero *Cristo no recibe prácticamente críticas y más bien acumula admiraciones*. El mundo de la marginación, expresión elocuente de cuanto acontece en otros ámbitos, ha sufrido un atroz proceso de secularización. Buena parte del personal sabe más de Jesús por J.J. Benítez, o por el «Código da Vinci» que por los evangelios. Más allá de estas trivializaciones tomemos nota de que Jesucristo sigue interesando y no ha pasado de moda aunque sí parezcan haberlo hecho determinadas realizaciones inculturadas del cristianismo. La marginación parece dispuesta a suscribir sin demasiado esfuerzo su epitafio: «Pasó por el mundo haciendo el bien porque Dios estaba con él» (Cf. Hech 10,38).

Sin duda alguna, el compromiso con la marginación ha presentado *el rostro más amable de la Iglesia*, la mejor carta de presentación ante los paganos y una credencial que da credibilidad no sólo a la Iglesia sino a Dios mismo. El testimonio de muchas cristianas y cristianos con la marginación y la incorporación a la Doctrina social de la Iglesia de numerosas directrices para la acción en este mismo sentido han sido grandes facilitadores. Sin embargo, convendrá tomar nota de algunas percepciones críticas. Se nos va acusando de perder la fibra profética, sobre todo en los espacios más institucionales, de mantener un discurso impecable pero demasiado idealista, abstracto, ahistórico y retórico. Por otra parte, determinados posicionamientos de naturaleza instrumental (la cuestión incomprendible para muchos del preservativo) tienen una desmesurada repercusión en la credibilidad de la Iglesia presente en el campo de la exclusión, cada vez menos tomada en serio en determinados foros e incluso por los propios exclui-

dos.¹⁵² La marginación, en fin, reclama un *pathos* sensible, alta voz y ser profetas y no simples sacerdotes del rey.

El mundo de la exclusión social, en cuanto que en él confluyen creyentes, indiferentes, agnósticos, ateos y miembros de credos religiosos diversos está también llamado a ejercer *una función pontifical*. En cuanto realidad transversal a toda suerte de «politeísmos», facilita el encuentro y el diálogo desde un elemento nuclear común a las inquietudes de todos ellos: «que el hombre viva». Esto se verá facilitado por lo que un querido compañero llama «opción teocéntrica por los excluidos»¹⁵³ y por la incorporación de todos los que pretenden «universalizar la felicidad a todas las víctimas» (R. Mate), hacer cumplir la justicia para todos los injusticiados e inquietar el alma a los vencedores.

Por último, la *marginación invita a la teología a callar*, al silencio acogedor de un Misterio que está más allá y más acá de sus palabras. Si importante es el kantiano «atrévete a saber», aun lo es más el previo, más humilde y más profundamente religioso «atrévete a ignorar».¹⁵⁴

4. Qué aporta la teología a la marginación

Decía el líder sindical Apolinar Rodríguez:¹⁵⁵ «Celebro el compromiso de la Iglesia con los pobres, pero sería una pérdida irreparable que la Iglesia sólo fuese eso...». En ese sentido, la fe supone otra forma de mirar el mundo de la marginación que aporta un *plus* irrenunciable e irreductible a otras dimensiones.

En efecto, primariamente, *la teología aporta la fe en Dios y el destino trascendente de los seres humanos*. La fe es caer en la cuenta de que somos sobrevolados por el Misterio de un Dios que nos salva, alienta, empuja, levanta, perdona, sostiene, impulsa, y presiona amorosamente para que realicemos su sueño. Y en lo que tiene de pesadilla, la vida, esta vida, es tan valiosa, y los seres humanos y su his-

¹⁵² Ya en alguna ocasión he sido interpelado en un funeral por familiares de una chavala muerta por el Sida con gritos de «tu Iglesia es una asesina». A propósito del mismo tema del preservativo, muchos se preguntan si el pecado es facilitar un preservativo a los presos infectados que bajan a la sala de comunicaciones íntimas para encontrarse con su pareja o si, por el contrario, el pecado será más bien no proporcionar un medio que evite un contagio seguro.

¹⁵³ Cf. J. P. GARCÍA MAESTRO, *El Futuro del diálogo interreligioso*, Salamanca, 2005, sobre todo: pp. 125-136. Magnífica y sugerente exposición sobre esta cuestión.

¹⁵⁴ J. L. CORZO TORAL, *Educación es otra cosa. Manual alternativo*, Popular, Madrid, 2007, p. 104.

¹⁵⁵ Cit. por C. GARCÍA DE ANDOAIN, «El anuncio explícito de Jesucristo»: *Iglesia Viva* 203 (2000) p. 52.

toria y «su sangre tan preciosa a sus ojos» que Dios impide que el fracaso y la muerte tengan la última palabra. No se trata de una mera consolación ante el sufrimiento y el sin sentido, sino la absolutización del ser humano, de su vida y de la historia, irremisiblemente llamados a entrar en la vida y en el tiempo de Dios. Éste constituye la más absoluta reivindicación de lo humano, el garante de su destino y el más firme fundamento de su dignidad y de los inviolables derechos que le son inherentes. Al mismo tiempo es una continua invitación a no dejarse seducir por los ídolos.

Igualmente aporta caridad: incluso un mundo con justicia sería inhabitable sin caridad, devendría inhóspito sin esta forma de ternura reflejo del amor de Dios (Benedicto XVI). Justicia y caridad no se contradicen sino que se complementan. Los dos aspectos los expresa insuperablemente el profeta Isaías: «La caña cascada no la quebrará... y no cesará hasta implantar el derecho y la justicia en toda la tierra» (Is 42, 2ss.). De la mano la ética del cuidado, de la hospitalidad y de la ternura y la de la justicia.

Pero, sobre todo, la teología *aporta a la exclusión ¡esperanza!* Decía poéticamente Peguy¹⁵⁶ que la fe ha levantado grandiosas catedrales, la caridad ha construido grandes hospicio, pero sin esperanza nada sería posible, «es lo más difícil», sin ella «todo sería un cementerio». «Por eso la fe es la esperanza». Unamuno lo replantea: «Sólo el que cree espera de verdad, y sólo el que de verdad cree, espera». A su vez, Laín Entralgo la relaciona estrechamente con la fe y la caridad: «A fuerza de creer se espera y se ama, y a fuerza de esperar se llega a creer y amar»¹⁵⁷. Distintas sensibilidades hacia lo religioso coinciden en lo esencial: la esperanza. La fe, sin duda, es un gigantesco depósito de esperanza. Ello constituye al mismo tiempo un plus de sentido intrahistórico y una auténtica reserva utópica, un motor constante de subversión y una permanente invitación a la espera y la paciencia histórica.

Aunque sólo lo apuntemos, la teología «desde» la marginación supone necesariamente hacer *teología «de» la cruz y «desde» la cruz con los crucificados*. El fracaso es también lugar habitado por Dios y, paradójicamente, a veces es marchamo de autenticidad evangélica. Con González Faus, en la cruz Cristo muere porque los hombres morimos (solidaridad existencial) y porque los hombres tristemente matamos (solidaridad en la barbarie del pecado). Este Dios que acepta un libro gordo de reclamaciones, –desde las bajuras se le interpela, se le

¹⁵⁶ Cf. CH. PEGUY, *El pórtico del misterio de la segunda virtud*, Encuentro, Madrid, 1991, p. 13.

¹⁵⁷ P. LAIN ENTRALGO, *Crear, esperar y amar*, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, Madrid, 1993.

protesta y, a veces, se le insulta— permite aunar la confianza («en tus manos...») y la queja amarga («¿Por qué me has abandonado?»). En la *resurrección* no regala un mero parachoques frente al dolor, sino la más firme reivindicación de su creación amorosa y, en particular, la de la suerte de los vencidos y humillados: el mal no vence definitivamente. Se rescata el pasado y se abre ilusionante un porvenir aun sabiendo que «el plan de Dios y su sentido no se hacen presentes hasta que no se han realizado»¹⁵⁸. Con el poeta: «¡El amor es más fuerte que la muerte y la muerte más fuerte que el olvido!» (Villaespesa).

Por todo ello, la teología desde la marginación es mucho *más que una mera teología del compromiso con los marginados*. Es una auténtica teología de la fe, de la esperanza y de la caridad. No trae ideas ni contenidos nuevos a la teología sino que, como dice Sols¹⁵⁹, reformula lo de siempre «desde el Cuarto Mundo» tomando prestadas la metodología y algunas categorías de la teología de la liberación: como en Emaús, no se nos da propiamente nada nuevo sino que se nos desvela la verdad de lo que ya teníamos. Todo lo más se reconstruye —tarea imposible y siempre inacabada— el rostro de Dios.

Las frases «estoy empezando a creer», «me han devuelto a la fe», «así ahora se puede creer en Dios», tantas veces escuchadas en quienes se acercan tímidamente desde la increencia o la indiferencia religiosa a echar una mano en la marginación y quedan seducidos por este ámbito de realidad, expresan algo que debería ser tenido muy seriamente en cuenta. No sé si asistimos al «destierro de la teología»¹⁶⁰ o al estudio de la misma desde nuevos paradigmas. Tengo la sensación de que más que un rechazo a Dios había un *repelús* ante determinadas imágenes del mismo de cuya construcción podemos tener no pequeña culpa los eclesiásticos. Dice W. Kasper¹⁶¹: «Si el interlocutor de la teología moderna es el increyente ilustrado, el interlocutor de una teología actual es el hombre doliente que tiene experiencia y es consciente de la impotencia y finitud de su condición humana». La experiencia nos dice que esa solidaridad con el excluido es la que permite tender puentes para en-tenderse con el increyente o alejado actual. En eso, una teología «desde» la marginación goza de un predicamento, de un capi-

¹⁵⁸ R. DE VAUX, «Presencia y ausencia de Dios en la historia según el A.T.», *Concilium* 50 (1969) p. 495.

¹⁵⁹ J. SOLS, *Los nombres de Dios. Teología de la marginación*, Centro Cristianisme i Justícia, Barcelona, en la web <http://www.fespinal.com/espinal/lilib/es46.rtf>

¹⁶⁰ Cf. Ch. DUQUOC, *El destierro de la teología. El reto de su superación en la cultura contemporánea*, Mensajero, Bilbao, 2006.

¹⁶¹ W. KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 189.

tal de credibilidad que interpela y permite acercar a la fe a los no creyentes. Muchos de ellos expulsan demonios aunque «no sean de los nuestros». A fin de cuentas, como decía Santo Tomás de Aquino, «Toda verdad, dígala quien la diga, procede el Espíritu Santo». ¹⁶² Tenía razón Cristo cuando puso las preguntas del examen del juicio final... ¡todas de ética y no de religión!

La teología *ratifica el lugar del marginado* como categoría fuerte y no lo relativiza. Resacraliza la existencia y el valor de cada sujeto personal sufriente. Frente a un estado de cosas groseramente injusto hay que responder con un juicio moral de comprometida intolerancia hacia los factores que generan la injusticia. La teología está en condiciones de aportar esta categoría fuerte y este discurso fuerte. Una teología desde el lugar de los humillados los dignifica, porque los considera como auténtico sujeto a partir del cual puede ser recreada sociológica y teológicamente la realidad. Se trata de asumir que el *otro* que irrumpe con autoridad, la autoridad del sufrimiento, ¹⁶³ nos descoloca. Su rostro concreto, con nombre y apellidos, historia personal y expectativas nos obliga a repensar la noción misma de marginación, los consensos de los felices encubiertos bajo el cómodo «velo de la ignorancia» o con la pretendida «imparcialidad» objetiva de los satisfechos.

La teología introduce la necesaria «*reserva absoluta de verdad*» (Sobrino) frente a toda suerte de relativismo gnoseológico: pero lo hace acentuando no tanto la adecuación del pensamiento a la realidad, lo racionalizado con lo existente, al modo griego, sino como extremada coherencia entre lo pensado y lo ejecutado, entre el dicho y el hecho. Por eso, el servicio a la verdad es disidente con lo injusto y denuncia «a los que ocultan la verdad con la injusticia» (Rom 20). Es la superación del divorcio entre la fe y la experiencia –causa de crisis de credibilidad de la primera– y la coherencia entre lo proclamado y lo experimentado, entre lo que se piensa, se escribe y se vive.

Por fin, la teología está en condiciones de *reivindicar el valor fuerte de la justicia y la necesidad de una mística*. La justicia goza de un doble estatuto: por una parte estrictamente teologal en cuanto atributo de Dios e invitación a los hombres a practicarla; y por otra ético, como virtud cívica compartida por creyentes y no creyentes que genera ciudadanía, democracia y participación pública en la toma de decisiones colectivas en favor de los injusticiados. En el primer sentido,

¹⁶² SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q.109 a.1 ad 1. «Incluso si, por hipótesis, viniere del diablo porque, en ese caso, el demonio laboraría contra él mismo».

¹⁶³ Cf. F. BARCENA Y OTROS, *Autoridad del sufrimiento: preguntas del hombre silencio de Dios*, Barcelona, 2004.

se impone su recuperación: las religiones alientan el anhelo de justicia, ese inextinguible impulso, como diría Horkheimer, sostenido contra la realidad, de que esto debe cambiar, de que se rompa la maldición y se abra paso la justicia. La religión, sigo a Reyes Mate, puede cometer muchos errores y caer en muchas trampas, pero hay una en la que nunca caerá porque es negarse a sí misma: no podrá identificar la racionalidad humana con la razón del triunfador, por eso nunca identificará neoliberalismo selectivo con el bienestar de la humanidad. La religión, a diferencia de la ciencia, jamás identificará la realidad con la facticidad, nunca considerará lo que ha acontecido como la única realidad plenamente significativa, nunca confundirá lo que la realidad es con aquello que puede y está llamado a ser. Por eso, la fe mantendrá con respecto a la justicia una doble relación. Por una parte, habiendo puesto no pocos muertos, la impulsa y modela los discursos políticos, siempre consciente de su fragilidad intrahistórica, desacraliza toda forma de poder y, al mismo tiempo, reconoce su potencial desmesura revitalizadora para la propia fe.

Ese doble dinamismo es inviable sin *el cultivo de una mística*, si la religión acaba reducida a una ética política; sin encuentro con el misterio de Dios acabará diluida en el activismo¹⁶⁴. Lucha por la justicia y mística como purificación y vaciamiento de un yo que acaba convertido no en gestor de lo sagrado sino en «experto de Dios»¹⁶⁵, de un Dios de quien se recibe toda la plenitud y que impide confundir el ser con el hacer, a la persona con el personaje, cualquier realización intrahistórica con la justicia-salvación de Dios. En definitiva, más concretamente, el cultivo del encuentro personal con el Misterio de Dios evita quedar diluido amargamente en el activismo, instalado en la acidez o la desesperación, para fondear dulcemente en «el más auténtico centro».

¹⁶⁴ M. REYES MATE, «La presencia pública de la religión en la sociedad contemporánea», en INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Hablan los laicos*, XVII Semana de Teología pastoral, Madrid, 2006, p. 59.

¹⁶⁵ J. MARTIN VELASCO, *Mística y humanismo*, PPC, Madrid, 2007, p. 7.

V

TEOLOGÍA Y ECOLOGÍA

XABIER ETXEBARRÍA MAULEÓN

El tema que me propongo abordar forma parte de un estimulante ciclo al que se le ha llamado «una teología en diálogo». Lo que significa, entiendo, que me corresponde preguntarme decisivamente por el modo como la teología tiene que dejarse impactar por todo lo que hoy incluimos bajo el término de «ecología». Aunque, a su vez, y precisamente en el propio análisis de ese proceso, también convenga plantearse lo que la primera puede aportar a la segunda (algo que, de todos modos, abordaré aquí de forma tangencial).

Para realizar esta tarea, considero fundamental comenzar delimitando una serie de cuestiones y, especialmente, de variantes, que se dan dentro de ese espacio tan complejo al que genéricamente llamamos «ecología». Porque los diálogos de la teología con ella, las asunciones de la misma que tenga que proponerse llevar a cabo, dependerán de las variantes que tome como referencia. Igualmente, me parece oportuno hacer algunas precisiones sobre el propio saber teológico. En parte por mi condición de no teólogo, matizada por mi condición de lector de teología con motivación creyente, que me empuja a explicitar los supuestos sobre los que construiré mi reflexión; pero, sobre todo, porque entiendo que este diálogo de la teología con la ecología resulta también condicionado por los énfasis que se pongan en la concepción de la primera. Tras estas clarificaciones podré pasar, ya con suficiente base, a abordar sistemáticamente la cuestión concreta que se me ha planteado, a la que, de todos modos, le habré ido haciendo algunos avances. Perdónese me este largo rodeo, pero entiendo que resulta necesario.

1. Ciencia ecológica, ética y sabiduría ecologistas

El término «ecología», en su uso cotidiano, es ambiguo y polivalente. Aquí no interesa entrar a fondo en todo lo que, a veces confusamente, pone en juego, sino únicamente en lo que puede resultar relevante para nuestro objetivo.

Creo conveniente comenzar distinguiendo de cara a ello entre ecología como «ciencia» en la acepción moderna del término, y lo que quizá sería mejor llamar ecologismo en sentido amplio, como opción específica por un determinado modo de relación humana con/en la Naturaleza que implica, a la vez e interrelacionadamente, una cuestión de *sentido* y una cuestión *moral*, que pueden ser enlazadas con lo que solemos entender por «sabiduría».

La ciencia ecológica, concebida como aquel saber que se ocupa de las relaciones y equilibrios en la compleja variedad de lo real, tiene vocación de ser única: en caso de disensos, el propio método empírico-experimental empuja a la búsqueda de aquella respuesta que se imponga argumentalmente a las demás, aunque no siempre sea fácil encontrarla, precisamente por la característica de complejidad resaltada o por la necesidad de contar con un *tempus* futuro que, por definición, nos es inaccesible. Pongo un ejemplo con las preguntas hoy quizá más decisivas a este nivel, que se van encadenando de un modo u otro según las respuestas que vayamos dando: ¿estamos provocando los humanos, por nuestro estilo civilizatorio, un calentamiento acelerado de la atmósfera que se expresa como cambio climático? ¿Qué consecuencias está teniendo/tendrá? ¿Qué medios son eficaces para frenarlo? A las respuestas a estas cuestiones hay que pedirles rigor científico.

Junto a este enfoque están además las posturas que los humanos asumimos a la hora de situarnos en relación con el conjunto de la realidad. Aquí entra ya en juego nuestra visión de la misma –el sentido que le otorgamos/reconocemos– que nos sitúa de un cierto modo ante ella o en ella, y del que derivan determinados imperativos morales. Ahora, debido a las posibilidades simbólicas múltiples de lo real, combinadas con la variabilidad de la iniciativa humana y expresadas en procesos culturales diversos, las propuestas son inevitablemente plurales, sin que haya razones apodícticas que se nos impongan a favor de una. Aunque ello no signifique que no existan razones de preferibilidad que hay que confrontar en los pertinentes diálogos, e, incluso, argumentos morales para rechazar algunas versiones que habrá que ver cómo precisar.

Enseguida especificaré las opciones ecológicas más relevantes hoy en día, para poder aplicarlas luego al ámbito de la teología, pero antes conviene precisar la relación entre lo que he comenzado llamando ciencia y sabiduría, para hacer ya una primera aplicación al campo teológico. Lo que entiendo se impone por su razonabilidad es que: 1) la ciencia ecológica no puede ser considerada por sí misma referente moral o de sentido sino conocimiento razonablemente objetivo al servicio de éstos; 2) la sabiduría ecológica no debe

mantenerse al margen de la evolución de los saberes científicos: en parte está llamada a impulsarlos y en parte a tenerlos en cuenta para modular sus contenidos.

Esto, que parece que va de sí, no resulta luego tan evidente en las prácticas sociales de quien opta a favor de los equilibrios ecológicos, por una razón que en parte se entiende. Hoy constatamos que el saber científico, en su versión tecnocientífica, está teniendo aplicaciones muy dañinas para esos equilibrios, al posibilitar una esquilante explotación de los recursos naturales y una galopante contaminación. Esta constatación puede empujarnos a añorar los acercamientos precientíficos a la Naturaleza, los que aún podemos detectar en pueblos relativamente alejados de ese mundo tecnocientífico. Creo, por mi parte, desde mi sensibilidad a favor de la Naturaleza, que ese no es el camino. Debemos aprender de esos acercamientos precientíficos, tenemos que recuperar visiones en nosotros cegadas y en esos pueblos aún vivas, pero nuestro enfoque tiene que ser ya transcientífico, esto es, opción moral y de sentido que desborda la tecnociencia, pero que la tiene en cuenta de una cierta manera, precisamente comandada por la propia opción.

En efecto, la crisis ecológica ha sido provocada por la aplicación de la tecnociencia, pero guiada por determinadas referencias morales y de sentido; y, a su vez, es la tecnociencia la que nos desvela su magnitud. Los remedios para la misma no podrán ser científicos, sino que deberán ser morales y espirituales, pero necesitaremos acompañarlos del instrumental de esa tecnociencia. Pero, además, es ésta la que nos ha permitido ampliar nuestra visión del Cosmos, desbordando amplísimamente lo que podíamos alcanzar por nuestros sentidos y nuestra experiencia, y estimulando así procesos de maduración y desarrollo en nuestros referentes de sentido en relación con él: piénsese, por ejemplo, en los descubrimientos del microcosmos y del macrocosmos, así como de los procesos evolutivos globales y particulares, etc.

Saco de estas conclusiones una primera aplicación al campo de la teología. El diálogo que ésta debe mantener con la ecología podrá variar, como luego indicaré, en función de las opciones ecológicas del propio teólogo; pero entiendo que, en todo caso, tiene que ser un diálogo situado en lo que aquí he llamado transcientífico. Tiene que asumir a su modo lo que el saber de la ciencia ecológica nos dice sobre la crisis en los ecosistemas, para proyectarlo tanto al campo moral (impacto en la disponibilidad de recursos, en su reparto equitativo, en las futuras generaciones, en la conservación de la diversidad biosférica) como al campo del sentido religioso que le es inherente (nuevas visiones científicas del Cosmos, tensiones en los vivientes entre la imagen de armonía y la imagen de

lucha, etc.). Utilizando una categorización de Ricoeur, aquí no nos vale ya la «primera ingenuidad» respecto al sentido, la que se acerca a la realidad con el sólo ojo mítico; tampoco tenemos que instalarnos en la pérdida de esa ingenuidad, validando únicamente el ojo científico; estamos llamados a avanzar hacia la «segunda ingenuidad», la que revitaliza el sentido, la que actualiza el ojo mítico-simbólico, tras pasar por la prueba purificadora de la explicación científica, desbordándola sin negarla.

Sólo de este modo una teología de inspiración ecológica podrá ser fiel a su vez a lo que teólogos como Torres Queiruga¹⁶⁶ insisten en recordarnos: en que hay un momento de *autonomía* de las realidades mundanas, guiadas por sus leyes internas, que no puede ser ignorado. Aunque, habrá que subrayar, deberá recordarse siempre que se trata de un momento, que no el todo de la realidad, no es lo más decisivo para el creyente. Y, además –precisión añadida desde la sensibilidad ecológica que luego comentaré–, que es un momento que no debe ser reasumido bajo la forma de la pura instrumentación de lo no humano.

2. Sobre las propuestas ecologistas

He avanzado hace poco que las posturas espirituales y morales que podemos tomar en relación con la Naturaleza en la que nos encontramos situados, son inevitablemente plurales. Es importante precisarlas, porque el impacto de cada una de ellas en la teología cristiana puede ser muy diferente. Esto es, la teología no dialoga sin más con la ecología, sino con opciones ecológicas diversas, ante las que tiene que hacer su propia elección. Si vamos al detalle, si contemplamos toda la compleja diversidad cultural, estas opciones son realmente muchas, inabarcables. Pero creo que resulta suficientemente orientador para lo que se pretende en estas líneas, el que las concentremos en tres modelos que sintetizan notablemente dicha diversidad¹⁶⁷. No puedo ocultar que la elección y presentación de los mismos tiene un *humus* occidental, pero se pretende culturalmente abierto; lo que puede ser conveniente para el diálogo con una teología que, en verdad, ha sido decididamente occidental, aunque cues-

¹⁶⁶ Véase su colaboración en VV.AA., *25 años de teología: balance y perspectivas*, Madrid, PPC-Fundación Santa María, 2006.

¹⁶⁷ Voy a tener presente en esta presentación un trabajo previo: *La ética ante la crisis ecológica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1995.

tiones como la ecológica y otras, la empujen afortunadamente hacia la interculturalidad.

Antes de presentarlos, conviene precisar el campo de lo que voy a entender por opciones ecologistas, o al menos compatibles con la ecología. Excluyo de ellas a esas visiones de la realidad y a esas propuestas de comportamiento individual y colectivo que no optan por el respeto básico a la diversidad de los ecosistemas. E incluyo a todas aquellas que asumen este respeto, aunque luego se exprese con motivaciones de sentido y con alcances comportamentales diversos.

a) Antropocentrismo tecnocrático

Explicito un poco más el modelo que excluyo. Podríamos denominarlo *antropocentrismo tecnocrático duro*. Ideológicamente creo que está muy bien formulado en Descartes, aunque fácticamente sólo se realice, con consecuencias ecológicas nefastas, con el desarrollo de la tecnociencia. Recordemos, para empezar, el dualismo cartesiano: por un lado está el alma humana espiritual –que nos define como seres pensantes– y por otro la materia extensa sujeta a movimiento, reducida, por tanto, a sus dimensiones matematizables y mecánicas (lo vital corporal en cuanto tal queda subsumido en ella, relativizado, menospreciado). Esto es, nosotros en cuanto seres espirituales, frente al mundo como pura materia totalmente desespiritualizada que se rige por estrictas leyes físicas, aunque pueda ser atribuida su existencia a un Creador divino. De esta lectura ontológica dualista de la realidad se desprende una propuesta relacional clara: conviene al ser inteligente-espiritual utilizar a su favor todo lo que pueda dicha materia, sin que quepa contemplar en ello ningún problema moral, ya que la materia ha sido descargada de todo valor en sí. Descartes, que también crea ciencia moderna matematizada, que intuye el dominio que ésta, desarrollada y tecnificada, puede darnos respecto al mundo material, formula esta propuesta en un pasaje famoso:

Es posible encontrar una práctica por medio de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos, podríamos aprovecharlos del mismo modo en todos los usos apropiados, y de esa suerte convertirnos como en dueños y poseedores de la naturaleza. Lo cual es muy de desear, no sólo para la inven-

ción de una infinidad de artificios que nos permitirían gozar sin ningún trabajo de los frutos de la tierra y de todas las comodidades que hay en ella, sino muy principalmente para la conservación de la salud, que es sin duda el primer bien y el fundamento de los demás bienes de esta vida.¹⁶⁸

En este modelo, como puede constatarse, la naturaleza es sólo un objeto propuesto para nuestro dominio pleno, que puede ser despótico y caprichoso pues no hay nada que lo prohíba, aunque, evidentemente, lo inteligente sea orientarlo hacia nuestro bienestar con adecuados cálculos tecno-económicos que, de todos modos, pueden incluir las destrucciones que nos parezcan oportunas.

Hay que destacar que este modelo ha sido decisivo en la configuración del mundo occidental durante los siglos siguientes. Ha tenido algunas resistencias teóricas, fundamentalmente desde el aprecio a la vida sensitiva –en especial de los mamíferos superiores– como valor que merece respeto (recuérdese sobre todo la tradición utilitarista que inaugura oficialmente Bentham). Pero su cuestionamiento más eficaz ha venido fundamentalmente de las consecuencias prácticas de su implantación. Partió de un supuesto que se ha revelado equivocado: el que la Naturaleza es una especie de pozo sin fondo de recursos que nunca se agota y que puede soportar todas nuestras intervenciones y nuestros residuos. Cuando éstas y éstos han alcanzado cierto nivel ha aparecido la crisis, precisamente en forma de crisis ecológica, en crisis de los ecosistemas que al quedar dañados redundan en daño para el ser humano que buscaba su bienestar. Lo que era promesa de la tecnociencia, utilizada con esos supuestos, se convertía en amenaza. De un modo u otro, el cambio de modelo comienza a verse necesario. Aunque los lastres acumulados en forma de hábitos civilizatorios y de egoísmos nacionales lo haga muy difícil.

Antes, con todo, de pasar a los modelos propiamente ecológicos, permítase una derivación de estas consideraciones hacia el campo de la teología. Entiendo que debe resultar manifiesto para todos que la teología no puede aliarse con este enfoque antropocéntrico tecnocrático-económicamente duro. La teología tradicional no lo hacía, porque tenía una visión de la Naturaleza que se situaba en lo que describiré en un modelo posterior. Pero respecto a la teología moderna sí que habrá que preguntarse en qué medida, quizá más por omisión o aceptación implícita que por acción positiva, ha caído en servidumbres hacia este modelo. En cualquier caso, lo que sí debe plantearse toda teología es su

¹⁶⁸ *Discurso del método*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 117-118.

modo de asumir la autonomía del mundo a la que antes me referí. Por un lado, en la medida en que pretende incorporar el saber científico en su propio modo de saber, no puede ignorarla. Por otro lado, una elemental sensibilidad ecológica de respeto a la vida y a su diversidad le debe empujar a no interpretarla de manera cartesianamente reductora: ese mundo físico-vital autónomo en sus leyes, no queda espiritualizado sólo por su remisión fundante en última instancia a un Creador, por ser materia creada; queda también espiritualizado porque hay valor en él que desborda la pura instrumentalidad y porque hay carga simbólica en él que, si es percibida por el ojo humano espiritual, se debe a que en él mismo se da la base para ello. Pero esto nos empuja ya a relacionar la teología con los otros modelos, que paso a describir.

b) Antropocentrismo ético

El primero de estos modelos, que podríamos considerar ecológicamente de mínimos, es el que cabe denominar como *antropocentrismo ético*. Puede ser localizado en los desarrollos de la tradición kantiana. La tesis que la funda es a la vez moral y firmemente antropocéntrica: hay que marcar una frontera radical entre quienes son *finés en sí*, sujetos de dignidad y merecedores de respeto en sentido propio –los seres racionales, los humanos–, y quienes son *medios*, a los que cabe asignar un precio y que pueden ser instrumentalizables –el resto de realidades naturales–. Lo que salva a la tesis del duro instrumentalismo va a ser el desarrollo de su alcance moral.

Ya en Kant se comienzan a dar pasos, ciertamente tímidos, en esta dirección, cuando se pregunta por nuestras relaciones con los vivientes no humanos. Éstos son medios para nosotros, como el resto de las cosas, por lo que podemos ejercer nuestro dominio sobre ellos. Ahora bien, aunque, en consecuencia, no tenemos deberes inmediatos con ellos, tenemos en ellos deberes *indirectos* para con la humanidad: no podemos ejercer crueldad arbitraria con ellos, ni destruirles sin razón alguna «porque aquél que se comporta cruelmente con ellos posee asimismo un corazón endurecido para sus congéneres»¹⁶⁹. En definitiva, nuestra relación con los vivientes está sujeta a ciertos deberes, aunque en última instan-

¹⁶⁹ Véase KANT, I., *Lecciones de ética*, Barcelona, Crítica, 1998, pp. 287-289. En este texto puede detectarse además, a pesar de las austeras exigencias del formalismo moral kantiano en lo que se refiere a las emociones, un «sentimiento de compasión» que da a la valoración instrumental del animal una tonalidad específica.

cia sean deberes hacia la humanidad. El ser humano puede utilizar en su provecho lo que existe, pero únicamente en modos en que, aunque sea indirectamente, no acaben atentando contra el respeto que debe al resto de seres humanos. Con este supuesto, ante la crisis ecológica actual, puede llegarse a la conclusión, que Kant no pudo ni imaginar, de que se impone un respeto y una protección de la Naturaleza en su equilibrio y en su complejidad, unos decididos límites en su instrumentalización, porque es el medio que los seres humanos necesitamos para ser plenamente humanos. Es, en definitiva, la tesis del ecologismo como *medio ambientalismo*.

Un afinamiento de este enfoque lo encontramos en las propuestas de los representantes de la ética discursiva. Baste como ejemplo la que nos hace Apel. Este autor, sensible a la crisis ecológica, «comprende» que, ante ella, se quiera volver a las sabidurías premodernas que propugnan la armonía y la comunidad de destino entre los seres humanos y la Naturaleza, pero entiende que ello sólo debe suponer una *motivación* para desbordar la relación instrumental dura. En esa línea, percibe la importancia de reconocer que «la comunidad humana de los actores corresponsables sea producto de la evolución y el sujeto de un poder al que el *ser* mismo se ha abandonado»¹⁷⁰. Pero, añada, esta consideración de toque metafísico no sirve para fundar una ética, porque fracasa a la hora de proporcionar criterios para afrontar los inevitables conflictos entre los intereses vitales de los vivientes. La ética sólo puede fundarse en la transformación del enfoque kantiano, a fin de asentarlos en la intersubjetividad de los sujetos corresponsables en comunidad de comunicación. En ésta queda nítidamente afirmada la primacía ética de la comunidad humana –antropocentrismo–. Ahora bien, en la medida en que la Naturaleza es vista como prehistoria de la historia humana, no deberemos tratarla como puro objeto, trataremos «más bien a los seres naturales como *algo similar o análogo a los co-sujetos humanos de la comunicación*»¹⁷¹. Desde este punto de vista, la relación con los vivientes no debe ser considerada sólo como relación con *cosas* de las que somos usuarios, sino también como un «hacerse cargo» de sus intereses al modo de los buenos abogados. No son co-sujetos, ni tienen derechos en sentido estricto, pues éstos presuponen la reciprocidad de la responsabilidad, pero sí debemos establecer, a través de los discursos prácticos, con todo lo que ello significa, leyes protectoras que vendrían a ser sus *cuasi derechos*, que su-

¹⁷⁰ APEL, K. O., «La crise écologique en tant que problème pour l'éthique du discours», en HOTTOIS, G. Y PINSART (eds.), HANS JONAS. *Nature et responsabilité*, París, Vrin, 1993, p. 111.

¹⁷¹ *Ibid.* 123.

pondrán además que siempre debe haber *buenas razones* para intervenir en la biosfera.

Entiendo que esto es lo más lejos a lo que se puede llegar en enfoques antropocéntricos. Es lo que está presente en el medio ambientalismo moralmente afinado que propugna un uso de los recursos naturales que sea equitativo, medido y no destructor de equilibrios, de modo tal que, además, legue a las generaciones humanas futuras las riquezas existentes –*desarrollo sostenible*–, para que sus posibilidades de realización no queden truncadas. Es una opción que pide, para su regulación, una «comunidad de comunicación» de alcance mundial, que se enfrente a los actuales egoísmos estatales y macroempresariales transnacionales que se guían por la implacable ley de la competencia.

Es, por último y en mi opinión, la propuesta que debe ser vista como referente para definir una ética de mínimos universalmente obligante en torno a la cuestión ecológica. Tiene que tratarse, por supuesto, de un referente abierto al diálogo intercultural, para que se evite el peligro de que se cuele inpositivamente en esa universalización visiones de la realidad culturalmente particulares que se dan en él¹⁷², incluso contra la percepción de sus mentores, y para que se module con otras aportaciones abiertas a visiones de lo natural impregnado de espiritualidad. Debe ser un referente que, en definitiva, resalta la dignidad inalienable de todo ser humano, incluso el por venir, dignidad que no puede ser dañada por ninguna visión pro o antiecológica; pero que, a su vez, se compatibiliza con una relación con la naturaleza que incluye un respeto básico y que se abre a posibilidades no antropocéntricas y preñadas de sentido transempírico, a las que les pide únicamente que se compatibilicen con la dignidad humana.

c) *Teocentrismo simbólico*

El segundo modelo que considero conveniente resaltar para el diálogo que buscamos con la teología no se centra ya en lo moral sino en el campo del sentido, aunque derive hacia una moral. Puede detectarse en el cristianismo de modo

¹⁷² Como la total desmitificación del mundo natural, que se supone sería sólo objeto de conocimiento científico, o, a lo sumo, de contemplación estrictamente estética, presuponiéndose que ir más lejos es caer en posturas metafísicas y místicas que deben ser superadas. Algo de eso hay en determinados textos de HABERMAS, por ejemplo en «Réplica a objeciones», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 423-437.

bastante dominante al menos hasta bien entrada la edad media, aunque otras visiones religiosas, con sus matices, también pueden tenerlo presente. Aquí pretendo presentarlo, de todos modos, con la suficiente generalidad como para que pueda servir de referencia como una opción más con la que quepa confrontar la teología actual.

En él el mundo natural se nos muestra como mundo simbólico-epifánico que remite a lo divino. Esto es, en el centro de la realidad, en lo más fundamental de la misma, está Dios. No es que ésta sea identificada propiamente con Él, puesto que se da una firme distinción que, como en el caso cristiano, puede adquirir la forma de creaturalidad –mundo creado por Dios–, pero se trata de una creaturalidad que está impregnada, penetrada de presencia del Creador, que se nos muestra en lo que es a través de ella. Esto es, la distinción de que se habla no es propiamente separación, e incluso es complicado decir que sea distancia.

Esta forma de percepción de la realidad está magníficamente expresada por Padres de la Iglesia para los que el Cosmos es el «aroma de Dios» (Gregorio de Nisa), el «gran murmullo divino» (Gregorio Magno)¹⁷³. Puede otorgársele al ser humano un lugar preeminente en la creación, al interior de una jerarquización de los seres existentes, pero interpretándolo como un don de Dios, en el marco de su propia creaturalidad y con vocación de concretarlo como conciencia de la presencia divina con la correspondiente alabanza (aunque, como toda jerarquización tiene los riesgos de servir a la dominación).

Porque, evidentemente, la primera actitud humana ante un mundo así percibido es la de la contemplación, que se expresa como asombro y admiración, de los que emergen la alabanza y el agradecimiento. La actitud comportamental subsiguiente es, por supuesto, la del respeto por las diversas realidades mundanas, como mandato divino –«cuida de mi creación»–, pero que va unido al sentimiento de pertenecer a una comunidad de criaturas.

Por lo que a la tradición cristiana se refiere este modelo empieza a entrar en crisis en el siglo XIII, con la preeminencia de una teología inspirada en la metafísica aristotélica que, en su intelectualismo, va diluyendo, sin romper de mo-

¹⁷³ GREGORIO DE NISA nos invita en concreto a «percibir algo del *perfume de la divinidad* del que están impregnadas las criaturas, como si fuesen un vaso de aromas». Y GREGORIO MAGNO nos hace observar que «en el gran cuerpo del mundo el *murmulo divino* encuentra tantas venas para llegar a nosotros cuantas son las criaturas, redes de la divinidad misma». Textos en obra de G. MERNOTTI, con título inspirado en el primero de ellos: *El aroma de Dios. Meditaciones sobre la creación*, Madrid, Narcea, 2003, pp. 12 y 23 respectivamente.

mento, el enfoque simbólico-místico. Aunque sea en la modernidad cuando la concepción progresivamente secularizada de la Naturaleza y la visión cientifista de la misma, arrincone decisivamente esta percepción simbólica, como ya resalté.¹⁷⁴ ¿Es posible recuperar de un cierto modo, como segunda ingenuidad, tal modo de percepción sin que haya que volver a concepciones precientíficas del mundo? Es una de las apuestas que puede plantearse una teología abierta a la sensibilidad ecológica.

d) *Cosmocentrismo holista*

El tercer modelo que conviene tener presente para confrontarlo con la tarea teológica, remite más propiamente a mundos de sentido que solemos llamar genéricamente orientales, aunque también puede tener conexiones con culturas amerindias¹⁷⁵. Hoy, la galopante crisis ecológica, que puede ser atribuida a nuestra vivencia de modelos antropocéntricos, lo ha estimulado decididamente también en lo que consideramos cultura occidental, porque puede ser visto como alternativa a lo negativo de ésta. Además, han contribuido a su auge los hallazgos científicos en torno a la constitución y evolución del cosmos, tanto en su dimensión micro como macro. Admite diversas versiones, por lo que voy a limitarme a una presentación relativamente genérica que creo puede dar razón de la orientación de este enfoque, aunque formas concretas del mismo no se reconozcan del todo en ella.

Si en el antropocentrismo la visión de la realidad mundana es marcadamente dual (nosotros frente al mundo) y en el teocentrismo es más unitaria pero jerarquizada (todos somos criaturas ante Dios, aunque en un orden jerárquico), en el cosmocentrismo la unificación de la totalidad de esa realidad –en la que nosotros participamos, somos parte– es mucho más firme (holismo) porque se nos presenta no jerarquizada, orgánica (frente a la máquina-mundo, el organismo-mundo), profundamente relacional, más energética que material, espiri-

¹⁷⁴ Véanse desarrollos de estas cuestiones en GUERRA, S., «Ecología y cristianismo: una relación discutida», *Razón y Fe*, 219 (1989), pp. 605-625.

¹⁷⁵ Incluso, dentro de la cultura occidental, pueden encontrarse expresiones del mismo en el estoicismo. Recuérdese que según la concepción estoica el Cosmos, con inclusión de los humanos, es una totalidad definida como orden armónico, vivo, bueno, necesario, en la que la razón –*Logos*– es su estructura más íntima y «divina» –nada hay fuera de ella–, en la que lo que percibimos como mal es o una ilusión o un tributo inevitable al bien.

tualizada hasta el punto de diluir o relativizar su distinción con lo divino. En un enfoque como éste, lo valioso como referencia para la normatividad moral ya no es el ser humano, ni lo que en el mundo hay de voluntad de Dios que le trasciende; el ente con significatividad moral es ahora el conjunto de la realidad como tal (cosmocentrismo), que tiene así valor intrínseco.

Precisamente por esto último, los seres humanos no podemos plantearnos ante ella una relación instrumental, hasta el punto de que cabe hablar no sólo de derechos de los animales (sobre todo mamíferos) sino de derechos de la Naturaleza en cuanto tal. La conciencia humana no es una referencia para los derechos sino para los deberes de mantenimiento de los equilibrios ecológicos. Expresándolo en palabras de Jonas –que no son las más contundentes en el marco de este enfoque porque las equilibra con cierto antropocentrismo–:

[La biosfera] es un bien confiado al hombre y tiene algo así como una pretensión moral sobre nosotros, no sólo por nuestro propio bien, sino igualmente por su propio bien y el de su propio derecho. Un llamamiento mudo de que se preserve su identidad parece emanar de la plenitud del mundo de la vida, allá donde está amenazada.¹⁷⁶

Como puede suponerse, el problema de los enfoques holistas igualitarios es el de precisar los criterios morales con los que orientar la acción en caso de conflicto entre vivientes: ¿debe relativizarse la prioridad incuestionable y sin excepciones que plantea la referencia a la dignidad de sólo los humanos? No me toca entrar aquí a desarrollar esta cuestión, pero sí hay que dejar constancia de que si en el antropocentrismo ético resulta problemático avanzar más allá de la instrumentalización medida y empática de lo no humano, en el cosmocentrismo radical lo problemático es hacerlo compatible con esta dignidad humana.

Hay que advertir, de todos modos, que, desde este enfoque, se prefiere insistir más en «estados de ser» que en códigos de conducta. Lo que implica para los humanos avanzar, frente al «pequeño yo», hacia el «yo expansivo», al que le son espontáneamente inherentes formas ecológicas de conducta para su plenificación. Nuestras individualidades son realidad y no engañosa ilusión únicamente en la medida en que son reintegradas en el fondo originario universal de todo cuanto existe, siendo unas con él. Conectar con este fondo es conectar con el universo entero.

¹⁷⁶ HANS JONAS. *Nature et responsabilité*, París, Vrin, 1993, pp. 26-27.

Evidentemente, la coherencia con concepciones como ésta no nos empuja a «dominar» una realidad que estaría frente a nosotros (antropocentrismo), sino, prioritariamente, a introducirnos en un camino de contemplación que nos llevará, a través del vaciamiento y el desapego, a la *experiencia iluminativa* de la realidad tal como es, y de nosotros en ella.

e) *¿Ley humana o ley natural/de la Naturaleza?*

He advertido en su momento que la referencia ética es central en el modelo antropocéntrico, quedando totalmente diluidas o incluso negadas, las referencias simbólicas y metafísicas a la Naturaleza. En cambio, en los modelos teocéntrico y cosmocéntrico lo decisivo es el referente de sentido, que se remite a órdenes simbólicos y metafísicos. De todas maneras, precisaba, de estos referentes se acababa desprendiendo una moral. En parte la he apuntado, pero conviene destacarla con mayor precisión, puesto que será importante para el diálogo con la teología.

La constatación que cabe hacer de partida, inevitablemente simplificada, es la siguiente: en el enfoque antropocéntrico, la ley moral emerge de la racionalidad humana, se conciba su ejercicio más monológicamente (Kant) o más dialógicamente (ética discursiva); en el enfoque teocéntrico emerge últimamente de Dios, pero puede plantearse también –aunque no inevitablemente– como ínsita en la naturaleza de cada cosa creada por él; en el enfoque cosmocéntrico es el propio dinamismo de la realidad como un todo el que se convierte en referente moral. Nos encontramos, en estos dos últimos casos, con la «ley natural» en el sentido premoderno y con la «ley de la Naturaleza» en el sentido ecologista más omniabarcante.

El tema de la ley natural, en contextos cristianos, es de sobra conocido, porque ha sido no sólo asumido sino decididamente potenciado por la teología católica. Ha convivido con el enfoque teocéntrico, pero –he matizado– sin que en sí sea ineludiblemente dependiente de él, puesto que a éste le es decisivo un determinado acercamiento simbólico a la realidad, mientras que al de la ley natural le corresponde un determinado orden metafísico (en nuestro contexto, aristotélico y estoico, que queda «consagrado» en la versión teísta de Tomás de Aquino). Recordemos que lo que esta ley postula es que la ordenación hacia una determinada actividad se encuentra arraigada en la naturaleza de las cosas; o dicho de otro modo, la ley natural remite a la necesidad de obrar en función de la esencial del que obra.

Este enfoque de la ley natural tiene puntos de confluencia con enfoques ecologistas holistas, sobre todo si se le conexas con el modo estoico de verla, pero a su vez tiene marcadas distancias. En el primero, el rasgo de inmutabilidad es muy fuerte y está ligado a una concepción firme de la permanencia de las esencias y el orden cósmico. En los segundos, en cambio, el impacto de la perspectiva de la evolución es decisivo: se trata no de un orden hecho sino en proceso de ir haciéndose. En el primero, se ha acabado insistiendo en las leyes que regulan la supervivencia y fecundidad de los seres humanos, mientras que en el segundo el enfoque es holista. Aparte de eso, para el primero el Magisterio católico se ha arrogado la pretensión de ser el intérprete último; mientras que para los segundos no existe esta referencia autopropuesta de autoridad social o religiosa y el debate interno –no sólo externo frente a él– es mucho más plural.

En el ecologismo cosmocéntrico las derivaciones morales se hacen, pues, a partir del todo de la realidad. Dado que es un todo que se ve sujeto a evolución, con procesos en los que está desnudamente presente la destrucción, debería ser introducida ésta de un modo u otro. Pero cuando se quiere localizar en el mundo natural el modelo del mundo humano, en general se diluye el catastrofismo y la lucha, para resaltar la interdependencia de todo lo que existe e insistir en la igualdad respecto a la jerarquía. Desde estos supuestos se ve al mundo natural con las características de: diversidad, interdependencia, longevidad, naturaleza como «hembra», etc. Y se proyecta a un mundo humano social para el que se pide: respeto a la diversidad, igualdad y entrelazamiento solidario, respeto a la tradición que evoluciona, clima de convivencia feminizado, etc.

Una vez más, no me toca entrar aquí en el debate de estas perspectivas morales (ley humana, ley natural, ley de la Naturaleza). Sólo quiero apuntar varios aspectos que son relevantes para el diálogo con la teología. Respecto a la primera, la cuestión clave interna es si cabe coordinar el orden autónomo humano con el orden teónimo, y la externa si puede armonizarse con un respeto, aunque sea derivado, al conjunto de lo que es. Respecto a las otras dos, el problema fundamental que tienen es el de demostrar que debe darse una correspondencia entre el orden del ser y el orden del obrar moral. Pero además de eso, creo oportuno advertir que cuando nos remitamos a ellas, tanto empática como críticamente, habrá que tener presente algo que con frecuencia tienden a olvidar sus defensores: en primer lugar, que la razón y la voluntad humanas, con todas sus potencialidades transformadoras y destructoras, con sus inevitables enmarques culturales, forman también parte del «orden» del ser –frente a la tendencia a localizar

a éste en «lo que la naturaleza ha enseñado a los animales»-; en segundo lugar, que las dinámicas catastróficas, desde los desastres naturales a las luchas inter-específicas, forman parte del «orden» de la evolución –¿Tendrá que tener el ser humano una actividad preventivo-transformadora de ellas? ¿Tendrá que ignorar esa competitividad en su visión de la convivencia social? ¿Está llamado a integrar la destrucción inevitable en la construcción?

3. Sobre el saber teológico apropiado para abrirse a la ecología

Con el conjunto de consideraciones y distinciones precedentes he pretendido hacer presentes el abanico de variantes en torno a la ecología que la teología puede –debe– tener como referencia para entrar en diálogo con ella. En la introducción al trabajo indiqué, con todo, que, antes de analizar las modalidades posibles de este diálogo, también veía conveniente hacer algunas precisiones sobre la propia teología que pretende llevarlo a cabo. Porque creo que tal diálogo va a depender notablemente de los énfasis que pongamos en la concepción y ejercicio de la misma.

Comienzo por advertir que me voy a referir en exclusiva a la teología cristiana. Al menos en ciertos manuales se la define como «inteligencia de la fe»¹⁷⁷. A la hora de clarificar la inteligencia de que se trata, conviene subrayar que puede ser: racional –lo más evidente-, vivencial –la propia de la «razón cordial»-, práxica –orientada a la acción-. Y en cuanto al polo de la fe, objeto de esa inteligencia: la actividad teológica presupone una experiencia personal del teólogo que remite a la acogida de una revelación –vista como don– en el marco de una comunidad de creyentes.

Hay que reconocer que un saber así definido resulta problemático en el panorama de saberes reconocidos en una sociedad como la nuestra. En todo lo que tiene de dimensiones vivenciales, se acerca más a lo que solemos considerar «saber de sabiduría», como el propio de ciertas orientaciones filosóficas; pero, a diferencia de éstas, la referencia decisiva para el mismo no es lo humano sino lo divino. En todo lo que pretende de rigor racional, se aproxima al saber científico, pero sus tareas más científicas quedan desbordadas en cuanto tales por su remisión a la fe y la acogida de la revelación, que se nos muestran más acá y/o

¹⁷⁷ Véase, por ejemplo: LIBANIO, J.B. Y MURAD, A., *Introducción a la teología: perfiles, enfoques, tareas*, México, Dabar, 2000.

más allá de la razón. Su anhelo de autonomía respecto a cualquier autoridad externa a quienes van gestando el proceso de saber, inherente al saber como lo concebimos hoy en día, se ve tensionado con la referencia a la autoridad Magisterial de la jerarquía de la Iglesia (control de la interpretación de la Escritura, Tradición consagrada, Dogma, Magisterio actual).

Ante esta situación tan peculiar y delicada, es lógico que los teólogos se planteen sus propios caminos, con énfasis diferentes. Es aquí donde, entiendo, cabe discernir aquellos énfasis que pueden estimular más el diálogo con la ecología. Me aventuro a decir algo al respecto. Aunque, consciente de mi limitación –que comienza por el hecho de no ser teólogo–, lo que propongo lo hago con la intención de resaltar que aquí se juega algo importante y que conviene hacer discernimientos en torno a ello. Es decir, lo que digo pretende ser más estímulo para el diálogo que propuesta asentada.

Hay teólogos que privilegian decididamente el polo científico, que pretenden hacer un saber –por ejemplo, sobre los textos bíblicos– que sea homologable al que puede hacerse desde supuestos no creyentes. En el límite puede acabarse en una teología secularizada, que no se distingue ya de saberes oficialmente seculares –antropológicos, sociológicos, históricos, lingüísticos– sobre la cuestión de Dios y las religiones. Otros pueden entender que lo que les define es la incorporación decidida del lenguaje simbólico de la fe, siendo el lenguaje científico una ayuda para el mismo –lo que no impide reconocerle su autonomía propia–. Creo, por mi parte, que se dialogará más intensamente con lo que más que ciencia ecológica es ecologismo como ética –personal y política– y sabiduría, si se asume el segundo enfoque, que incursiona decididamente en estos modos de saber. Ciertamente, se puede dar el peligro de que la orientación a lo simbólico arrincone el momento científico. Y ya subrayé al comenzar que consideraba esto un error que debe ser evitado: la teología que quiera contextualizarse en la ecología debe incluir un acercamiento riguroso a los aportes del saber científico. Pero si se queda en ello no da el paso hacia lo más propio –ámbito moral y de sentido– de lo implicado en las propuestas ecologistas.

Una segunda bifurcación posible tiene que ver con la inclusión o no del «clima de espiritualidad» en la elaboración del saber teológico. Hay teólogos que enfatizan el modo de saber más académico, más distante respecto a las vivencias, más racional, más centrado en lo que pueden ser y suponer objetivamente las creencias, incluso si no llegan a poner entre paréntesis de modo pleno todas las referencias a las dimensiones experienciales de la fe. Otros tratan de hacer una teología que desarrolla su momento específico e ineludible de refle-

xión racional inspirado explícitamente por esas vivencias espirituales y en apoyo a ellas. Dada la fuerte conexión que creo existe entre ecologismo y sabiduría –de la vida, de la realidad–, entiendo que es esta teología impregnada en todo momento de espiritualidad –no sólo cuando hace «teología espiritual»– la que puede introducirse con más intensidad y riqueza en el diálogo del que aquí se trata.

A veces la espiritualidad es identificada con el momento contemplativo en su sentido más estricto. Si se entiende de ese modo la teología impregnada de espiritualidad, la conexión con la ecología que pueda hacer queda coja. He insistido en que el momento moral, el momento de compromiso ante las crisis ecológicas y las injusticias que generan, es también decisivo. Ahora habría que añadir que se trata además de un momento espiritual. Se abrirá plenamente a los retos ecológicos aquella teología que sintetice estos dos momentos como momentos de espíritu, del Espíritu, que en su interacción se potencian y purifican mutuamente.

Otra cuestión relevante es la de las fuentes de la teología. Por su propia definición, ésta no puede renunciar a las fuentes de la Escritura y la Tradición. Pero hay teologías centradas en ellas con tales encerramientos en ellas mismas, que no dejan entrar con suficiente amplitud a otras fuentes posibles con las que confrontarlas. Otras teologías, en cambio, se abren a otras y, a partir de ahí, se sitúan en perspectivas mejores para incorporar con densidad la cuestión ecológica. Respecto a éstas, y para empezar, hay que advertir que se puede hacer de la propia ecología una fuente de la teología. Pero, además, se puede pensar en otras fuentes, como los pobres (emerger de la teología de la liberación), las diversidades culturales y religiosas, etc., que pueden funcionar como apoyos a esa incorporación de la ecología, además de lo que significan por ellas mismas. Concretamente, la referencia a los desaventajados y oprimidos permitirá unir ecología y justicia, y la referencia a la diversidad cultural y religiosa –expresada esta última en diálogo teológico interreligioso– permitirá confrontar provechosamente las visiones dominantes de nuestra cultura respecto a la Naturaleza –antropocéntricas y geocéntricas– con otras más cosmocéntricas y holistas, algo muy necesario.

Por último, no sólo importa abrir el horizonte de inspiración a nuevas fuentes. Importa abrirlo con nuevas perspectivas. Es lo que nos recuerda Pikaza¹⁷⁸

¹⁷⁸ En «Fuentes de la teología», VV.AA., *25 años de Teología: balance y perspectivas*, Madrid, PPC-Fundación Santa María, 2006.

cuando resalta que el cambio más relevante que se ha producido en torno a esta cuestión de las fuentes es el «giro hermenéutico». A partir de él, referencias tan decisivas como la Escritura y la Tradición dejan de ser vistas como «premisas objetivas» de la argumentación teológica, fijadas dogmáticamente, pues se muestran inseparables de la interpretación que se haga de ellas. En concreto, la Escritura pasa a ser contemplada en sus diversos géneros como «texto poético», en su sentido hermenéutico más noble y fecundo.

Considero que esta perspectiva hermenéutica, aparte de inevitable¹⁷⁹, es especialmente necesaria para avanzar en el encuentro entre teología y ecología. Desde ella, referentes éticos y de sentido que nos vienen de los diversos planteamientos ecológicos, enmarcados en diversas culturas y religiones, pueden ser confrontados con los clásicos textos teológicos –Escritura y Tradición– para hacerles «decir más» desde el «exceso de sentido» que anida en ellos, para que su mundo como «mundo del texto» se confronte y entrelace con el «mundo del lector» generando una *obra* que, por un lado, afecta al horizonte de esperanzas del lector del texto –del teólogo– y, por otro, encuentra en esas esperanzas claves hermenéuticas nuevas. Una obra que prolongando la interpretación en la apropiación del texto y en la aplicación a la realidad, desemboque en compromiso con ésta, en compromiso con la causa ecológica.

El juego de posibilidades que se abre entonces es variado y deja de tener sentido hablar de unidad de la uniformidad, pero sigue siendo posible la mucho más estimulante y rica unidad en la pluralidad.

4. Las diversas posibilidades de una teología abierta a la ecología

Hecho el recorrido precedente, nos queda concluirlo abordando de lleno el objetivo último de este estudio, las relaciones que hay que tratar de estimular entre teología y ecología, y lo que tales relaciones pueden impactar a ambas.

¹⁷⁹ La fe en cuanto tal tiene un carácter hiperlingüístico, pues, como aclara RICOEUR, «es el límite de toda hermenéutica, a la vez que el origen no hermenéutico de toda interpretación» (en «Herméneutique philosophique et herméneutique biblique», en *Du texte à l'action*, París, Seuil, 1986, p. 130), pero sólo se expresa y se vivencia en medida decisiva a través de procesos hermenéuticos.

a) Tres tomas de posición básicas

Comienzo recordando las tomas de posición que, según he adelantado, creo que se imponen en la tarea teológica de modo generalizado, esto es, previamente a posturas u orientaciones teológicas que, luego, pueden ser legítimamente plurales.

- En primer lugar, ante la grave crisis ecológica existente y sus consecuencias negativas para los humanos presentes y futuros y la propia Naturaleza, la teología no puede permanecer al margen, ignorándola. Si lo hiciera, si no se comprometiera frente a ella, caería en una seria falta de responsabilidad por omisión.
- En segundo lugar, tiene que comenzar rechazando y combatiendo, sea cual sea la postura pro-ecológica que tome posteriormente, lo que en estas líneas he denominado enfoque antropocéntrico tecnocrático-económico, porque, al ser duramente instrumentalizador de la Naturaleza, se ha mostrado estimulador decisivo de esa crisis.
- En tercer lugar, esa postura concreta, también sea la que sea, tendrá que incluir con rigor la aportación de la ciencia ecológica, no para apagar la dimensión de sentido propia de la mirada simbólica sobre la Naturaleza, sino para reasumirla purificadamente en la forma de «segunda ingenuidad».

Dando por sentadas estas orientaciones mínimas, toca pasar a ver las posturas posibles de la teología en relación con la ecología. La tesis de la que parto, ya adelantada, es que éstas variarán en función de la visión de la Naturaleza –compatible con lo que hoy entendemos por sensibilidad ecológica– que tengan como referencia. Dado que he sintetizado estas visiones, a modo de tipología, en tres, podremos hablar al menos de tres formas, también formuladas tipológicamente, de reasumir teológicamente los postulados ecológicos. Paso a presentarlas no sin antes advertir que, como sucede con toda tipología, ninguna de las teologías realmente existentes realiza plena y exclusivamente un modelo, puesto que cada una tiene su originalidad propia y, además, son posibles –y de hecho reales– realizaciones teológicas que establecen puentes o síntesis específicas entre varios modelos, aunque, en general, desde la priorización de uno. A pesar de lo cual, sigo pensando que la tipología que presento puede ser orientadora, tanto para el análisis de lo que hay como para la estimulación de lo que convendría que hubiera.

b) *La asunción teológica del antropocentrismo ético*

Si se asume desde la teología como el más razonable el enfoque ecológico que aquí he denominado «antropocentrismo ético», se pasa a postular una «teología regional», la *teología de la ecología*, que debe ser situada dentro de la *teología moral*. Esto es, se retoma la perspectiva muy predominantemente moral –más que metafísica o simbólica– de ese enfoque pero ya no concretándola en la sola dimensión racional y cívica, sino abriéndola a la dimensión religiosa que aporta la fe cristiana.

Un enfoque como éste debe contar con un momento crítico: de las visiones de la relación con la Naturaleza –laicas o religiosas– que suponen instigación a la depredación de la misma; de las consecuencias de destrucción implicadas en la crisis ecológica; de las injusticias que está suponiendo tanto el reparto absolutamente inequitativo en la distribución de los recursos limitados del planeta como el impacto desigual que están teniendo en la población los desequilibrios y los residuos que se están creando; de la injusticia que estamos anidando ya de cara a las futuras generaciones; de un sistema civilizatorio construido sobre una estimulación de deseos insaciables que se revela esquiladora; de la injusticia que impregna ese sistema aunque no sea más que por el mero hecho de que no es generalizable, porque en ese momento la crisis se haría catástrofe general; de las políticas públicas y de los hábitos privados que están incentivando la crisis; etc.

Este momento crítico debe estar a su vez acompañado por el momento propositivo que resalte: la necesidad de hacer evolucionar nuestras concepciones de la justicia para hacerlas abocar a lo que cabría llamar justicia ecológica, en la que estén claros los derechos y deberes que supone; la necesidad de políticas públicas de alcance global, que, dotándose de una adecuada institucionalización internacional, puedan mostrarse eficaces para realizar los cambios que esa justicia reclame; la necesidad igualmente de estimular una «cultura de la vida cotidiana» en la que la sobriedad solidaria en el uso de los recursos y en el reciclado de los residuos sea vista no sólo como condición de justicia, sino también como vía de realización¹⁸⁰; etc. Tanto el momento crítico como el propositivo tienen que mostrar que se trata de una teología de la ecología orientada a la praxis transformadora de la actual tendencia destructora de los ecosistemas.

¹⁸⁰ He trabajado por mi parte este tema en: «La sobriedad solidaria como condición de igualdad y felicidad», en *Frontera* 36 (2005) pp. 57-81. En esta aportación subrayo que revitalizar desde esta perspectiva virtudes como la clásica templanza resulta decisivo.

Como puede constatar, estos procesos reflexivos convergen con los que pueden y deben hacerse en los marcos estrictos de la ética cívica, laica. Lo que los especifica como moral *teológica* son los referentes motivacionales y fundadores de los mismos, pero también determinadas orientaciones que ofrecen énfasis que desbordan la lógica de la justicia implicada en lo laico –asumiéndola– para abrir a la solidaridad de la fraternidad, que proclama la fe cristiana. Tanto unos como otras se sintetizan en el Dios Amor y en la ética del ágape, que aquí hay que aplicar al ámbito de la ecología por el impacto que tiene en los humanos.

El que el teólogo deba cultivar específicamente lo que le corresponde como teólogo, no significa que deba descuidar lo que le une con quien asume la sola perspectiva cívica. A este respecto, la teología cristiana, que debe estar atenta a las interpelaciones que le vienen de la ecología, puede también colaborar, tanto con instancias teológicas de otras religiones como con instancias reflexivas del ámbito laico, para consolidar la formulación y estimular la realización de los deberes ecológicos que tienen que ser asumidos por la ética cívica universalizable. En este momento de su actividad no perseguirá lo específico sino lo general, pero podrá y deberá valerse de los valores enraizados en la Escritura y la tradición cristiana que estime no sólo que se muestran fecundos sino que, además, cabe remitir a razones que pueden avalarse como universalizables, más allá de las opciones religiosas o no religiosas que tomen los ciudadanos.

El que un enfoque teológico como éste se centre en lo moral, no debería significar centramiento exclusivo en la perspectiva instrumental en la relación con la Naturaleza, aunque lo haga para moderarla decididamente en función de la dignidad –como personas e hijos de Dios– de todos los humanos. Como vimos que postulaba Apel, sería bueno que, en este caso con enmarque teológico, hubiera apertura al cultivo de la empatía con los vivientes, desde los lazos reales que nos unen a ellos, que se tradujera en la defensa de sus intereses, aunque se plantee como subordinada a los intereses de dignidad de los humanos.

Una actitud como ésta puede de hecho ser contemplada como posible puente hacia la asunción, por parte de la teología, de enfoques ecológicos más densos. Porque si es cierto que la asunción de este enfoque antropocéntrico se armoniza cómodamente con los supuestos de la modernidad y los derechos humanos que se formulan en ésta, no es menos cierto que puede plantearse que a lo mejor resulta insuficiente. Tanto desde el propio punto de vista moral (¿es convenientemente estimulador del cuidado que debemos a la Naturaleza?, ¿re-

conoce realmente el valor de la vida en todas sus manifestaciones?) como especialmente desde el punto de vista del sentido, tan decisivo para la teología (¿no implica una excesiva desespiritualización de las realidades no humanas?). En la medida en que preguntas como éstas encuentran eco en el teólogo, éste se sentirá abocado a abrirse a otros modelos de visión de la Naturaleza y de relación con ella.

c) *La asunción teológica del teocentrismo simbólico*

Cuando la teología se abre a la perspectiva que aquí he definido como teocentrismo simbólico, seguimos postulando una «teología regional» como en la primera opción, pero claramente ampliada e iniciadora de pasos (fundamentalmente en capítulos como el de la Creación) hacia lo que habrá que llamar ya teología integral propia de la tercera opción. En cuanto teología regional, en la que me voy a centrar, entiendo que, por un lado, está llamada a reasumir la perspectiva moral de la «teología de la ecología» de la primera opción; y, por otro lado, a completarla modulando ecológicamente la «teología espiritual».

Respecto a la reasunción de la teología moral de la primera opción, la forma que adquiere aquí es, más decididamente, la del *cuidado de la creación*, de los seres que la componen. De cara a ello es relevante la hermenéutica que se haga de los tres grandes relatos de creación del Génesis: el primero que nos propone que sometamos la tierra y dominemos al resto de vivientes, del que Descartes parecería hacerse eco (Gn 1, 28); el segundo en el que se nos pide guardar y cultivar lo creado (Gn 2, 15); el tercero que repone el desastre del diluvio y que implica un pacto de Dios no sólo con el hombre sino «con todo lo que vive en la tierra» (Gn 9, 17). La sensibilidad ecologista, vista como fuente de la teología, impacta a estos textos para purificarlos y desarrollarlos en su potencialidad de impulsar dinámicas de cuidado respecto a los vivientes en especial, no sólo por lo que pueden aportarnos, sino porque hay un valor no duramente instrumental en ellos mismos, criaturas como nosotros, en las que late la presencia de lo divino. A ello pueden ayudar textos como el de Mt 6, 26-30, en el que se subraya que Dios cuida más de nosotros que de los lirios del campo o de los pájaros, pero que también cuida de éstos, esto es, que todos estamos acogidos a su cuidado benevolente.

De todos modos, para que esta reasunción de lo moral sea coherente con lo mejor de la ética moderna planteada en la primera opción y con lo mejor de la sensibilidad ecológica actual, soy de la opinión de que conviene purificarla de

los enfoques propios de la concepción moral premoderna de la «ley natural», de la que tradicionalmente ha estado acompañada. Como ya avancé, entiendo que la separación puede hacerse partiendo del hecho de que el cuidado –como la espiritualidad– emergen como orientación decisiva de la «poética de la creación», que puede ir teniendo concreciones históricas y culturales diversas, mientras que la ley natural emerge de una metafísica concreta que no necesariamente debe estar unida a la primera. No entro aquí a analizar mis objeciones con el enfoque premoderno de la «ley natural». Me basta con resaltar, en el contexto de este escrito, que el esencialismo fixista y supuestamente acultural de ésta, su minusvaloración de las dimensiones de creatividad de la racionalidad y libertad humanas y su tendencia a jerarquizar en forma de dominio determinadas relaciones humanas (el hombre sobre la mujer, los superiores sobre los súbditos, etc.), no resultan adecuados ni para la ética moderna de los derechos humanos ni para una perspectiva ecológica abierta a la complejidad de la evolución.

El cuidado de la creación remite, pues, a lo moral pero también debe ser visto como una cara de la espiritualidad. Una cara llamada a completarse con la otra más explícitamente contemplativo-celebrativa, que es la que se trabaja habitualmente en la «teología espiritual». Adelantaba que toca a la teología, desde esta segunda opción, impregnar a la espiritualidad de densidad ecológica, fundamentando y estimulando procesos a través de los cuales se acoge la Presencia de Dios en la Naturaleza, que es percibida, con la conveniente atención receptiva, como signo, rumor, reflejo, eco misterioso de la misma. Los apoyos bíblicos y de la Tradición cristiana pueden ser importantes. En los salmos, en concreto, cabe encontrar cantidad de referencias para alimentar el «asombro» y la «admiración» ante lo creado, de los que emergen la «alabanza», el «agradecimiento» y el «gozo». En cuanto a la tradición, sirva este texto de San Buenaventura, que sintetiza en buena medida lo que ésta nos aporta:

El que con tantos esplendores de las cosas creadas no se ilustra, está ciego; el que con tantos clamores no se despierta, está sordo; el que por todos estos efectos no alaba a Dios, ese está mudo; el que con tantos indicios no advierte el primer principio, ese tal es necio. Abre, pues, los ojos, acerca los oídos espirituales, despliega los labios y aplica tu corazón para en todas las cosas ver, oír, alabar, amar y reverenciar, ensalzar y honrar a tu Dios.¹⁸¹

¹⁸¹ En su obra *Itinerario del alma a Dios*. Citado por JUAN MARTÍN VELASCO, en *Invitación a orar*, Madrid, Narcea, 1993. En uno de los capítulos de este libro, se hace una pequeña pero estimulante introducción a este modo de espiritualidad.

Así como he propuesto que se purifique a este enfoque, en su dimensión moral, de su conexión con la moral de la ley natural, también creo que debe purificarse de determinadas derivas en su perspectiva simbólica. En general, tiende a centrarse en lo armonioso, interrelacionado y bello de la Naturaleza, y a olvidar lo destructivo de ésta. Y cuando lo tiene presente (el huracán, el terremoto, el diluvio antes mencionado, etc.) ha tendido a ver en ello una manifestación del poder «justiciero» de Dios. En el quehacer teológico, esta deriva interpretativa debe ser confrontada, para ser correspondientemente purificada, con el Dios Amor del evangelio. E, igualmente, el conjunto de esta visión simbólica debe emerger, en nuestro actual contexto, no de concepciones mágicas de lo natural, sino de una vivencia de segunda ingenuidad que se ha purificado gracias a la visión científica y el correspondiente reconocimiento de la autonomía de lo creado a ese nivel.

Si el primero de los modelos de teología abierta a la ecología se armonizaba bien con la sensibilidad moderna, este segundo modelo se ensambla espontáneamente con elementos relevantes de la propia tradición cristiana, es cierto que reprimidos en buena medida por esa sensibilidad moderna. Lo que he sugerido aquí es que la teología puede proponerse como tarea importante revitalizarlos a través de la hermenéutica compleja de exponerse ante los textos, como discípulos de ellos, respondiéndoles con recontextualizaciones nuevas y creativas que desarrollan sus potencialidades.¹⁸²

d) La asunción teológica del cosmocentrismo holista

Si las opciones precedentes empujan a la constitución de ramas de la teología que aborden o incluyan la ecología, confrontarla con el enfoque del cosmocentrismo holista, el ecológicamente más denso, la fuerza a reconfigurarse en su conjunto. El reto es, pues, mucho más ambicioso, y con él las posibilidades y los riesgos.

Creo que la experiencia y los supuestos de Francisco de Asís, con lo que pueden inspirar a la teología, pueden ser vistos como una especie de puente –¿o sín-

¹⁸² En el trabajo «Espiritualidad ‘ecológica’ cristiana», publicado en *Frontera* 38 (2006) pp. 65-97, me he propuesto en cierta medida hacer esta tarea. Aunque consciente de la relevancia del diálogo interreligioso en esta cuestión, en él me centro en detectar la espiritualidad de sensibilidad ecológica existente en la tradición cristiana (salterio, himnos paulinos, fraternidad universal de Francisco de Asís, materia cristificada de Teilhard de Chardin) en parte asignable a esta segunda opción, en parte abriéndose a la tercera.

tesis?— entre la anterior opción y esta tercera. Su propuesta de fraternidad-sororidad universal tiene presente la perspectiva de totalidad propia de ésta, pero combinada con la exquisita atención y amor por cada una de sus partes, a través precisamente de la vía de la universalización a todos los seres de la realidad, de algo central en la vivencia cristiana: la relación personal de amor. En ella se realiza la reconciliación con el todo, incluyéndose su negatividad.

De todos modos, la propuesta ecologista densa tiene tonalidades que desbordan estas vivencias franciscanas. Y que empujan a la teología cristiana que quiere hacerse eco de ellas a ir más lejos. El tema de arranque con el que ésta tiene que confrontarse es el de la centralidad clásica del teísmo en ella. En éste resulta claro que Dios se expresa magníficamente en sus obras, pero también que se distingue netamente de ellas (ver Sab 13, 1-9). En el cosmocentrismo, en cambio, la distinción y la personalización de lo divino respecto a la realidad cósmica y respecto a los humanos se problematizan, aunque dentro de él caben versiones diversas. Teologías que se están embarcando en este camino, como la de Boff, hablan, a este respecto, de reconducir el teísmo hacia el *panenteísmo*, en el que no siendo Dios el todo (panteísmo), es en todo y todo es en Él (presencia de la trascendencia dentro de la inmanencia), replanteándose desde ahí el acercamiento reflexivo a la Trinidad:

No se trata de poner Dios y el mundo frente a frente, sino de situar a Dios dentro del proceso del mundo y considerar al mundo dentro del proceso de Dios. Ambos están pericoréticamente implicados: todo lo que ocurre en el mundo, de alguna manera afecta a Dios. Y todo lo que acontece en Dios, de alguna manera afecta al mundo.¹⁸³

Desde esta resituación de lo divino, todas las grandes disciplinas de la teología van quedando firmemente impactadas, como ya acabo de sugerir por lo que respecta a la Trinidad. He aquí algunos apuntes al respecto, sin ánimo de exhaustividad y dejando de lado los cambios evidentes a los que se ve abocada la Teología moral —sugeridos en la presentación del modelo ecológico denso, con sus logros y sus riesgos— y la teología espiritual —apertura a la mística con orientación cósmica, que tan bien ejemplifica Teilhard de Chardin—.

Con la acogida del enfoque cosmocéntrico queda evidentemente reconfigurada la disciplina relativa a la creación, al tener que confrontarse con un Cosmos al que se considera plenamente abierto, evolutivo, remitido a un mundo conce-

¹⁸³ En *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 1996, p. 187.

bido como organismo global, sin jerarquización propiamente dicha, con partes profundamente interrelacionadas, en el que supera tanto el dualismo Dios/Cosmos como el de persona/Naturaleza. Las variaciones en torno a la creación afectan por su parte a lo que puede plantearse en la escatología.

De todos modos, la disciplina quizá más impactada es la Cristología, al quedar conexas no solamente con la historia de Jesús, sino con la cosmogénesis en toda su extensión y complejidad, remitida, por tanto, a un Cristo en evolución. Una de las formas de abordar esta reconfiguración, que puede buscar apoyos en los himnos paulinos (Rom 8, 19-25; Ef 1, 7-10; Fil 2, 9-11; Col 1, 15-20), es la de reasumir al Jesús histórico y el Cristo de la fe en el Cristo cósmico. Lo que significa a su vez una relectura de la Encarnación, de la Pasión y la Resurrección que, por cierto, tiene la virtualidad de integrar, en el misterio pascual de alcance cósmico, las dimensiones contradictorias y destructivas de la evolución. Ciertamente, quien puede ser considerado pionero en este enfoque, uniendo marcadamente cristocentrismo y espiritualidad, es Teilhard de Chardin y su propuesta de la materia –no solamente la vida– cristificada. Boff, por su parte, en su libro ya citado, recoge y desarrolla esta herencia, proponiendo un entrelazamiento de la historia del universo con la historia de Cristo y buscando la síntesis entre la experiencia de Dios en la historia –en la vida de los crucificados– y la experiencia de Dios en el Cosmos.

Dar relevancia al Cristo cósmico y configurar desde él el resto de los grandes misterios del cristianismo puede armonizarse notablemente bien con el enfoque cosmocéntrico holista del ecologismo. Pero tiene una consecuencia que puede no ser deseada por quienes se plantean esta orientación de la teología¹⁸⁴. En efecto, dado que el cosmocentrismo debe ligarse más propiamente a culturas no occidentales que a la cultura occidental –en ésta no ha sido propuesta dominante–, es común unir apuesta por él, con los matices que se consideren oportunos, y apuesta a su vez por el diálogo interreligioso con religiones de esas culturas. Y, claro, entrar a ese diálogo con lo que cabe interpretar como la magnificación del Jesucristo cristiano, puede ser visto como una dificultad. Pero, por otro lado,

¹⁸⁴ Aparte de los dos autores citados, otro teólogo significativo en esta dirección es Berry. Véase: BERRY, T. Y CLARKE, T., *Reconciliación con la Tierra. La nueva teología ecológica*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1997. Puede consultarse también: BIRCH, C., EAKIN, W. Y MCDANIEL, J.B. (eds.), *Liberating Life. Contemporary Approches to Ecological Theology*, Maryknoll-NY, Orbis Books, 1990. La obra de Panikkar, aunque más directamente situada en vectores de interculturalidad, puede ofrecer igualmente aportaciones relevantes de cara a la aproximación de la teología al enfoque cosmocéntrico –recuérdese su propuesta de cosmoteandrismo–.

¿se puede ser cristiano, se puede hacer teología cristiana, sin situar a Cristo en un lugar central y decisivo?

La teología de orientación ecológica densa se encuentra así con el aliciente y a la vez el problema del diálogo interreligioso. En realidad, este diálogo¹⁸⁵ debe ser postulado para las tres opciones teológicas que he descrito, aunque los acuerdos a los que puede aspirarse razonablemente variarán según cada opción: los más sencillos, pero fundamentales, apuntan a consensos en la ética de inspiración religiosa para la praxis ecológica; le siguen luego en facilidad los que persiguen compartir vivencias espirituales y celebraciones impregnadas de sensibilidad ecológica; siendo los más difíciles –porque afectan de lleno a los núcleos simbólicos de las religiones– los que aspiran a compartir la visión global de sentido sobre la realidad.

Una vez más, en un trabajo como éste no me toca entrar a desarrollar los temas sino sólo apuntarlos. Y el tema del diálogo interreligioso es, evidentemente, un tema que acaba saliendo en los trabajos teológicos abiertos a las propuestas de la ecología. Me limito a observar al respecto que, si bien, para que el diálogo sea posible, tenemos que partir de unos supuestos básicos compartidos y dar los primeros pasos para concretar dialogadamente lo que nos une, el diálogo más denso, más rico –también más arriesgado, ciertamente– aparece cuando, apoyados en lo precedente, confrontamos en él lo que nos diferencia desde la preferencia global por lo propio, aunque empáticamente abierto a la diferencia del otro. La fecundidad del diálogo no se mide entonces sólo por los consensos que genera, también se mide por la gestión positiva del pluralismo que promueve, gestión en la que las posturas en juego se acaban manteniendo, pero quedando purificadas, mejoradas e interrelacionadas entre ellas.

e) A favor del pluralismo teológico

Hecha esta presentación, en forma de esquema, de las posibilidades y retos que se ofrecen a la teología cuando quiere abrirse al referente de la ecología, podría prolongarse ahora la reflexión desarrollando una confrontación entre las opciones planteadas. Sin embargo, manteniendo el enfoque con el que he pretendido

¹⁸⁵ Me refiero aquí únicamente al diálogo que el teólogo promueve motivado por sus opciones en torno a la ecología, emergiendo espontáneamente de ellas. Evidentemente, puede promover diálogos mucho más amplios que los que aquí anoto, pero ya desbordando esta motivación.

redactar estas líneas (ser predominantemente descriptivo, propositivo, clarificador y sólo moderadamente valorativo en torno a lo que considero mínimos) creo oportuno cerrarlas avanzando en otra dirección, que se sintoniza, por cierto, con lo que acabo de observar respecto al diálogo.

Pienso que para la vitalidad y autenticidad de la teología cristiana, y también para la causa ecológica, tanto en su dimensión moral como de sentido, es muy importante que no se pretenda como objetivo fundamental prioritario lograr un consenso global en el que queden subsumidas las diferencias. Al contrario, veo en este caso un ejemplo de lo que puede ser la oportunidad y fecundidad de la pluralidad dentro de la experiencia de fe cristiana y de su reflexión teológica. Con esto quiero decir que lo primero que debemos reivindicar es la legitimidad de que se aborde en la teología la cuestión ecológica con formas plurales, que en buena medida se harán eco del pluralismo legítimo existente en la sociedad, aunque, evidentemente, reasumido desde las dimensiones centrales del cristianismo.

A partir de ahí, considero positivo que cada postura busque consolidarse en esa tensión creativa entre fidelidad a los orígenes, a las referencias fundantes de la fe cristiana, y apertura a los retos y descubrimientos del presente. Que, en segundo lugar, en ese proceso de consolidación, se abra al diálogo con las otras posturas, para aprender de ellas y así desarrollarse y purificarse, para criticarlas en lo que considere criticable –tanto en lo que afecta a la moral como al sentido–, para encontrar puntos comunes decisivos que orienten la praxis compartida. A este respecto, creo que es bueno, tanto para la teología como para la ecología, que se dé esta pluralidad en diálogo. Por último, y en tercer lugar, si en ese proceso de diálogo se avanza progresivamente hacia una lectura compartida en su globalidad eso habrá significado, en ese momento, que tal consenso no se habrá debido a amputaciones de cuestiones fundamentales propias de algunas posturas, sino a que se ha encontrado el modo de armonizarlas sin traicionarlas.

En definitiva, creo que la cuestión ecológica planteada a la teología es un campo apropiado para mostrar lo que puede ser el pluralismo teológico y la fecundidad que puede tener. Remitirá a una unidad, la unidad de la fe cristiana, de la fidelidad básica al evangelio, pero se tratará de unidad en la pluralidad. De cara a ello, los responsables institucionales de la Iglesia tienen un significativo papel que desempeñar, pero con tal de que se exprese fundamentalmente como animador y acompañante del diálogo, que, por definición, acoge como legítima la diversidad sin tomar una postura impositiva ante ella, y que sólo se expresa como autoridad temperada y ella misma dialógica, ante extremos en

los que se evidencie, con las confrontaciones pertinentes, que no se da la fidelidad básica al evangelio. Me apena recordar la radical soledad del abandono institucional e incluso personal a la que se condenó a Teilhard de Chardin, y en la que murió, por su labor pionera en este campo, ciertamente comprometida como todas las que lo son, pero alentada por una gran fidelidad fundamental y una imponente fe y experiencia espiritual. Quisiera pensar que esos comportamientos institucionales con él pueden servirnos de ejemplo para aprender aquello que debe ser evitado. Y, en contraposición, para estimular aquello que debe ser estimulado, en este caso, en el campo de las relaciones entre ecología y teología.

VI

TEOLOGÍA Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

JUAN MASIÁ CLAVEL, SJ.

Sobre este tema hablé en esta aula el año pasado con el título *Hacia un nuevo pentecostés de las religiones hermanas*. En aquella ocasión insistí más en el encuentro que en el diálogo. Me refería a «encuentros en el camino». Encuentros entre personas, culturas y religiones diferentes, que llevan ya camino andado antes de encontrarse, no tienen el monopolio de la meta del camino y se transforman mutuamente mientras siguen caminando y buscando. Forman así la comunidad plural y dinámica que, en diversos escritos y conferencias de este año, he calificado como el movimiento de la cuarta vía. (No lo repetiré hoy, ya que muchas de las personas aquí presentes lo han escuchado o leído en otras ocasiones, pero lo tienen a su disposición en la revista *Vida Nueva*, en el número de primeros de septiembre del año pasado). Hoy quisiera presuponer lo dicho el año pasado en la conferencia sobre el futuro del diálogo interreligioso, que está publicado en el libro *25 años de teología: balances y perspectivas*, e intentar dar un paso más.

Como punto de partida les leo un párrafo conclusivo de la conferencia del año pasado. Decía así: «Nos estamos encaminando hacia unas formas, aún no encontradas, de vivir y expresar la fe cristiana en situaciones inauditas. Hay que reinterpretar la fe en el marco de nuevas situaciones internacionales, interculturales e interreligiosas».

También quisiera recordar lo que nos resumía el año pasado Pedro Rodríguez Panizo en su balance de las últimas décadas. Con la declaración *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II se pasa del rechazo al reconocimiento de los valores en las otras religiones y se deja de decir que fuera de la iglesia no hay salvación. Vino luego el paso al inclusivismo en aquellos días en que se repetía el eslogan de ver como «cristianos anónimos» a los creyentes de otras religiones. Tuvimos que superar ese inclusivismo ante el reto del pluralismo. Esto produjo reacciones de miedo y marcha atrás, como en el lamentable documento *Dominus Jesús*

(2000). Y ahora, ¿dónde estamos? ¿Tenemos fuerzas para dar el gran salto hacia delante que nos exige el cambio de los tiempos? Esa es la pregunta que sirve de telón de fondo al reciente encuentro de Nairobi.

¿Estamos de nuevo ante una especie de «tiempo-eje» en la historia de la humanidad, en el que habrá que descubrir nuevas formas de expresión de la espiritualidad, una renovada y auténtica interiorización, así como un redescubrimiento y reformulación de la proximidad, la solidaridad, la justicia compasiva y restauradora o la paz justa, como inseparables de dicha interiorización de la espiritualidad, es decir, refundar la espiritualidad como hicieron en su momento Gautama, el Buda, Lao-Tsé, Confucio, Mencio, Jeremías, Oseas, Amós, el rabino Hillel, Jesús de Nazaret, Sócrates o Mahoma?¹⁸⁶

Formulado así, el tema es demasiado retador y desbordante. Voy a limitarme a una pequeña parte de esa tarea. Lo haré planteándoles la pregunta siguiente: ¿Qué puede decir la teología acerca de la convivencia de las religiones y de la contribución de las religiones a la convivencia mundial?

La verdad es que habría preferido, en vez de exponer mi parecer en forma de conferencia, plantearles primero un par de preguntas y escuchar sus opiniones. El orden del programa prevé, en primer lugar, la conferencia y después el coloquio. Bien, lo haremos así. Pero, de todos modos, comenzaré proponiéndoles dos preguntas en las que quiero centrar mi conversación con ustedes esta noche. Son las siguientes:

Primera pregunta: ¿Es posible, y cómo, convivir con otras religiones? ¿Es posible la convivencia entre las religiones?

Segunda pregunta: ¿Es posible, y cómo, que las religiones cooperen a la convivencia mundial? ¿Pueden y deben las religiones cooperar a la convivencia humana internacional?

La primera pregunta nos confronta con la difícil tarea de superar los conflictos interreligiosos, dentro de cada religión y de las religiones entre sí.

La segunda pregunta nos pone ante el reto de que contribuyan con su aportación las religiones para sustituir espirales de violencia por procesos de paz.

Si me preguntan por mi respuesta a ambas preguntas, he de decir, adelantando ya desde ahora la conclusión, que quisiera apostar, como hace Hans Küng, por la respuesta afirmativa y positiva: es decir, que convivan las religiones entre sí y que cooperen las religiones a la convivencia mundial. Que convivan las religiones, autocriticándose y dejándose transformar mutuamente. Que

¹⁸⁶ K. ARMSTRONG, *The Great Transformation*, Atlantic Books, London, 2006.

cooperen las religiones a la convivencia mundial, fomentando juntas la superación de toda clase de violencia, los procesos de pacificación y la construcción de la convivencia mundial. Pero, ¿hasta qué punto son posibles estas dos tareas? Ustedes dirán. Voy a intentar justificarlo, pero... paso la pelota al tejado de ustedes para el coloquio.

Ante todo, hay que reconocer lo difícil de ambas tareas; tanto que, a veces, parecen «misión imposible». Es un hecho que están en marcha hace tiempo los movimientos de encuentros interreligiosos, pero también es cierto que se tropieza con reticencias, rechazos y dificultades desde dentro de las mismas religiones. Es un hecho también que se están promoviendo hace tiempo los esfuerzos interreligiosos para promover la paz y convivencia mundiales, pero también es cierto que se reciben críticas desde fuera de las religiones en contra del papel de éstas en los procesos de pacificación. Estas dos objeciones, si se confirmara su peso, frenarían notablemente la respuesta positiva a las dos preguntas que les he propuesto. Mi propuesta de responder afirmativamente a esas dos preguntas podría ser considerada por no pocas personas como excesivamente optimista.

¿De dónde vienen las reservas ante los encuentros o diálogos interreligiosos? A veces, del miedo a la pérdida o debilitamiento de la propia identidad (es decir, de lo que se presupone como propia identidad). ¿De dónde vienen los rechazos ante el papel de las religiones para promover la paz? A veces, de la beligerancia proselitista, o incluso política, de algunas personas o grupos que hacen un uso ideológico de las religiones. Veamos algunos ejemplos. Primero, un ejemplo de reservas ante los encuentros interreligiosos; y, a continuación, un ejemplo de rechazo al papel pacificador de las religiones.

1. Convivencia entre religiones

El pasado 8 de febrero, el cardenal Julián Herranz, presidente del Consejo Pontificio para los Textos Legislativos del Vaticano, en un acto conmemorativo de los cuarenta años de la Declaración del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa, en Madrid, hablaba oponiéndose a una nivelación jurídica de todas las religiones en España que pusiera a la iglesia católica al mismo nivel que otra comunidad religiosa. El cardenal Herranz defendió un tratamiento diferenciado para la religión más arraigada. ¿Reflejan estas palabras una sintonía con posturas que relacionan peligrosamente unidad política e identidad nacional, como a lo largo de este año hemos oído propugar a los cardenales Rouco y

Cañizares? El Cardenal Rouco, que también participaba en el citado acto comentando el contexto sociológico de la declaración sobre libertad religiosa, había manifestado unas semanas antes, en una entrevista del 14 de enero, publicada en el libro *Europa a debate*, sus reservas ante la entrada de Turquía en la Unión Europea y había subrayado la relación entre religión y unidad: «La religión, dijo respondiendo al entrevistador, es el factor de mayor unidad en Europa, y la Iglesia católica es el mayor fenómeno de unidad en la UE. Aparte de los instrumentos de coordinación pastoral a nivel europeo, la unidad de inspiración, educación, cultura y valores del hombre son católicos y dan una fuerza de unidad grande».

No aduzco estas citas para discutir con estos respetables cardenales. No es más que un ejemplo, elegido por la cercanía a problemáticas de nuestros países. Pero podía haber citado también la Declaración *Dominus Iesus*, de la CDF (2000), sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia (nn. 4, 5, 22, etc), en la que es evidente el rechazo al pluralismo religioso de principio, por miedo al relativismo, así como el miedo a la disolución de la propia identidad (a mi parecer, presunta identidad) y el miedo a que peligre la superioridad (a mi parecer, presunta superioridad) de la propia religión por encima de las demás.

2. Religiones y convivencia mundial

Si los ejemplos que acabo de poner cuestionan mi optimismo acerca de la primera pregunta, acerca de la convivencia inter-religiosa en clima de pluralismo, el ejemplo siguiente cuestiona mi optimismo acerca de la segunda pregunta, acerca de la cooperación de las religiones a la convivencia. Tomo este ejemplo de la página de opinión del diario *La Verdad*, de Murcia, el 4 de noviembre pasado. Un apunte sin firma criticaba el saldo del viaje papal a Turquía, un saldo pobre según ese comentarista. Concluía diciendo así: «El viaje papal ha confirmado en todo caso la tesis de quienes creemos que la construcción europea, que a medio o largo plazo deberá incluir a Turquía, ha de establecerse sobre bases laicas y no sobre fundamentos de diálogos interreligiosos. Las religiones, cuando salen del ámbito privado de los ciudadanos, son proselitistas y beligerantes».

Sin entrar a discutir lo cuestionable que es la opinión del comentarista sobre reducir la religión al ámbito de lo privado, me limito a subrayar solamente su observación sobre la beligerancia proselitista como obstáculo a la construcción de la

paz mundial. Es una objeción que me da qué pensar, porque cuestiona la respuesta positiva a mi pregunta sobre el papel de las religiones en la convivencia.

* * *

Si estos ejemplos que acabo de aducir se consideran como algo meramente puntual o episódico, no convendría generalizarlos, ni precipitarse a concluir que la respuesta a mis dos preguntas ha de ser negativa: un no a la convivencia interreligiosa y un no a la contribución de las religiones a la convivencia mundial. Pero, si los ejemplos parecidos que ustedes tengan a mano se acumulan en la misma dirección, entonces sí que se acentuará más y más la respuesta negativa. ¿Tienen ustedes más experiencias negativas o positivas? Por mi parte, podría presentar algunas positivas. Por ejemplo, los encuentros interreligiosos promovidos por la Asociación budista **Koseikai**, sobre la que escribí el pliego del 16 de noviembre de la revista *Vida Nueva* y la participación en la *Conferencia Mundial de Religiones para la Paz*, que celebró el pasado agosto en Kyoto su VIII Asamblea, en el trigésimo quinto año desde su fundación.

3. Método de encuentros interreligiosos

El primero de estos encuentros es de alcance limitado y local. El segundo implica a un grupo muy numerosos a escala mundial. Ambos coinciden en no ser acontecimientos aislados, sino procesos con continuidad a lo largo de años. Diré algo sobre cada uno de ellos.

En el primero de estos encuentros hemos ido elaborando con el tiempo una metodología que el año pasado formulábamos en los cinco puntos siguientes: 1) Comenzar conociéndonos mutuamente y poniendo sobre la mesa elementos comunes. 2) Sobre la base de compartir no sólo conversación y mesa, sino también vida y acción social, crecer confianza para poner sobre la mesa las diferencias: lo que no tenemos en común e incluso nos parece, a veces, incompatible. 3) Hacer cada religión auto-crítica públicamente, reconociendo el lastre de la historia que acarreamos, una trayectoria con riquezas y penurias, en la que a veces hemos traicionado la tradición fundacional de cada religión. 4) Sobre la base de los tres pasos anteriores, que no se dan en un día ni en un mes, empezar a construir un horizonte común de lenguaje y diálogo, no para elaborar forzosamente o sincretísticamente una especie de esperanto de las religiones, sino para dejarnos transformar mutuamente. 5) Todo este proceso quedaría incompleto sin compartir a

fondo el elemento que podemos llamar, si la palabra no se malinterpreta, místico o místico. No compartir solamente la mesa, la acción o el diálogo, sino el silencio: poder estar en comunión en el silencio contemplativo, para que el misterio que penetra, envuelve y desborda a todas las religiones nos conduzca a una espiritualidad más allá de todas ellas.

Dicho así, estos cinco puntos parecerán tan sólo un índice o programa. No es posible explicarlos en cinco minutos ni tampoco en una hora. Son el resultado de años de caminar y convivir, con sus subidas y bajadas, con sus avances y retrocesos. Para mí, estos cinco puntos expresan las condiciones para hacer posible una convivencia interreligiosa.

4. Contribución de las religiones a la construcción de la paz

A continuación, pasando de «micro» a «macro» les digo algo sobre el segundo encuentro, el de la *Conferencia de Religiones por la Paz*.

Decía así el Secretario General, Dr. Vendley, en la sesión de apertura: «Las religiones son manipuladas por los fanatismos. Fieles extremistas, políticos sin escrúpulos y medios sensacionalistas secuestran a las religiones». Bajo el lema «unánimes para proteger toda vida contra toda clase de violencia», más de dos mil personas, con quinientos delegados de diversas entidades religiosas de más de cien países, nos reunimos para confrontar un triple reto: la transformación de los conflictos, la construcción de la paz y la sostenibilidad del desarrollo.

El Cardenal Shirayanagi, que ha venido impulsando desde 1970 estas reuniones, junto con el budista N. Niwano (observador en el Concilio Vaticano II), nos decía ahora, tres décadas y media después: «Para nosotros los católicos, tomar en serio la cooperación interreligiosa por la paz es la piedra de toque para mostrar que sigue vivo el espíritu conciliar de discernir los signos de los tiempos». Y añadía: «El sí a la vida y el no a la guerra son hoy más urgentes y más complicados que hace cuatro décadas, pero hay que seguir manteniéndolos con decisión y esperanza».

Merece destacarse el interés con que se trató el tema de la «justicia en situaciones de transición» (*transitional justice*), en relación con el papel de la cooperación interreligiosa en los procesos de pacificación. Tras el trauma social producido por violaciones de derechos humanos, –tanto por parte de acciones agresivas como por parte de quienes con pretexto de reprimirlas aumentan la bola de nieve de la violencia–, los caminos hacia la pacificación son, a menudo, largos, penosos y exigen voluntad decidida de reconciliación en todas las partes

implicadas. No basta el enfoque criminal de una justicia compensatoria. Se requiere una perspectiva de «justicia restauradora, reconciliadora y rehabilitadora de la sociedad», se lee en la *Declaración final* de la Conferencia. Al mismo tiempo que se recuerda el pasado, para evitar que se repita, hace falta responsabilidad para ceder de cara al futuro. Los precedentes iniciados en estos últimos años en diversas partes del mundo (Sierra Leona, Rwanda, Bosnia...) deberían animarnos a explotar mejor los recursos de las mediaciones interreligiosas en los procesos de paz.

Habían pasado más de tres décadas desde que se reunió por vez primera en Kyoto en 1970 esta Conferencia. De nuevo en Kyoto, el pasado agosto, se constataba que el compromiso por la paz ha crecido, pero que también ha aumentado la escalada de violencias, no solamente por parte de quienes provocan incidentes de violencia criminal, sino también por la violencia estructural –económica, política o cultural– que los origina y por la espiral de violencia que desencadena la supuesta guerra contra la violencia, engendradora de nuevas violencias, sin descontar además las violencias suscitadas por las religiones o las alimentadas en el seno de ellas por fanatismos, dogmatismos, fundamentalismos o inquisitorialismos.

Nichiyo Niwano, el hijo del citado fundador Nikkyo Niwano, Presidente actual de la Asociación budista seglar *Koseikai* dijo: «Tenemos demasiado de todo en nuestra civilización. Hay que contentarse con menos». Eiin Yasuda, abad del templo budista de Yakushiji, en Nara, dijo: «No puede haber guerras santas. Las religiones han de comprometerse en el no a la guerra, pero desde el no a sus causas». El cardenal Fumio Hamao dijo: «Hay dos aprendizajes indispensables: pedir perdón y perdonar».

La redacción de conclusiones finales votadas por los delegados evitó formulaciones estereotipadas sobre «defensa de la vida» o «dignidad personal» en general, para acentuar la protección concreta de «*toda clase de vida*» y de «*todas y cada una de las personas, sin discriminación*».

Ya en la reunión preparatoria de esta Conferencia, celebrada en marzo del 2006, concidíamos budistas y crisianos en suscribir los puntos siguientes: A) Todas (o casi todas) las religiones tienen tradición de paz. Pero todas (o casi todas) reconocen tener una historia de violencias. B) Las personalidades fundacionales (de religiones, de órdenes, congregaciones o movimientos religiosos) han sido generalmente personas pacíficas. Pero el contexto histórico y socio-cultural de las épocas fundacionales ha sido a menudo muy violento. Las personalidades fundadoras han reaccionado contra la violencia ambiental, tanto en la sociedad como en el seno mismo de las religiones. C) Hoy vivimos situaciones de especial

desconcierto y perplejidad ante la doble violencia de dogmatismos fundamentalistas y relativismos cínicos. No es sólo la violencia de las guerras, terrorismos, crímenes, etc. Nos acosa una violencia intelectual, social y cultural, que está necesitando una reacción: pasar de la mentalidad de transición a la de refundación. D) La historia de los giros de órbita en la religiosidad y espiritualidad puede ser una ayuda para recuperar en la actualidad el sentido auténtico de la búsqueda. E) Los diálogos interreligiosos son difíciles. Son más fáciles los encuentros interreligiosos. En ellos nos ayudará fomentar la autocrítica para una transformación radical mutua.

Pero no me alargaré más en comentar esta conferencia internacional. Con estos últimos ejemplos, quizás he inclinado la balanza hacia el lado positivo de la respuesta a las dos preguntas que les planteé desde el principio, así como los ejemplos que sugerí antes se prestaban más bien a inclinar la balanza hacia el lado negativo. Me pregunto qué ejemplos tendrán ustedes que inclinen la balanza hacia un lado o hacia otro.

5. Religión y violencia

Por eso me apetecería abreviar y pasar al coloquio. Pero si me permiten que ponga la cosa un poco más difícil, podríamos considerar una objeción muy seria y radical que se ha presentado, tanto contra la convivencia de religiones, como contra la aportación de las religiones a la convivencia mundial. Se trata de la objeción siguiente: ¿No serán las religiones, ya en principio o por su misma naturaleza, esencialmente propensas al fanatismo y la intolerancia? ¿Llevan las religiones la intolerancia ya impresa desde el principio en su misma índole? ¿No se demuestra esto con la historia y la teología, sino también hasta con la misma neurología? Esta es la objeción fuerte con que nos confronta el libro titulado *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, escrito en forma de diálogo entre el neurocientífico Jean-Pierre Changeaux y el filósofo Paul Ricoeur (en Ediciones Odile Jacob, 1998; traducido al castellano en el FCE, 2000).

La cuarta parte de esta obra se titula «Ética universal y conflictos culturales». Dentro de ella es muy interesante el capítulo sobre religiones y violencia. Critica el neurólogo Changeaux la presencia del factor violencia en las religiones. El filósofo Ricoeur reconoce que hay un problema serio en el interior mismo del fenómeno religioso: la relación entre convicción y violencia, que se acentúa al mezclarse con el hecho cultural de la unilateralidad en la afirmación de identidades. ¿Cómo es posible, pregunta Changeaux, aspirar a una ética global en medio de un

mundo dominado por conflictos culturales y conflictos religiosos? ¿No tendrá que ser necesariamente laica la construcción de un proyecto ético más allá de las diferencias culturales y religiosas? ¿No dividen las religiones más que unen?

Ricoeur querría apostar por el triunfo de algo más profundo en el fenómeno religioso: la confianza radical que da sentido y precede a la posibilidad de confiar mutuamente en la palabra ajena en el diálogo. Pero el filósofo hermeneuta francés reconoce los límites. No podemos dialogar al mismo nivel de profundidad con varias culturas y religiones, del mismo modo que no podemos tener muchos amigos íntimos. Tampoco presume Ricoeur de una postura neutral desde la que juzgar a diversas religiones y culturas. Propone un doble reconocimiento: Reconocer, ante todo, lo limitado de la propia perspectiva, que nunca acabamos de superar. Y, en segundo lugar, a la vez que hacemos por ponernos en lugar de la persona interlocutora, reconozcamos que nunca logramos colocarnos por completo en su perspectiva. Si ambas partes realizan estos dos reconocimientos se hace posible ir ensanchando poco a poco la fusión de horizontes en el diálogo. Dicho con la comparación lingüística, no es lo mismo el caso de quien se ha criado bilingüe desde poco después de su nacimiento, que el de quienes han aprendido la otra lengua ya de adultos, con su cerebro izquierdo. Semejante limitación tenemos en los diálogos interculturales e interreligiosos, cuando nos vamos acercando, sin lograrlo nunca por completo, a una especie de bilingüismo cultural y religioso.

Changeux insiste en la vinculación, incluso a nivel neurológico, de religión e intolerancia, confirmada desgraciadamente por la historia. La dificultad es seria. No me precipitaría a descartarla de un plumazo. Pero me atrae el esfuerzo de Ricoeur que, reconociendo honestamente la dificultad, trata de superarla desde dentro mismo de la religión. Me encuentro, dice con una comparación geométrica, ocurre en la superficie de una esfera. Si trato de abarcarla eclécticamente, jamás encontraré lo universal; a lo más, llegaría a un sincretismo. Pero si profundizo en mi tradición, puedo empezar a ir más allá de los límites de la propia lengua... Puedo ir así hacia el centro de la esfera, hacia la dimensión de profundidad, mientras otras personas recorren la superficie encontrándose o desencontrándose. Distancias inmensas en la superficie se acortan, si nos dirigimos al centro para encontrarnos allí... (Hasta aquí incluso los teólogos romanos de tipo más «neocon», por así decirlo, podrían estar de acuerdo con Ricoeur, pero no en las frases siguientes, que son precisamente las que para otra teología, en la que me incluyo, convencen mucho más).

Es, sigue diciendo Ricoeur, precisamente desde ese centro, desde esa profundidad, desde donde comprendo que hay otras convicciones distintas de la

mía... La tolerancia no me la imponen desde fuera diciéndome que no me salga de mi zona de la esfera. La descubro desde dentro cuando profundizo en mi zona y llego al centro de la esfera... Reconozco entonces que lo religioso es, en sí mismo, pluralismo y fragmentación; lo religioso no sólo sobrepasa sus propias expresiones, sino que habita en otras personas y en otras culturas de modo distinto a como habita en mí; no es exclusivo de mi religión, se da en otras religiones, e incluso en la no religiosidad contemporánea.

Desde una postura así, Ricoeur ni convierte la política en religión, ni pone las confesionalidades al servicio de la política; pero tampoco las excluye de su participación en la tarea de construir la convivencia, porque ve justamente como una tarea política la regulación procedimental de la convivencia en una sociedad en la que coexisten lo religioso y lo no religioso.

Creo que tendría mucho que aportarnos esta reflexión de Ricoeur, aquí y hoy en nuestro país, cuando algunas instancias religiosas y otras políticas crispán los debates con el miedo a lo laico o con los malentendidos sobre lo religioso.

Meditaba sobre estos problemas el verano pasado en Kyoto mientras participaba en la Conferencia de Religiones por la Paz, antes aludida. Pensaba en Europa desde Oriente y en mi país desde Kyoto. Aunque participaba como miembro de un comité interreligioso japonés, mi pasaporte del Estado español remitía a mi pertenencia europea. Aunque mi acreditación como delegado fuera firmada por una asociación budista, el emblema de mi solapa era de jesuita y representaba a dos facultades de teología (Sophia, en Tokyo, y Comillas, en Madrid). Mientras en Kyoto nos hermanamos por encima de las diferencias, en mi propio país se frenan procesos de paz por falta de cooperación y se echa leña al fuego de la crispación política por parte de instancias que deberían ser extintoras. Me apetecía entonces releer *Las identidades asesinas*, de Amin Malouf. Este novelista, nacido en el Líbano y galardonado con el Goncourt en 1993 por su obra en francés, apostaba, ya antes de caer las torres gemelas, por una «construcción multicultural de la identidad, configurada desde pertenencias múltiples». Al aplicar a mi país las conclusiones de Kyoto, percibo una cuesta arriba empinada para superar fanatismos, exclusivismos y dogmatismos en el seno mismo de una tradición supuestamente religiosa. ¿No necesitaremos un poco de aire fresco desde fuera para pasar de la agresividad a la convivencia y de la religiosidad de cruzada e inquisición a una espiritualidad reconciliadora y pacificadora?

Aquí me parece oportuno añadir, para terminar, un pequeño apéndice sobre este tema de la reconciliación, en el que está, a mi parecer, la aportación más típica de las religiones a la convivencia.

El mes pasado, en un comentario de prensa por parte del portavoz de la Conferencia episcopal se aludía muy tímidamente a la posibilidad de una cierta indulgencia cuando hubiese manifestaciones de arrepentimiento en el contexto del proceso de paz. La palabra «indulgencia», con sus connotaciones jurídico-comerciales de expiar culpas y saldar cuentas (incluida la errónea concepción de la pena como pago y castigo en vez de rehabilitación), tiene una historia desafortunada en la teología católica. Todavía persiste en algunos ambientes la idea de que se paga con jaculatorias indulgenciadas para redimir años de prisión en un supuesto «purgatorio» (lugar felizmente inexistente para la teología sanamente hermenéutica).

Por eso, la indulgencia paternalista no es el término apropiado para fomentar procesos de paz. Hay que ir más allá de la indulgencia paternalista y superarla con la magnanimidad de Jesús.

El estilo evangélico de perdonar incluye las siguientes características: 1) Mirar al futuro, en vez de al pasado. 2) Creatividad para empezar siempre de nuevo. 3) Ausencia de vencedores y vencidos. 4) Capacidad para ceder, sin ensañarse, aunque se tenga razón. 5) Conciencia de que todos somos víctimas con las víctimas, a la vez que, en la medida en que albergamos en nuestro interior semillas o raíces de odio, rencor y venganza, tenemos algo en común con cualquier agresión.

Me ha impresionado, leer el libreto de ópera de Amin Malouf *Adriana mater*. El estreno en la Bastilla fue el pasado abril (está publicada en francés y castellano recientemente en Alianza Editorial). Impacta mucho la frase culminante, dicha por la madre violada al hijo, fruto de la violación, cuando éste ha renunciado a matar a su padre: «No nos hemos vengado, pero nos hemos salvado».

Si algo tienen que aportar las religiones a la convivencia, sería precisamente apoyar y fundamentar este espíritu de reconciliación, en vez de ensañamiento, de salvarse en vez de vengarse. Lo propio de actitudes religiosas sería apoyar, por eso, a toda costa los procesos de paz. No comprendo cómo es posible que instancias eclesíásticas y grupos políticos cercanos a la iglesia frenen los procesos de paz y utilicen a las víctimas para azuzar odios, en vez de fomentar otra convivencia posible.

VII

TEOLOGÍA Y PLURALISMO EN LA IGLESIA

JUAN ANTONIO ESTRADA

EL PLURALISMO EN LA IGLESIA Y EN LA TEOLOGÍA

La ciencia y la filosofía son en nuestra cultura los prototipos del saber, siendo la pluralidad de disciplinas, métodos y teorías un presupuesto y una consecuencia de la validez de ambas. ¿Hasta qué punto se puede decir esto de la teología? ¿No se puede trazar un paralelismo entre filosofía y teología, valorando conjuntamente la pluralidad como algo inherente al saber? Por otra parte, ¿es posible hablar de los cristianismos, en plural, sin que esto obste a su unidad? ¿Se puede decir que la Iglesia y la teología han sido constitutivamente plurales desde los inicios? ¿Es el cristianismo una religión racional o por el contrario se oponen razón y revelación?

1. Origen y significado de la teología

«Teo-logía» es el logos de lo divino, el hablar de Dios. Presupone que la razón es capaz de penetrar en el misterio divino¹⁸⁷. Las ideas platónicas y el dios pensamiento de pensamiento aristotélico expresan una concepción de la divinidad y del hombre, en la que se privilegia la razón respecto de los sentimientos y sentidos. La teología griega surge en un contexto reflexivo y crítico respecto a los mitos de la religión y el lenguaje de los dioses de la religión popular. Los «teólogos» son inicialmente los que cuentan mitos de los dioses (Homero, Hesiodo), mientras que los filósofos (Platón, Aristóteles) elevan la teología a doctrina so-

¹⁸⁷ O. BAYER - T. PETERS, «Theologie», *HWP* 10 (1998) 1080-1095; G. EBELING, «Theologie I. Begriffsgeschichtlich», *RGG* 6 (1962) 754-769. Un análisis de los problemas que plantea una teología filosófica cristiana pueden encontrarse en JUAN A. ESTRADA, *La pregunta por Dios*, Bilbao, Desclée, 2005, pp. 97-115.

bre Dios y crean la teología natural, que es el acceso a Dios desde la naturaleza por medio de la razón. Los mitos sobre los dioses dejan paso a las doctrinas metafísicas y la teología natural es el camino de la razón hacia Dios. No hay revelación sino búsqueda racional de Dios. Esta perspectiva, que rechaza que la religión sea meramente irracional, ha marcado a la cultura europea y es una de las claves de su fecundidad. La dinámica entre la fe y la cultura, entre la razón y la revelación, entre la crítica ilustrada y la religión que sirve de inspiración a la misma filosofía, están vinculadas a la herencia griega.

Este presupuesto influyó en los escritos del Nuevo Testamento, en los que confluyeron la tradición griega y judía. Los relatos evangélicos mezclan reflexiones sobre Jesús con la narración de su vida; argumentos con acontecimientos históricos; confesiones y fórmulas litúrgicas con formulaciones pastorales y catequéticas. No hay que olvidar, sin embargo, la contraposición paulina entre la locura de la cruz (1 Cor 1,17-25.27-28) y el saber racional de los griegos, y que en el Nuevo Testamento falta el concepto de «teo-logía». No es el conocimiento lo central, sino la salvación, y la doctrina no podía aislarse de la praxis, siendo ambas inconcebibles para la racionalidad griega. De ahí la ambigüedad del saber racional, y en concreto de la filosofía, para el cristianismo. No es el hombre el que descubre a Dios, como piensan los griegos, sino que Dios se manifiesta por medio de profetas y testigos. Por eso, el cristianismo no puede reducirse a un sistema doctrinal o una gnosis. En cuanto que hay que dar razones de la fe e inculturar el cristianismo, se puede hablar de la racionalidad de la religión y del peso doctrinal del cristianismo. Pero la experiencia cristiana, lo que tradicionalmente llamamos imitación y seguimiento de Cristo, no se debe a una mera doctrina. Se parte de la experiencia vivida de la comunidad y la teología tiene que asumirla, sistematizarla, evaluarla y caso dado criticarla. Lo que caracteriza al cristiano es una forma de vida, no una doctrina teológica.

Pero el cristianismo se alió con la teología natural y las teologías filosóficas en la lucha contra las religiones místicas del imperio. Los cristianos apoyaron la crítica filosófica a los mitos, presentaron su doctrina como «verdadera filosofía» y potenciaron el carácter crítico y reflexivo de la teología respecto de la religión popular. El conflicto entre lo mítico y lo filosófico perdura en la teología cristiana y se concreta en las divergencias de la religiosidad popular y los teólogos. Pero la tradición griega y cristiana responden a diversas fuentes de conocimiento y a interpretaciones divergentes de la realidad cósmica, humana y divina. La teología puede integrarse en la filosofía como culmen de la metafísica (Teología natural y filosófica) pero falta la perspectiva de religiones que parten de la revelación y critican las pretensiones de la razón de llegar por sí misma a

Dios. Pero la razón es competente para analizar la plausibilidad, credibilidad, coherencia y consecuencias de cada religión. Ésta no puede desvincularse de la cultura a la que pertenece, ni negarse a dar razones de su fe, que es lo que compete a la teología. Si lo hace se condena al gueto social y se incapacita para la misión. Implica asumir el reto de la cultura como interlocutor y dialogar con la pluralidad de saberes. La teología se desarrolla de forma plural y especializada en los ámbitos culturales.

Por otra parte, el reconocimiento de Dios como creador, las huellas que ha dejado en el mundo (Rom 1,19-23) y la presunta convergencia de los profetas del Antiguo Testamento con los grandes filósofos griegos facilitaron la integración de la filosofía griega con la teología cristiana, que llevó a las grandes síntesis dogmáticas de los siglos IV y V. Las reservas iniciales respecto de la teología, en cuanto discurso sobre Dios en el sentido religioso y cultural pagano, pasaron a segundo plano cuando el cristianismo se apropió del racionalismo filosófico, como hizo antes con la Biblia hebrea, para, desde ambos, interpretar y actualizar la vida y obra de Jesús. Los problemas que plantea el estricto monoteísmo judío y la afirmación de Jesús como Hijo de Dios y como logos divino, hicieron inevitable la teología, con una función explicativa, interpretativa y apologética. Había que explicar a judíos y griegos cómo un crucificado podía ser la palabra de Dios y el lugar de encuentro con la divinidad. La identidad divina de Jesús tenía que explicarse a partir de las mediaciones culturales, filosóficas y teológicas de la época. El problema se plantea en la actualidad, cuando las viejas categorías de los enunciados teológicos han perdido significatividad y plausibilidad. Si la historia del cristianismo es la de las constantes reinterpretaciones y actualizaciones que ha tenido la vida y el mensaje de Jesús, es necesario que cada época desarrolle su propia teología, condicionada por las preguntas y retos de cada momento histórico. Cuanto esto no ocurre, se cae en una teología que tiene respuestas para las preguntas que ya nadie se hace, porque surgieron en el pasado y han perdido vigencia, y que pasa de largo ante las nuevas preguntas del hombre de hoy¹⁸⁸.

La necesidad y desconfianza respecto de la teología marcan la historia del cristianismo. La pregunta teológica es ¿Cómo hablar correctamente de Dios?

¹⁸⁸ J. RATZINGER, apoyado en Cox, subrayaba que el teólogo se parece a un payaso si viste los atuendos de una época pasada. «Se conoce lo que dice y se sabe también que sus ideas no tienen nada que ver con la realidad. Se le puede escuchar confiado, sin temor al peligro de tener que preocuparse seriamente por algo. Sin duda alguna, en esta imagen puede contemplarse la situación en que se encuentra el pensamiento teológico actual», *Introducción al cristianismo*, Salamanca, Sígueme,² 1972, p. 22.

¿Cómo hacer compatible el misterio con un lenguaje sobre Dios? No hay que olvidar, sin embargo, que el núcleo de la reflexión sobre Dios es la soteriología. La pregunta por un Dios que pueda salvarme es prioritaria respecto de cualquier reflexión sobre Dios. Por eso las teologías hay que entenderlas desde las formas de vida en las que surgen y como reflexión que busca iluminar la realidad y transformarla desde la perspectiva del sufrimiento humano y la respuesta de Dios a las preguntas humanas. Una teología no sólo es válida en cuanto que doctrinalmente es correcta, sino que hay que evaluar las consecuencias prácticas que tiene en la vida y su capacidad para representar al Dios que responde al sufrimiento humano. Las teologías tienen que evaluarse desde su capacidad para ofrecer alternativas que generen esperanza, capacidad de lucha y confianza en Dios, ya que son siempre reflexiones e interpretaciones sobre la buena nueva (evangelio). Esta vertiente práctica y transformadora diferencia a la teología de la especulación filosófica. Y es que la religión no sólo ofrece una imagen del mundo, del hombre y de la divinidad, sino también motivaciones y apela a las actitudes, los afectos y las vivencias. Las religiones no tienen que ser irracionales, pero tienen una dimensión de inteligencia emocional que desborda a la mera razón.

La teología afirma que hay que negar todo lo que se afirma sobre Dios, y sin embargo, parte de una comunicación divina. ¿Cómo explicar la revelación? Mucho más cuando se alude al logos divino y simultáneamente se habla de Jesús como enviado y manifestación de Dios. Jesús no es Dios sino el camino, el mediador, el hijo de Dios que lleva al padre, precisamente porque encarna el logos divino y su vida es la clave existencial desde la que los cristianos interpretan la vida, buscando actualizar y hacer converger su propia visión en una época histórica dada con la que tuvo Jesús. Responder a estas cuestiones fue tarea de la teología, primero en la confrontación con las tradiciones judías, luego con la gnosis y los grandes sistemas filosóficos griegos, finalmente en la interpretación y evaluación de las propias escrituras cristianas. La tensión entre razón y revelación es constitutiva del cristianismo. Al establecer la capacidad de la razón para indagar en Dios, se afirma implícitamente el papel protagonista de la filosofía y de la teología.

El cristianismo enraizado en la cultura griega habla de la «verdadera teología» (Clemente de Alejandría, Orígenes) y se buscan puentes entre la religión popular y los sistemas filosóficos. Hubo una «teologización de la filosofía» y una racionalización del cristianismo. Luego, la escolástica y la creación de facultades de teología en el siglo XIII abrió un nuevo capítulo en la búsqueda de una doctrina sobre Dios que además sea racional, haciendo accesibles los misterios

de la fe a la razón (S. Anselmo). La teología cobra carácter de ciencia, diferenciada de la sapiencia, y la facultad teológica se convierte en el «alma mater» de la universidad sobre la que recae el peso de racionalizar la fe y al mismo tiempo limitar las exigencias de la razón respecto de la revelación. El paso de la «sagrada doctrina» a un saber dialéctico, deductivo e histórico está mediado por una diversidad de escuelas y corrientes, con lo que el pluralismo filosófico alimenta el teológico. Se buscan conciliar autoridades divergentes y analizar los pro y contra de cada tesis, así como esbozar reglas, método y principios de la teología como ciencia. Nunca hubo una teología uniforme y homogénea sino plurales corrientes y escuelas de teología, frecuentemente enfrentadas entre sí. El pluralismo no sólo es un hecho constatable, sino también una riqueza irrenunciable, un dato positivo, siempre preferible a la unidad que genera una teología única que impone su particularidad como universal. El pensamiento único es un mal para la Iglesia y para la sociedad.

Esta problematización de las tesis teológicas, así como la contraposición entre Escritura, filosofía y autoridades eclesiásticas posibilita una mayor creatividad y libertad de la teología, y también que aumente el recelo y la necesidad de controlarla por miedo a las herejías y al desorden. Esta actitud de la autoridad jerárquica respecto de la teología, que es necesaria pero peligrosa, se incrementó por el creciente influjo de los laicos en el ámbito de la predicación, doctrina y teología. Las reservas se acrecentaron con el mayor pluralismo que trajo su promoción como saber académico y universitario. En ningún caso, sin embargo, se cuestionó que el magisterio de los teólogos es una función eclesial clave y con autonomía del magisterio jerárquico. La relación entre ambos no puede entenderse como si hubiera un único magisterio, el episcopal, que delegara en los teólogos. Estas diferencias de dos magisterios necesarios y las tensiones que conlleva la pluralidad de escuelas y corrientes son constitutivas del cristianismo en cuanto religión, tanto desde el punto de vista histórico como sistemático. Ambas se manifiestan en la revelación, la Escritura, la teología y la misma Iglesia¹⁸⁹. A partir de ahí surgen nuevas tareas a la teología actual, desclericalizarse y dejar a los laicos que puedan desarrollar de nuevo una teología propia, sin recelos ni cortapisas por parte de los clérigos. También recuperar la libertad teológica de la que gozaron los teólogos respecto del Magisterio jerárquico hasta bien avanzado el Medievo. La tensión fecunda entre jerarquía y teólogos implica una de-

¹⁸⁹ Y. CONGAR, «Bref historique des formes du 'magistère' et de ses relations avec les docteurs», *RSPTh* 60 (1976) 99-112; R. GRAYSON, «L'autorité des docteurs dans l'Église ancienne et médiévale», *RTL* 13 (1982) 63-73.

limitación de campos y tareas que se pierden cuando el magisterio jerárquico ocupa el lugar del magisterio de los doctores y pone cortapisas a su labor reflexiva, tematizante y crítica. Cuando esto ocurre se pierde creatividad en la Iglesia y correspondencia con la sociedad. En las sociedades laicas modernas la autoridad del cargo ha perdido importancia, en favor de la reflexión argumentativa, que, a su vez, sólo es posible en un clima de libertad.

2. El pluralismo de la Revelación y la teología

Un mayor conocimiento de la Biblia, así como la irrupción del método histórico crítico en la exégesis cristiana, ha llevado a un replanteamiento de su carácter de libro revelado. ¿Cómo es posible hablar de un Dios que se revela a la humanidad a la luz de la violencia generada por Dios y por su elección de Israel? La lectura del Antiguo Testamento, ya desde los primeros capítulos del libro del Génesis que culminan en el diluvio, como castigo a la humanidad, así como los relatos sobre los grandes patriarcas de Israel y los anuncios proféticos posteriores se caracterizan por la violencia, la crueldad y, muchas veces, la incitación al genocidio en cumplimiento de los mandatos divinos. Hay pasajes enteros de la Biblia que repugnan a nuestra imagen de Dios¹⁹⁰. ¿Cómo entender la revelación de Dios a la humanidad a partir de las tradiciones judeo cristianas? ¿Puede la palabra humana transmitir lo divino?

La Biblia es un libro inspirado y la inspiración es la forma cristiana de la revelación. No se trata de que Dios dicte la Biblia a los escritores, ni que los profetas sean meros portavoces de lo que Dios propone, como ocurre con el Corán dictado al profeta por el ángel Gabriel y transmitido por el primero de forma oral, que luego se puso por escrito. La autoría humana de los libros bíblicos, incluido el Nuevo Testamento, implica una experiencia religiosa en la que unas personas se sienten motivadas e inspiradas para proclamar un mensaje. La personalidad individual y el trasfondo sociocultural del profeta forman parte del contenido de la revelación. De la misma forma que el Nuevo Testamento fue creado por la comunidad eclesial, dando normatividad a diversos escritos, así

¹⁹⁰ G. VON RAD, *Der heilige Krieg im Alten Israel*, Gotinga, Vadenhoeck und Ruprecht, 1979; H. LOHFINK (ed.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Friburgo, Herder, 1983; N. LOHFINK, «Il Dio violento dell'Antico Testamento e la ricerca d'una società non violenta», *Civiltà Cattolica* 135 (1984) 30-48; G. BAUDLER, *Toten oder Leben. Gewalt und Gewaltlosigkeit in Religion und Christentum*, Munich, Kösel, 1994, pp. 165-242.

también la Biblia refleja el proceso de maduración colectiva de un pueblo por una serie de experiencias religiosas que poco a poco van cambiando la visión de Dios y de sus promesas. El factor humano es relevante junto al divino y la autoría humana no se discute. Dios no interviene desde fuera, como un extraterrestre, sino que se comunica desde la inmanencia radical que es la otra cara de su trascendencia. Hay que buscar a Dios en las raíces de la personalidad desde la que inspira, motiva, sugiere e ilumina, en la línea a la que apunta San Agustín.

La comunicación de Dios pasa por la mediación de la experiencia humana, y utiliza los distintos códigos culturales existentes: mitos, leyendas, poemas, narraciones etc. La pluralidad cultural es la plataforma para hablar de Dios y el lenguaje empleado es contingente. Dios habla por medio del hombre, sin que la personalidad de éste quede anulada en la comunicación. Por eso la presunta revelación es comprendida, interpretada y comunicada por la persona que vive la experiencia religiosa, y ésta se traduce según los códigos religiosos a los que pertenece y en base a lo que percibe en esa vivencia. Hay una historia de experiencias religiosas en las que se percibe una revelación, que es plural y evolutiva, con rupturas, discontinuidades y correcciones. La Biblia recoge en lenguaje escrito esas manifestaciones. No hay literalidad de la revelación, sino sentidos de la Escritura y ésta, a su vez, está constituida por diversas tradiciones (javista, elohista, sacerdotal, deuteronomica), cada una de ella con sus propios intereses teológicos. Toda la Biblia hebrea está marcada por la pluralidad de enfoques, teologías y autores, sin eliminar tensiones ni contrastes.

La Biblia es un libro humano inspirado, por eso está revelado, y su pluralidad teológica se expresa en su propia constitución, en las distintas lecturas que se hacen de ella, y en la interpretación y actualización del mensaje divino, siempre condicionado histórica y culturalmente. La historicidad de la revelación se expresa en tradiciones constitutivas, siendo las circunstancias y el contexto de cada época las que ayudan a discernir lo que es palabra inspirada y mediación sociocultural contingente. Por eso se puede hablar acertadamente de una «mayéutica» de la revelación, en la que es el mismo Dios quien posibilita la toma de conciencia de los contenidos revelados y su transformación posterior¹⁹¹. La capacidad de completar, transformar, corregir y negar experiencias pasadas forma parte del proceso de espiritualización de Dios y de humanización del hombre, que refleja la Biblia.

¹⁹¹ Es una acertada expresión que utiliza A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1987, pp. 117-160.

El Dios bíblico necesita del hombre para comunicarse y revelarse, y la acción humana es parte constitutiva de la divina. No hay un desplazamiento del hombre en nombre del teocentrismo, sino que la persona, enraizada en la cultura y sociedad a la que pertenece, forma parte del mensaje divino. De ahí la importancia de la hermenéutica y de la exégesis para el cristianismo y la apertura de la Revelación, en cuanto que necesita de tradiciones que la actualicen y la interpreten. Este es el sentido de la concepción católica de no separar la Escritura y la Iglesia, vinculando ambas como concreciones de la alianza entre Dios y el ser humano. La doble dimensión divina y humana de la Escritura y la Iglesia, se basa en qué están inspiradas por Dios y que son, al mismo tiempo, una creación humana. Sin que se puedan eliminar ninguno de los dos polos. Y en cuanto que interviene decisivamente el factor humano, tanto en la experiencia de Dios, como en la comprensión, comunicación y actualización de su mensaje, éste está condicionado por la diversidad cultural que influye en el lenguaje sobre Dios. De hecho, un cristiano y un hindú que tuvieran una misma comunicación de Dios, la traducirían diversamente según su religión y cultura. Una misma revelación se interpreta y expresa de forma diversa en los distintos contextos socio-culturales.

El cristianismo surge como resultado de la vida de una persona, que llama al dinamismo que tradicionalmente llamamos de imitación y seguimiento, y se radicaliza la doble dimensión humana y divina. Lo nuevo es afirmar la filiación divina de Jesús, absolutizando su historia personal. Pero esto exige ser interpretado y actualizado en las circunstancias históricas de cada persona y comunidad, dando lugar a la pluralidad de imitaciones y seguimientos, que se concretizan en las diversas cristologías del Nuevo Testamento. Lo último no es el libro, sino la vida y muerte de Jesús, pero a ésta sólo tenemos acceso desde la Biblia cristiana. El personaje histórico, y también el Jesús real terreno, se difuminan en cuanto que se mezclan con el Cristo de la fe y con las historias que cuentan sobre él las comunidades y los evangelistas, que son ya interpretes y actualizadores suyos. Las respuestas de fe forman parte de la revelación, en lugar de que ésta se constituya al margen del hombre. Por eso no es separable la cristología de la «jesulogía», y ambas se refieren a hechos personales o comunitarios que se transmiten al mismo tiempo que se interpretan. De ahí, la pluralidad de teologías sobre Jesús y la Iglesia.

No hay escape posible a la mediación humana, ya que sin ella no hay cristianismo. Al hablar del Dios encarnado afirmamos el significado divino de la historia del judío Jesús, poniendo así las bases a un antropocentrismo que tiene como modelo las cristologías. El proyecto de sentido es obra humana y la teolo-

gía forma parte del código cultural que sirve de referencia identitaria y de norma orientadora. El don de Dios, que se manifiesta en testigos y culmina en Jesús, se ofrece a la persona pero no elimina la necesidad de crear, interpretar y evaluar. Se radicaliza la tradición judía que mantiene la bipolaridad entre Dios y el hombre y se toma distancia de otras concepciones religiosas sobre la revelación (como el Islam). Las distintas tradiciones teológicas son parte integrante de la fe como respuesta a Dios y la historicidad de las tradiciones es constitutiva de una revelación dada de una vez por siempre en Cristo, pero abierta e inconclusa porque tiene que ser actualizada en cada contexto histórico y social. La reflexión teológica que interpreta, aplica y actualiza es esencial para que la revelación sea viva y no tradición muerta. Es lo que filosóficamente llamamos historia de la consecuencia de los textos, ya que éstos generan una multitud de interpretaciones y de cristianismos históricos. Por eso hablar de Historia de la Iglesia o del cristianismo esconde la realidad fáctica de las Iglesias y cristianismos que se han dado en la Historia.

En el Nuevo Testamento la revelación tiene dos bases. Por un lado la vida de Jesús, su muerte y el anuncio de la resurrección. Se parte de una historia, de algo real, aunque inevitablemente ya impregnado de reflexión teológica que se mezcla con la narración de los acontecimientos básicos de la vida de Jesús. Pero junto a esto hay que poner a la teología, que parte de esos hechos y los interpreta de acuerdo con los problemas de la época, la situación personal de los autores de los escritos y las experiencias sobre las que se reflexiona. Cada autor al narrar la vida de Jesús la interpreta y le da un significado, recurriendo para ello a las categorías religiosas y culturales de su comunidad de pertenencia. Por eso, es inviable reducir la variedad de evangelios a uno que fuera el que los englobara a todos, ya que cada uno supone una hermenéutica distinta sobre Jesús.

Un buen ejemplo de estas teologías son los escritos de Pablo y de Juan. El primero no conoció a Jesús y desde su comprensión de la ley y su papel histórico de perseguidor del cristianismo experimenta a Dios, que le comunica que Jesús es el mesías crucificado, que está exaltado y puesto a la derecha de Dios, y que se le revela como hijo de Dios. A partir de ahí surge una cristología centrada en la muerte y resurrección de Jesús, más que en los hechos del Jesús histórico, desde la que Pablo interpreta el postulado fariseo de la resurrección de los muertos, como algo que ya ha comenzado con Cristo, anuncia su venida final como juez y señor, y saca consecuencias a su muerte y resurrección, en la línea de la redención y justificación de Dios que hacen innecesaria la mediación de la ley. No cabe duda de que Pablo hace teología, desde su condición de judío convertido al mesías crucificado, y esta reflexión cristológica y soteriológica forma

parte de la revelación, en cuanto que está en el Nuevo Testamento, sin que esto obste a los condicionamientos históricos y personales de su reflexión. Esta reflexión teológica, que revisa postulados judíos a la luz de su experiencia de Cristo resucitado, forma parte de la revelación y va más allá de la vida de Jesús.

De manera diferente podemos hablar de la teología que impregna el cuarto evangelio, centrado en Cristo como enviado del Padre y revelación plena de Dios, desde una teología encarnatoria con antecedentes judíos y griegos sobre la sabiduría y la palabra divina, desde la cual se desarrolla el esquema de revelación y de encarnación, que impregna la presentación de los hechos de la vida de Jesús. No sabemos quien es el «discípulo amado», ni siquiera si es un personaje real y no simbólico, ni tampoco el redactor del evangelio, pero no cabe duda de que la experiencia del primero es la que funda el evangelio y determina la interpretación de la cruz y de la resurrección. Todo gira en torno al Hijo enviado por el Padre, cristología desde la que se interpreta la vida de Jesús y su mensaje, poniendo el acento en que sólo el Hijo conoce al Padre, así como aquellos que reciben su Espíritu. Se transforma la vida de Jesús, claramente diferenciada del relato sinóptico, para integrarla dentro de un paradigma fundado en la experiencia del discípulo amado. Desde la teología del Verbo hecho carne se ofrece una nueva interpretación teológica de Jesús, sin que esta teología equivalga a la paulina, ya que cada una es una perspectiva diferente. La común referencia a Jesús no anula la pluralidad de cristologías que se ofrecen¹⁹² y éstas se equilibran y completan entre sí, sin que la cristología se pueda basar en una sola al margen de las demás.

Paradójicamente, con esta revalorización antropocéntrica se ponen las bases a la crítica ilustrada a la religión, que afirma que no hay más Dios que el hombre. El cristianismo afirma que una mediación humana, la del Jesús-Cristo, comunica quién y cómo es Dios. Es la clave hermenéutica para comprender los escritos hebreos y para evaluar corrientes culturales y aportaciones de la filosofía. Dios necesita del hombre para comunicarse, utiliza las mediaciones culturales existentes y gradualmente va transformando la concepción de Dios y, con ella, la del hombre. Hay un progreso en el conocimiento de Dios, que culmina para los cristianos en Jesús y sus discípulos y comunidades, y entre ellas los apóstoles, profetas y evangelistas. No se trata de una revelación acabada, consumada e inalterable de una vez para siempre, sino que va aumentando, precisamente en

¹⁹² Remito a la síntesis que ofrece F. J. MATERA, «Christ in the theologies of Paul and John: A Study of the diverse unity of New Testament Theology», *Theological Studies* 67 (2006) 237-256.

la medida en que es interpretada y aplicada. El cristianismo es construcción humana a lo largo de la historia y la acción divina inspira, orienta, y motiva. Buena parte de la teología sobre el Espíritu Santo, que ha sido frecuentemente el dios olvidado de la teología católica, está marcada por esta apertura de la revelación a plurales interpretaciones que la amplían y actualizan.

De esas relecturas surgen nuevos enfoques, perspectivas creativas y novedosas que van más allá de lo que literalmente dicen los escritos e incluso de la intencionalidad de los autores. La lectura cristiana de la Biblia está marcada por la irrupción de Jesús, cuya experiencia de Dios desborda lo meramente doctrinal y racional. La Biblia sería un libro estéril si no se integrara dentro de la dinámica de imitación y seguimiento, que siempre exige fidelidad creativa para que la cristología se vuelque en nuevos moldes culturales y transforme desde la dinámica del seguimiento. Por eso la historia cristiana es también la de las lecturas y actualizaciones que se han hecho de la vida y obra de Jesús. La revelación no se puede comprender al margen de la memoria histórica, que se ha constituido en torno a los relatos fundadores. Si Jesús es quien revela a Dios, la interpretación de las otras cartas neotestamentarias sobre Jesús forman parte de la revelación.

La infidelidad consistiría en sacralizar la herencia del pasado y no integrarla en la dinámica de interpretación y actualización, a la que llama el seguimiento de Cristo. Entonces la ortodoxia doctrinal se convierte en una objetivación ahistórica, que sacraliza una de las interpretaciones históricas. Cuando la palabra de Dios tropieza con la ausencia de mediaciones históricas pierde significado y valor. Bajo pretexto de fidelidad y de integridad, se rompe la dinámica misma que ha constituido a la Biblia y que es eje estructural de la cristología. El problema está en que aceptamos la necesidad de reinterpretar y criticar la literalidad de la revelación, que ha sido la gran aportación del método histórico crítico, que nos ha enseñado a leer la biblia de forma no ingenua sino crítica, pero no somos capaces de hacer lo mismo con la tradición histórico dogmática, porque queremos mantener inalterada no sólo la formulación de los dogmas trinitarios, cristológicos y eclesiales, sino también la significación que le dieron en los siglos en que se formularon, sin asumir ningún cambio que los transformara. Paradójicamente aceptamos que la «palabra de Dios» sea reinterpretable e incluso transformable, a partir de nuevos conocimientos, como ocurrió con Galileo Galilei, pero no queremos hacer lo mismo con la «palabra de la iglesia», pretendiendo que las formulaciones dogmáticas son ahistóricas, absolutas y no cambiables. Damos más peso a la formulación eclesial posterior, norma normada, que a la norma normante que es la misma Biblia.

Una revelación que no produzca diversidad de tradiciones sería infecunda y estaría condenada a convertirse en un texto obsoleto que no dice nada a la gente

por su carácter arcaico e inactual. Impedirlo es labor de la teología. Además reducir el cristianismo a una doctrina ortodoxa, como el gnosticismo, sería una traición a la fe. Pero en realidad esto es lo que ha ocurrido en parte en los dos últimos siglos, en los que el cristianismo se ha convertido en un sistema de doctrinas, favorecido por el racionalismo filosófico, y un conjunto de normas morales. Y entonces, las referencias teológicas al magisterio doctrinal y moral se amontonan en la teología, a costa de la misma Biblia, que se convierte fácilmente en arsenal de citas para probar las afirmaciones magisteriales. Entonces el cristianismo se convierte fácilmente en moralismo y gnosticismo, el gran problema de los primeros siglos, que pone la salvación en el recto conocimiento y ofrece un saber esencial y universal único.

En realidad, la teología vive del principio hermenéutico de comprender mejor la obra y el autor, que éste mismo. Ya que las tradiciones e interpretaciones generadas a lo largo de la historia arrojan luz y perspectivas nuevas sobre las afirmaciones originales. De la misma manera que el carisma, es decir la vivencia personal y la inspiración subjetiva, se institucionaliza (se pone por escrito, genera una manera de vivir e inspira instituciones y autoridades que buscan comunicarla), así también la revelación inicial genera tradiciones y teologías, de las que se sirve para ser palabra viva de Dios y no un texto muerto. Y esa memoria histórica no es mera continuidad, como si hubiera una acumulación progresiva del depósito de la revelación, sino también reinterpretación que genera crisis, discontinuidades y rupturas. Precisamente porque hay pluralismo teológico crece la comprensión del sentido de la revelación, y también surgen conflictos eclesiales y, a veces rupturas, que son inevitables si no se quiere caer en una lectura monolítica.

Los cristianismos históricos interpretan el cristianismo desde su precomprensión cultural. Y la posible inspiración de Dios está mediada por los «condicionamientos de pensamiento y cultura» del que recibe esa revelación. De ahí el significado teológico de conflictos como el de Galileo y luego el de Darwin, que obligaron a rectificar determinadas comprensiones y lecturas del cristianismo. Las plurales comprensiones de la revelación se deben a su contingencia histórica, ya que Dios necesita del hombre para comunicarse y la intelección de éste está marcada por el imaginario cultural, que no podemos eliminar. Por eso las teologías, la espiritualidad y las formas del seguimiento de Cristo son fragmentarias, y la revelación no es plenamente transparente a ninguna generación. Intentar escaparse a esa historicidad y contingencia va en contra del planteamiento clave de la teología escolástica: la convergencia entre fe y razón, la razón que pregunta al intelecto, y el creer para comprender. La interacción entre fe y razón forma parte constitutiva de la comprensión cristiana de la revelación. San

Ignacio de Loyola (EE 329-336) recuerda que debemos sospechar de presuntas revelaciones y evaluarlas también racionalmente, porque bajo la apariencia de la divinidad se esconden muchos intereses y afecciones. Lo que creemos que es revelación de Dios puede no serlo y aunque fuera comunicación divina, hay que distinguir ésta de las sensaciones y consecuencias que derivamos de ella. Buena parte del magisterio papal del siglo XIX en materias de orden político, social y de pensamiento filosófico ha sido equivocado, porque se sacaban falsas consecuencias de la revelación y tradición cristiana. Si no hubiera habido teologías críticas, capaces de dialogar con las ciencias humanas, se hubiera prolongado hasta hoy el bloqueo del antimodernismo.

La teología reflexiona y evalúa la comprensión que tenemos de la revelación, que es cambiante y posibilita el desarrollo de la tradición, la evolución del dogma y la necesaria reforma de la Iglesia. Una Iglesia sin teología creativa perdería su identidad cristiana. Bajo capa de preservar la revelación divina, la haría estéril, por falta de relación con la cultura y el momento histórico. Caeríamos en una situación, marcada por problemas de la gente para las que no hay respuestas teológicas y proposiciones teológicas y pronunciamientos magisteriales que no interesan porque responden a problemas y presupuestos que se han vuelto inactuales. Además, antes o después, se acabaría confundiendo el magisterio eclesiástico con la voz misma de Dios, sustituyendo de facto a Dios por la Iglesia, a ésta por la Jerarquía, y a la última por el papa. De hecho, la papalización de la iglesia ha llevado a promover una teología cortesana que es «la voz de su amo», en cuanto que se limita a comentar y probar lo que dice el magisterio. Y es que la teología necesita creatividad y libertad, y cuando el magisterio jerárquico se pronuncia sobre todos los problemas quita espacio a la reflexión teológica, que se convierte en mera repetición de citas, del magisterio más que de la misma Escritura. Es lo que permite hablar de una «endogamia de la teología magisterial» cuando ésta se legitima no en base a la Escritura, la teología o la integridad de la tradición eclesial, sino sólo recurriendo a citas de pronunciamientos magisteriales anteriores. Sería una teología que dice, esto es verdad porque ya antes lo han dicho otras autoridades magisteriales, sin aludir a otra clase de argumentos que no sean los de autoridad¹⁹³.

El mismo Juan Pablo II se pronunció en la línea de la colaboración entre teología y magisterio, reconociendo la autonomía de la primera, ya que la teología

¹⁹³ JOSÉ M. CASTILLO, «Bioética: los argumentos episcopales», *Frontera* 40 (2006) 59-76. Castillo analiza la «endogamia argumental» y denuncia la falta de diálogo con las ciencias.

enseña en representación de la comunión de los fieles. Reconoce además que debe ofrecer nuevas propuestas a toda la Iglesia, aunque haya que corregir muchas cosas hasta que sean aceptadas por todos. Es decir, la teología no deriva del magisterio, ni está al servicio de éste, ya que ambos deben servir a la Iglesia, que es más que la jerarquía. Sin embargo otros documentos eclesiales, sobre todo de la Congregación para la doctrina de la fe, ponen el acento en el Magisterio, no en la Iglesia; deriva su autoridad directamente de Cristo y establece que la teología colabora con él, por medio de la misión canónica, y tiene que acoger lealmente las enseñanzas del magisterio¹⁹⁴. No hay campo aquí para la pluralidad, ni del magisterio ni de la teología, y se mantiene la equiparación entre magisterio e iglesia, en la línea de la eclesiología postridentina, reduciendo la teología a mera delegación e instrumento al servicio de la jerarquía. Esta eclesiología es la que se ha impuesto en el postconcilio, sin estar mediada por el servicio al pueblo de Dios de teología y magisterio, sin contar con el *sensus fidelium* y sin admitir la pluralidad como un bien constitutivo de la iglesia. De ahí el inevitable empobrecimiento de la teología que hoy es constatable, tanto más grave cuanto mayores son los problemas que plantea una sociedad secularizada y laica, así como el miedo y la autocensura como elementos determinantes que erosionan la pluralidad de la teología.

Si el magisterio jerárquico se identifica sin más con una corriente de teología y la oficializa, como ocurrió con la neo-escolástica y el neo tomismo, entonces se empobrece el campo teológico a causa de un pensamiento único, que lleva a ver a las teologías diferentes como heterodoxas y disidentes. Fácilmente se confunde la fidelidad a la iglesia con una aficción basada en repetir lo que afirma el magisterio jerárquico, lo cual va en contra de la labor de la teología, que tiene que reflexionar, evaluar, buscar nuevos caminos y, cuando es necesario, corregir y criticar. Las voces teológicas diferentes fácilmente son silenciadas con medidas autoritarias, haciendo inviable un pluralismo teológico que corresponda al que existe en la sociedad y en la comunidad eclesial. No hay que olvidar tampoco que prácticamente todas las grandes obras de la filosofía desde comienzos de la modernidad han sido puestas en el Índice, lo cual explica en buena parte el retraso de la teología y de la Iglesia católica a la hora de asumir la modernidad, y actualmente la postmodernidad contemporánea.

¹⁹⁴ Remito a B. ANDRADE, «Teologías y magisterio», en *Desafíos del pluralismo a la unidad y catolicidad de la Iglesia*, México, Univ. Iberoamericana, 2002, pp. 129-36; R. FRANCO, «Libertad y servidumbre de la teología», *Proyección* 27 (1980) 193-207; «Teología y magisterio: dos modelos de relación», *EE* 59 (1984) 3-25.

Si a esto se añade que una gran parte del pensamiento teológico renovador de los últimos dos siglos ha sido en alguna ocasión desautorizado, cuando no perseguido, resulta comprensible el déficit teológico del catolicismo. Resulta además llamativo que se mantenga esa postura cuando en los dos últimos siglos se han acumulado pronunciamientos papales que luego han resultado equivocados, frutos de la lucha contra el antimodernismo. Parece que hay una gran dificultad para aprender de la historia pasada y el que no la conoce está condenado a repetirla. Las carencias teológicas han acompañado a la Iglesia en los dos últimos siglos, y el intento renovador abierto a la pluralidad teológica que cristalizó en el concilio Vaticano II, ha dejado paso a una fase posterior caracterizada por la vuelta a las certezas del pasado y el miedo a todo lo que sea innovación. Pero de este modo se condena a la teología, sobre la que recae gran parte del esfuerzo en el intento de compaginar ser ciudadano de sociedades secularizadas y laicas, y ser creyentes¹⁹⁵. Se magnifica el magisterio jerárquico como criterio decisivo de discernimiento y factor sustancial para promover la unidad de la Iglesia, dejando en un segundo plano a la comunidad de fe, desde la que se confirma y fortalece la identidad cristiana de sus miembros, y que exige un espacio público de discusión y corrección mutua, que no puede ser suplido por la instancia impositiva del magisterio jerárquico. La paradoja del ministerio episcopal y papal es que tienen que velar por la unidad de la Iglesia, y se han convertido, de hecho, en uno de los factores decisivos que impiden la comunión¹⁹⁶. Y esto no sólo afecta a la unidad ecuménica de todos los cristianos sino también a la pertenencia e identificación de muchos católicos. De ahí que aumente el número de cristianos sin iglesia...

Si además esa teología oficial jerárquica se da en el ámbito de una sociedad e iglesia plurales en su base, fácilmente se cae en una identificación con una corriente de pensamiento y se pierde la capacidad de juzgar, animar y proteger la comunión en la Iglesia, en base a la convergencia plural y no a una homogeneidad uniforme. Cuando el magisterio jerárquico es voz y parte, pierde autoridad moral, trata de forma desigual a las teologías (según la sintonía mayor o menor que tengan con su propia postura) y fácilmente cae en la tentación de la coerción y la imposición autoritaria, ante la carencia de argumentos que podrían sostenerse en una discusión teológica libre y plural. Para nadie es un secreto que incluso en el caso de teologías divergentes con la doctrina oficial hay mayor tolerancia para las integris-

¹⁹⁵ JUAN A. ESTRADA, *El cristianismo en una sociedad laica*, Madrid, Desclée, 2006, pp. 353-392.

¹⁹⁶ Así lo reconocieron PABLO VI Y JUAN PABLO II: «El papa es indudablemente el obstáculo más grave en el camino del ecumenismo» (AAS 59 (1967) 497; *Ut unum sint*, n° 88, 95).

tas y los fundamentalismos teológicos que para los que buscan nuevos caminos teológicos desde los que responder a la sociedad secularizada en que vivimos.

3. El pluralismo constitutivo de la Iglesia

Cuatro relatos diferentes hablan de la vida, muerte y resurrección de Jesús. La normatividad del Nuevo Testamento para la Iglesia posterior se basa en esta pluralidad de narraciones y de teologías, sin caer en la tentación de confeccionar una gran narración que integrara todos los escritos, los unificara y eliminara sus disonancias¹⁹⁷. Son cuatro perspectivas diferentes, con sus contextos históricos, religioso y socioculturales. No se trata sólo de que un único acontecimiento se trate en cuatro narraciones diferentes, sino que cada una responde a una teología distinta. Los problemas eclesiales, cristológicos y antropológicos de cada comunidad dejaron su huella en los escritos. La diversidad de teologías no puede ser sustituida por una unitaria, como intentaron las vidas de Jesús, ya que la única unidad es la referencia común a Jesús, su significado y obra, pero visto desde horizontes de comprensión diferentes.

La pluralidad se radicaliza cuando se atiende a la Iglesia primitiva. Las primeras reflexiones sobre el significado de la vida y obra de Jesús se deben a un discípulo, Pablo de Tarso, que no le conoció personalmente. A la luz de su propia experiencia religiosa, tanto la de su lucha contra el cristianismo como su conversión posterior, reflexiona teológicamente sobre una persona que no ha conocido personalmente y reinterpreta su propia tradición hebrea, cambiando los contenidos de la fe israelita. Del hecho histórico a la teología y el proceso continúa, ya que los escritos paulinos genera una escuela de imitadores, que, a su vez, hacen su propia teología claramente diferenciada de la de Pablo, como ocurre en las cartas deuteropaulinas y en las pastorales. Los escritos paulinos son los documentos más antiguos del Nuevo Testamento y también teología, en sentido estricto. Es una nueva concreción del problema de Jesús y el Cristo de la fe, ya que sólo tenemos acceso al primero desde el segundo. Esta diversidad de teologías prosigue con los otros documentos del Nuevo Testamento, generalmente de cristianos de segunda fila que se refugian en la autoridad de los grandes apóstoles, para ofrecer su propia comprensión del significado cristiano y responder a los problemas que afectan a sus propias comunidades.

¹⁹⁷ J.D. DUNN, *Unity and Diversity in the New Testament*, Philadelphia, Westminster Press, 1977.

Las interpretaciones del mensaje de Jesús, comenzando por su verbalización en lengua griega, están siempre condicionadas por la cultura y el momento histórico en que se ofrecen. Y es que se trata de un mensaje llamado a ser constantemente actualizado. La helenización del cristianismo, que avanza cuanto más se expande, favorece la diversidad de cristologías, eclesiologías, antropologías y concepciones de Dios. A esa pluralidad teológica hay que añadir la de iglesias y comunidades que forman la Iglesia primitiva. Hoy tenemos un mayor conocimiento de las distintas iglesias que la constituían y de las tensiones y conflictos que surgieron como consecuencia de la diversidad de tradiciones. «Las Iglesias que los apóstoles nos dejaron» reflejan una comprensión variada del cristianismo, y los enfrentamientos se debieron también a que la Iglesia se constituyó tras un largo periodo de maduración y reflexión¹⁹⁸. Por un lado, la Iglesia es el término de un proceso, que parte de Jesús, por otro, se debe a nuevas experiencias con los discípulos de Jesús como protagonistas. La Iglesia se funda en Jesús, que formó la comunidad de discípulos, pero se constituyó bajo la acción del Espíritu, con actores que desbordaron a los integrantes de la comunidad inicial. Esta acción conjunta de varios interlocutores, hizo que el pluralismo aumentara, ya que cada uno de ellos hizo su propia contribución al cristianismo, sin que hubiera un modelo único.

De ahí las distintas iglesias y teologías comunitarias, con tensiones entre los judaizantes y los que seguían posturas radicales, como las de Pablo y Esteban; las quejas de los cristianos helenistas contra los herederos de la comunidad jesuana; la contraposición entre Pablo y Pedro, entre ambos y Santiago, o entre Juan y los que defendían un cristianismo centrado en Pedro y los doce. La complejidad del cristianismo primitivo, marcado ya desde los inicios por divergencias teóricas y prácticas, se refleja en los distintos centros de acción misionera que fueron el germen de la posterior comprensión de una eclesiología de comunión, en que la unión pasaba por la pluralidad. La pentarquía de cinco patriarcados, creación sistematizada en el siglo IV, corresponde a la variedad inicial, tanto en las doctrinas como en las instituciones. Que Jesús no dejara establecido el desarrollo posterior del cristianismo histórico, sino que éste se debiera a iniciativas personales y comunitarias autónomas, abrió espacio a la diversidad institucional, teológica y misional¹⁹⁹.

¹⁹⁸ R. BROWN, *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*, Bilbao, Desclée, 1986; R. BROWN - J.P. MEIFER, *Antioch and Rome. New Testament Cradles of Catholic Christianity*, Nueva York, Paulist Press, 1983.

¹⁹⁹ JUAN A. ESTRADA, *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Estella, Verbo Divino, 1999, «Las primeras comunidades cristianas», en M. SOTOMAYOR - J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *Historia del cristianismo.I: el mundo antiguo*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 123-88.

Esta perspectiva se refleja en la misma forma de entender la Iglesia. La perspectiva del cuerpo de Cristo refleja la unidad de un cuerpo constituido por pluralidad de carismas. La interacción de carismas y ministerios, al servicio del cuerpo comunitario, se opone a un modelo eclesial único y las diversas listas carismáticas y ministeriales son siempre colectivas. Reflejan una constitución eclesial en la que jugaron un papel apóstoles y profetas, carismáticos y ministros institucionales, siempre en el contexto de una comunidad protagonista y lugar en el que se vive la identidad cristiana. El cristianismo es un fenómeno comunitario, con participación activa de todos, sin que ningún ministerio, ni siquiera los apóstoles, pretenda sustituir a la comunidad. Se puede hablar de una pluralidad interna a cada iglesia, que es la otra cara del pluralismo de iglesias en el contexto de una eclesiología de comunión.

Es la Iglesia de Cristo la que se hace presente en cada una, de ahí su autonomía y auto-cefalía, pero cada comunidad eclesial está abierta al diálogo y la cooperación con las otras²⁰⁰. Esta doble dinámica, marcada por la diversidad de iglesias y de teologías, y la preocupación por la unidad, entendida como comunión, fue el punto de partida para las posteriores agrupaciones de Iglesias en los distintos patriarcados. Las disidencias y heterodoxias, y también las que luego se convirtieron en herejías, ayudaron paradójicamente al cristianismo a encontrar nuevas formulaciones de la fe y a actualizarlas y transformarlas. El progreso teológico y el desarrollo eclesial no hubiera sido posible sin ellas²⁰¹

Las divisiones y excomuniones posteriores generaron las grandes confesiones cristianas, cada una de ellas con una teología propia y con un modelo eclesial diferente. Sin embargo, adolecen de carencia de unidad, de una ruptura de la comunión y de elementos eclesiales en muchos casos. Por eso no corresponden a la concepción plural de la Iglesia en el Nuevo Testamento. La pluralidad eclesial y teológica del cristianismo primitivo es el referente desde el que hay que recomponer la unidad y pluralidad de la Iglesia. Desde los comienzos hay que hablar de los cristianismos, que dieron lugar posteriormente a la variedad de centros de expansión misionera (Jerusalén, Antioquía, Edesa, Seleucia, Alejandría, Cartago y Roma) y las respectivas agrupaciones de iglesias, cada una

²⁰⁰ H. SCHLIER, «Eclesiología del Nuevo Testamento», en *Mysterium Salutis IV/1*, Madrid, Cristiandad, 1973, pp. 107-230; A. DULLES, *Modelos de la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1975; R. SCHNACKENBURG, *La Iglesia en el Nuevo Testamento*, Madrid, Taurus, 1965.

²⁰¹ Remito al análisis que ofrezco en JUAN A. ESTRADA, *El cristianismo en una sociedad laica*, Bilbao, Desclée, 2006, pp. 355-405.

con su propia liturgia, derecho canónico, doctrina e instituciones²⁰². La constitución de una Iglesia propia constituía el culmen de la misión, y cada una de estas iglesias se inculturaba en las culturas de dentro y fuera del imperio romano. Por eso cuando hablamos del cristianismo, resaltando su unidad e identidad homogénea, hay peligro de minusvalorar la realidad histórica de los cristianismos, que arranca de las mismas raíces del movimiento cristiano.

4. Problemas actuales del pluralismo eclesiológico

La actual situación de la Iglesia y de la sociedad hacen más necesaria que nunca la vuelta al pluralismo teológico y eclesial, como condición de posibilidad para realizar la anhelada unidad de las diversas confesiones e iglesias cristianas, así como punto de partida para la renovación del cristianismo en el tercer milenio. El replanteamiento eclesiológico del concilio Vaticano II consistió, entre otros elementos, en ubicar a la Iglesia en la sociedad y asumir la misión como eje estructural de la eclesiología. La constitución «Gaudium et Spes» parte de la Iglesia como comunidad humana vinculada, solidaria con toda la humanidad (GS 1) y obligada a escrutar los signos de los tiempos y a comprender el mundo en que vivimos (GS 4). Este planteamiento sustituyó el viejo paradigma eclesiológico societario e institucional, revalorizando el papel teológico del mundo y la ubicación en él de la Iglesia.

En este contexto hay que comprender la actual situación de la cultura marcada por la modernidad tardía y por la globalización. En lo que concierne a lo primero hay que asumir el surgimiento y desarrollo de una sociedad secularizada y laica, en la que hay que reubicar al cristianismo desde una perspectiva de diálogo y de participación en la construcción de la sociedad civil. El surgimiento de una sociedad no religiosa hace inviable la vieja teología que asignaba a la Iglesia el papel de educadora, guiadora e institución central en la sociedad. El cristianismo no puede renunciar a su propia identidad, pero tiene que replantárselo en el contexto de una nueva antropología, otra manera de organizar a la sociedad y la erosión de las viejas imágenes, prácticas y doctrinas religiosas. Preservar una concepción cristiana de la vida, amenaza hoy por la mutación sociocultural y el nuevo estilo de vida de las sociedades consumistas, es una pre-

²⁰² M. SOTOMAYOR, «Los grandes centros de la expansión del cristianismo», en M. SOTOMAYOR-J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *Historia del cristianismo.I: el mundo antiguo*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 189-226.

ocupación para toda la comunidad eclesial, pero es un error el que la Jerarquía monopolice esa defensa, sobre todo cuando busca mantener privilegios desfasados, porque pertenecen a la época de una sociedad religiosa, en lugar de alentar, dialogar y potenciar la solidaridad eclesial con los grupos cristianos que buscan nuevos caminos para responder a la situación que afrontamos a comienzos del tercer milenio.

Difícilmente puede responder una iglesia monolítica y de pensamiento único a una sociedad plural, en la que el diálogo y la discusión basada en argumentos constituyen el trasfondo de la organización democrática de la sociedad. En cuanto que la jerarquía anima a los cristianos a participar en la vida pública y a contribuir con sus propias convicciones a los problemas humanos, les alienta indirectamente a la argumentación razonada, desde la que pueden ofrecer una visión cristiana de la vida no sólo a los católicos sino también a los ciudadanos de buena voluntad que están dispuestos a dialogar con todas las personas, al margen de sus filiaciones religiosas. Ésta fue también la postura de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo, cuando no se dirige sólo a los cristianos sino a todos los hombres (GS 1-3). Este diálogo desde la fe con la cultura implica que ya no se puede recurrir a las leyes eclesiásticas o a referencias acerca de lo que es o no pecado para construir la sociedad, ya que ésta ni es católica ni desea serlo, y lo que la Jerarquía y la teología decide con criterios teológicos no resulta convincente para los que no son cristianos. Es necesario ofrecer argumentos, filosóficos, humanistas, éticos y políticos, desde el diálogo con las ciencias, para que las propuestas cristianas puedan ser consideradas, evaluadas y, caso dado, asumidas por los ciudadanos, cristianos o no.

Pero para que esto sea posible resulta inevitable que el pluralismo sociocultural se refleje en la Iglesia y en la teología. Y en cuanto que la sociedad es secular y laica parece que son los seculares los más capacitados para este diálogo, en cuanto que tienen competencia profesional y ciudadana para ello. Es lo que afirma la «Lumen Gentium» (LG 33; 36) que realza el protagonismo de los laicos en la construcción de la sociedad humana, y «el deber de exponer su parecer acerca de los asuntos concernientes al bien de la Iglesia. (...) En cuanto a la justa libertad que a todos corresponde en la sociedad civil, los pastores la acatarán respetuosamente», y prosigue el Concilio afirmando que la experiencia de los seculares posibilita a los pastores «juzgar con más precisión y objetividad tanto los asuntos espirituales como temporales» (LG 38) y se remite siempre a la diversidad interna de la Iglesia, en la que hay «igualdad entre todos en la dignidad y la acción común», con lo que es posible la unidad en la diversidad (LG 32).

El problema estriba en que estas directrices conciliares apenas si han tenido repercusión en la época postconciliar. De hecho, es la jerarquía la que evalúa los problemas políticos, educativos, familiares, el diálogo con las ciencias y la que determina el papel que tienen que asumir los fieles en la sociedad. Se mantiene el viejo clericalismo eclesiológico, en el que unos toman las decisiones y otros son llamados a la obediencia; se minusvalora la autonomía y competencia de los seculares, siendo los eclesiásticos los que evalúan los problemas y deciden; y se rechaza que haya un diálogo en el que se puedan contrastar opiniones, argumentos y teologías, viendo en cualquier opinión distinta un signo de desafección eclesial, concepto muy utilizado para descalificar posturas contrarias y cuya vaguedad le hace muy útil para acusar a personas y grupos, sin tener que dar las razones concretas. En realidad persiste una ortodoxia de viejo cuño que responde a la eclesiología de la desigualdad y se exige a los fieles diálogo y argumentación en la sociedad civil, para que puedan convencer a los ciudadanos de las valoraciones cristianas, y, al mismo tiempo, sumisión y receptividad a crítica respecto a la jerarquía. Son exigencias contradictorias, ya que la persona difícilmente puede desplegar capacidades y talentos contrarios en el ámbito de la sociedad civil y eclesial. El recelo ante la cultura de la increencia y ante los grupos cristianos que buscan el diálogo con los no creyentes, dificulta todavía más la misión y hace inviable la aceptación de la secularidad y la laicidad.

Además, como persiste una teología tradicionalista en los ámbitos antropológicos y sociales, políticos y culturales, resulta difícil argumentar y convencer en una sociedad democrática. Hay una reactividad ante la sociedad, que lleva a restringir el diálogo interno eclesial y a defender posturas antimodernistas por gran parte del episcopado y de los teólogos que los avalan. Cuanto más lejanos a la realidad son los pronunciamientos eclesiales oficiales tanto más difícil resulta a muchos laicos asumir el papel de brazo secular al servicio de las decisiones jerárquicas. La afirmación del Vaticano II sobre la culpa de los creyentes en generar un ateísmo militante se confirma hoy a la luz de un ateísmo reactivo en la ciudadanía, tanto mayor cuanto más fundamentalistas sean las posturas asumidas en el orden moral, político y antropológico.

No se puede hablar hoy de una Iglesia dialogante ni a nivel interno ni externo. La «*Gaudium et Spes*» concluye definiendo a la Iglesia como una fraternidad «que permite y consolida el diálogo sincero». Y esto requiere, prosigue el texto conciliar, reconocer las legítimas diversidades dentro de la Iglesia y promover el diálogo de todos, que alcanza a todos, incluso a los que «se oponen a la Iglesia y la persiguen de varias maneras» (GS 92). Sin embargo, en la Iglesia fáctica persiste el autoritarismo propio del tradicionalismo anterior, a pesar de las

reiteradas llamadas conciliares al diálogo y de encíclicas como la «*Ecclesiam suam*» de Pablo VI. De hecho existe una iglesia no sólo plural en su base, en contra de la gran homogeneidad del episcopado, sino también conflictiva y polarizada, de tal modo que el ecumenismo interno entre las distintas corrientes católicas resulta incluso más difícil que el diálogo con las otras confesiones cristianas. Impera el «*conmigo o contra mí*», con lo que se vacían de contenido los imperativos del diálogo y la aceptación de las modernas sociedades secularizadas. No es la iglesia católica actual la que puede enseñar a una sociedad plural como gestionar los conflictos y asumir la pluralidad sin perder la unidad. A la inversa, es la sociedad democrática la que avanza en la línea de la coexistencia y tolerancia de grupos muy diversos en la sociedad, respetando el derecho a la diferencia y la conciencia personal, desde unas reglas mínimas de convivencia. Sin embargo hay una gran resistencia a aprender de la sociedad democrática, y con la excusa de que la palabra de Dios no depende del consenso mayoritario, se rechazan en la práctica formas de vida que harían posible la convivencia en la diversidad.

Este talante eclesial y teológico se manifiesta luego en la estructura misma de las iglesias. Por un lado se vacía de contenido la eclesiología de comunión por falta de mediaciones prácticas. Es lo que ha ocurrido con el sínodo de los obispos, que tantas esperanzas levantó con el Vaticano II, que ha perdido progresivamente representación y capacidad para ser un interlocutor a escala de Iglesia universal²⁰³. Lo mismo ha ocurrido en las conferencias episcopales, cuyo significado como mediación para realizar la colegialidad, se ha visto estrictamente limitado al exigir unanimidad en sus pronunciamientos para que éstos fueran obligatorios. El mismo valor teológico de la iglesia de comunión ha sido cuestionado en un debate teológico a nivel de cardenales (Ratzinger por un lado y W. Kasper por otro) en el que se discutía la prioridad ontológica y existencial de la Iglesia universal respecto de las iglesias particulares. Las implicaciones prácticas de esta discusión teológica eran la del centralismo romano contra una eclesiología basada en la comunión y en la colegialidad episcopal²⁰⁴.

En esta misma línea hay que plantear los actuales debates en torno al papel del papa en el contexto de la globalización. El proceso de mundialización actual favorece un catolicismo plural, inculturado y dialogante. Para religiones con vocación universal, como el cristianismo, la globalización es un reto y una oportunidad histórica. La referencia a un primado que vele por la unidad y a un go-

²⁰³ J. QUINN, *La reforma del papado*, Barcelona, Herder, 1999, pp. 146-153.

²⁰⁴ Analizo la discusión en JUAN A. ESTRADA, *El cristianismo en una sociedad laica*, Madrid, Desclée, 2006, pp. 298-303.

bierno central de la Iglesia, posibilitaría escaparse a las tendencias centrífugas y de fragmentación hoy existentes, mientras que el proceso de mundialización se constituye desde una creciente agrupación e interacción de las naciones y pueblos. Es un proceso histórico que favorecería la estructura básica del catolicismo, una eclesiología de comunión, y el valor ecuménico del papado, respecto de confesiones cristianas que tienen dificultades por la carencia de estructuras universales que completen las locales.

Sin embargo, la monarquía pontificia sigue siendo un gran obstáculo, tanto para el ecumenismo como para la globalización. Los viajes del Pontífice romano no se han canalizado en la línea de potenciar a las iglesias nacionales y favorecer el diálogo entre el gobierno central de la Iglesia y las distintas iglesias, sino que, por el contrario, se han caracterizado por la tendencia que hace del papa el obispo universal de la iglesia católica, a costa del principio de subsidiariedad y de autonomía de las iglesias. No hay un diálogo de iglesias y obispos, protegido por el Papa, sino una consolidación de las estructuras centralizadas y una clara tendencia a la homogeneidad, vaciando de contenido la inculturación, las iglesias autóctonas, y la multiculturalidad en la comunión. En un mundo tan plural como el que vivimos no se pueden regir las iglesias por las mismas normas, instituciones, derecho y teología, al margen de las culturas y poblaciones en las que están implantadas. Sin embargo, el conflicto de los ritos malabares persiste en la Iglesia, y se desconfió de las iglesias asiáticas, africanas y americanas en su intento de vivir con un catolicismo diferenciado dentro de la iglesia católica. La misma teología de las religiones, que pone el acento en el diálogo y la tolerancia, en el marco del pluralismo religioso, choca con teologías que sacralizan la tradición y rechazan la capacidad de aprender de otras concepciones religiosas.

La teología del diálogo persiste en el marco de una eclesiología que hace imposible su realización práctica, lo cual explica el bloqueo del ecumenismo, el vaciamiento práctico de contenidos de la colegialidad y la comunión, y la persistencia del poder de la curia romana sobre los episcopados, a pesar de las muchas críticas y propósitos de reforma que se plantearon en el concilio Vaticano II. De ahí, la actual crisis del catolicismo y la ineficacia de la renovación teológica generada por el Concilio. Y es que el diálogo no tiene marco eclesial que lo favorezca a costa de la necesaria reforma de la Iglesia y de la teología para responder a la mutación sociocultural con la que iniciamos el tercer milenio. Si los textos y la teología conciliar no logran transformar la realidad eclesial pierden significado y validez. No se puede disociar teología y forma de vida, y una teología que contradiga la realidad eclesial está condenada a disolverse y perderse si no logra transformarla. No hay que olvidar que la mediación de la comunidad

eclesial está al servicio de la comunicación de la revelación divina y la salvación que opera, transformando las realidades. Si la estructura eclesial contradice u obstaculiza esa comunicación operativa, entra en conflicto con la revelación que siempre necesita ser traducida y aplicada para responder a los condicionamientos históricos de cada momento. El problema está en si las actuales instituciones eclesiales y las funciones que ejerce en la sociedad reflejan la salvación que nos trajo Cristo y median entre ésta y el sufrimiento humano, tal y como se da en el momento histórico actual. La función de la teología, por tanto, es no sólo interpretar el mensaje cristiano y comunicarlo de forma comprensible al hombre de hoy, sino actuar de modo que posibilite la transformación de la Iglesia en una línea evangélica. Y esto hay que hacerlo desde distintas perspectivas y horizontes teológicos, como plurales son también las condiciones históricas y socioculturales en las que se actualiza la Iglesia de Cristo en cada comunidad eclesial e iglesia particular.

VIII

TEOLOGÍA Y ECONOMÍA

PEDRO J. GÓMEZ SERRANO

Debido a mis aficiones religiosas, suelo dar con bastante frecuencia charlas sobre pastoral de juventud, evangelización, compromiso social y espiritualidad a todo tipo de colectivos cristianos en parroquias, movimientos, grupos de voluntarios, congregaciones religiosas, etc. Para mi sorpresa, en varias ocasiones me he encontrado –al finalizar la exposición– con alguna entusiasta asistente que me ha dicho: «Y usted, siendo tan buena persona como parece: ¿cómo se ha hecho economista?». Por el tono de extrañeza y pesadumbre con el que se dirigían a mí, quedaba claro que estaban pensando: «¿Es que de la Facultad de Economía puede venir algo bueno?». Sospechaban, sin duda, que, por esos caminos, difícilmente entraría yo en el Reino de los Cielos.

Soy de los que opina, sin embargo, que precisamente el tren del Reino de Dios pasa muy cerca de la estación de la Economía y, por eso, he aceptado encantado la invitación a participar en este ciclo de conferencias organizado, un año más, por la Cátedra de Teología del Colegio Mayor Chaminade. En mi caso, estas dos dimensiones se entrelazan profundamente desde los 18 años, cuando empecé a estudiar Economía y Teología con la intención de ponerlas en diálogo, algo que me ha resultado siempre apasionante²⁰⁵. En las páginas que siguen describiré cómo entiendo la relación entre experiencia religiosa y comportamiento económico o entre reflexión teológica y ciencia económica en el contexto histórico actual. Como no puede ser de otra manera, el contenido de la exposición tendrá un carácter introductorio, tanto porque la problemática de fondo es de una complejidad y extensión tales, que desbordan por completo el tiempo de una exposición normal y el espacio de un artículo, como por mis propias limita-

²⁰⁵ Realicé un primer acercamiento a esta cuestión en «¿Todo por la pasta?», *Revista de Pastoral Juvenil* n.º 355, ICCE, Madrid, 1998, pp. 3-9.

ciones para realizar un análisis más profundo, que reclama una competencia en ambas disciplinas mayor de la que yo poseo.

1. ¿Se interesa Dios por el coste de la vida?

La pregunta que encabeza este apartado puede parecer trivial, pero constituye el punto de arranque de cualquier reflexión sobre el tema que nos ocupa. Abordando esta cuestión, Luis González-Carvajal cita una obra de Bertolt Brecht, en la que una de sus protagonistas –Shen-Se– se queja a los dioses: «¿Cómo se puede ser buena cuando todo está tan caro?». Y los dioses le responden: «Desgraciadamente, no podemos hacer nada en ese sentido. Los asuntos económicos no son de nuestra incumbencia»²⁰⁶. La cosa, sin embargo, no está tan clara. Cuando se intenta clarificar el conjunto de relaciones que pueden establecerse entre la Economía y la Teología es fácil constatar cómo, a lo largo de la historia, se han multiplicado las opiniones más variadas al respecto, que oscilan entre la defensa de la independencia absoluta entre ambas disciplinas, por una parte, y la afirmación de que ambas realidades son indisociables o que se encuentran, al menos, estrechamente interrelacionadas, por otra.

Una mirada somera al vasto mundo de las religiones revela la tensión que hemos descrito. Así, por ejemplo, algunas religiones orientales propugnan como camino de salvación el distanciamiento del mundo y consideran la preocupación por las cuestiones económicas un impedimento para la auténtica progresión espiritual. El budismo previene frente al poder del deseo y, en particular, contra el apego –fuente primaria del sufrimiento humano– y propone a sus seguidores cultivar la interioridad para que puedan alcanzar una vida plenamente liberada en el *nirvana*, desentendiéndose, en la medida de lo posible, de las preocupaciones materiales. El hinduismo, por su parte, sitúa también en la cumbre de la vida religiosa, la actitud de quienes abandonan toda ocupación laboral y pasan su existencia dedicados a la meditación, viviendo de la limosna en situación de pobreza total. Pero, al mismo tiempo, ambas tradiciones religiosas incluyen en su doctrina todo tipo de preceptos referidos al comportamiento económico y así, por ejemplo, el budismo promueve la «economía de la generosidad» o *dana* mientras, en el caso del hinduismo, la actividad económica profe-

²⁰⁶ BRECHT, BERTOLT: *El alma buena de Se-Chuan* (Teatro Completo, t. 4, Nueva Visión, Buenos Aires, 1978, p. 19) citado en GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, LUIS: «Los cristianos y la economía», en *Revista de pastoral de juventud*, n° 355, abril, 1998, p. 29.

sional o mercantil ejercida con éxito constituye, de hecho, uno de los cuatro caminos básicos de la realización religiosa: el *artha*²⁰⁷. Por no mencionar las enormes connotaciones socioeconómicas y no sólo religiosas de fenómenos como el monacato budista o el sistema hindú de castas²⁰⁸.

Las religiones proféticas han tendido a considerar la historia como lugar privilegiado de la revelación divina, por lo que han mostrado un gran interés por los asuntos económicos, que han sido analizados desde un punto de vista tanto ético como propiamente religioso. Así, podemos recordar que el origen de la fe judía se encuentra ligado a un acontecimiento –la liberación de la opresión en Egipto– que tiene un carácter estrictamente socioeconómico: «Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel» (Ex 3, 7-8). Tras la marcha por el desierto y la llegada a la tierra prometida, Israel desarrollaría una amplia reflexión teológica sobre la riqueza y la pobreza –en claves histórica, profética y sapiencial– a la vez que establecería una ambiciosa y muy avanzada legislación económica que está plasmada especialmente en los libros del Levítico, Números y Deuteronomio²⁰⁹.

El Islam, por su parte, concede una gran importancia al modo correcto de enfocar los asuntos económicos lo que tiene consecuencias decisivas, no sólo en el comportamiento individual, sino en el modo de configurarse las instituciones económicas colectivas. Las naciones musulmanas promovieron un considerable desarrollo de las actividades agrícolas y comerciales como muestra el esplendor de Al-Ándalus durante siglos. Es sabido que, en los países musulmanes, el Corán constituye la referencia obligada para la configuración del marco político y legal. En consecuencia, el intento de aplicar más o menos directamente las prescripciones religiosas a los problemas económicos actuales ha dado lugar al desarrollo de una corriente de pensamiento económico denominado «economía islámica», que se enseña en las universidades de muchos países musulmanes con el apoyo económico de los estados ricos en petróleo. «La economía islámica pre-

²⁰⁷ BIARDEAU, MADELEINE, *El hinduismo* Kairós, Barcelona, 2005. KÜNG, HANS; VAN ESS, JOSEF; VON STIETENCRON, HEINRICH Y BECHERT, HEINZ: *El cristianismo y las grandes religiones*, Libros Europa, Madrid, 1987.

²⁰⁸ Un análisis desde dentro en GANDHI, MAHATMA, *Sobre el hinduismo*, Editor (KUMAR, Ravinder) Ediciones Siruela, Madrid, 2006.

²⁰⁹ Magnífica introducción en DEBERGÉ, PIERRE, *El dinero en la Biblia*, Desclé De Brouwer, Bilbao, 2000.

senta dos particularidades fundamentales que se manifiestan tanto en sus objetivos como en los medios que ha dispuesto para su materialización: el realismo y el moralismo. En cuanto al realismo, éste consiste en una economía real en sus objetivos, ya que procura en su régimen y normas los objetivos que armonizan con la realidad humana, teniendo en cuenta su naturaleza, tendencias y características generales, y tratando siempre de no ignorar el humanismo en sus consideraciones legislativas, ni de ceñirlo a ambientes extremadamente idealizados que se encuentren por encima de sus facultades y capacidades. En lugar de ello, establece sus lineamientos económicos siempre en base a la visión realista del ser humano, y procura los objetivos reales que se corresponden con dicha visión por lo que se esfuerza en materializar (en el plano moral) la justicia social, y proteger al ser humano de los diferentes tipos de pobreza y miseria; incluso se esfuerza por producir las condiciones adecuadas para su vida y para garantizar su honor y humanidad. Con eso, se diferencia del régimen capitalista que pretende la existencia de una ley natural –y espontánea– detrás de los móviles de la vida económica, para justificar las diferentes clases de codicia y explotación, y atribuir legalidad a esa situación corrupta»²¹⁰.

Es común a judíos y musulmanes considerar la abundancia económica como una bendición de Dios que, al mismo tiempo, representa una verdadera tentación para la persona religiosa, ya que puede terminar poniendo su confianza en las cosas que posee y no en el creador que le dio la vida y la sostiene. El Eclesiastés sentencia: «Quien ama el dinero, no se harta de él; para quien ama la abundancia, no bastan las ganancias. También esto es vanidad» (Qo 5,9). Y en parecida sintonía dice el Corán: «¡Oh vosotros que creéis, que ni vuestras riquezas, ni vuestros hijos os hagan olvidar del recuerdo de Dios. Los que así actúen estarán perdidos!» (SC 63,9); «Sabed que vuestros hijos y vuestros bienes son motivo de tentación cuando junto a Dios hay una magnífica recompensa.» (SC 8,28).

En consecuencia, tanto para el judaísmo como para el islamismo, la generosidad y la justicia constituyen el modo adecuado de relacionarse con los bienes de la persona religiosa: «Si hay junto a ti algún pobre de entre tus hermanos, en alguna de las ciudades de tu tierra que Yahvé tu Dios te da, no endurecerás tu corazón ni cerrarás tu mano a tu hermano pobre, sino que le abrirás tu mano y le prestarás lo que necesite para remediar su indigencia. Cuida de no abrigar en tu corazón estos perversos pensamientos: `Ya pronto llega el año séptimo, el año

²¹⁰ AS-SADR, MUHAMMAD BAQIR, *Iqtisâdunâ*, p. 288. Para una visión introductoria ver COLLADO MEDINA, JOSÉ, *El Islam y la Economía*. Conferencia pronunciada por este profesor de el UNED el 15 del diciembre de 1996 . Disponible en WebIslam comunidad virtual.

de la remisión´, para mirar con malos ojos a tu hermano pobre y no darle nada; él apelará a Yahvé contra ti y te cargarías con un pecado. Cuando le des algo, se lo has de dar de buena gana, que por esta acción te bendecirá Yahvé tu Dios en todas tus obras y en todas tus empresas. Pues no faltarán pobres en esta tierra; por eso te doy yo este mandamiento: debes abrir tu mano a tu hermano, a aquel de los tuyos que es indigente y pobre en tu tierra.» (Dt 15, 7-11). «Escuchad esto los que pisoteáis al pobre y queréis suprimir a los humildes de la tierra, diciendo: ¿Cuándo pasará el novilunio para poder vender el grano, y el sábado para dar salida al trigo, para achicar la medida y aumentar el peso, falsificando balanzas de fraude, para comprar por dinero a los débiles y al pobre por un par de sandalias, para vender hasta el salvado del grano?´ Ha jurado Yahvé por el orgullo de Jacob: ¡Jamás he de olvidar todas sus obras!» (Am 8, 4-7). Amonestaciones parecidas podemos encontrar en el Corán: «Procura conquistar con los bienes que Dios te ha dado la mansión del otro mundo. No olvides tu cuota en este mundo y sé benévolo para con los demás como lo ha sido Dios contigo; y no busques cometer desorden sobre la tierra, pues ciertamente Dios no ama a los que cometen excesos» (SC 28,77).

Adentrándonos en el terreno propiamente cristiano puede constatararse como también en el Nuevo Testamento –que está plagado de referencias a asuntos económicos– aparecen afirmaciones a primera vista contradictorias. Así se llega a sostener que «nadie puede servir a Dios y al dinero» (Mt. 6, 24), con lo que parece suponerse que ambas realidades –teológica y económica– se encuentran en el mismo plano de la realidad, hasta el punto de que el discípulo tiene que elegir entre ellas. Pero, por otra parte, –en otro texto paradigmático que ha sido objeto de mil interpretaciones exegéticas alternativas– Jesús afirma, en un contexto de polémica con los fariseos respecto al pago de tributos al Imperio romano, «dad al Cesar lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12, 17), lo que parece sancionar una neta distinción entre el plano religioso y el socioeconómico. ¿Con qué carta quedarnos? Lo cierto es que, actualmente, los expertos no se decantan claramente por ninguna de las dos posturas extremas; más bien intentan articularlas dialécticamente.

A lo largo de la historia de la Iglesia se han defendido con igual ahínco las posiciones que vinculan las dos realidades y las que los separan. Así, por ejemplo, Lutero sostuvo que, cuando se trataba de ejercer una actividad mundana económica, familiar o política resultaba indiferente que uno fuera cristiano o que no lo fuera. La persona debía conformar su comportamiento a la lógica propia de dichas realidades y no a consideraciones piadosas. Estamos ante la teoría de los dos reinos –de origen agustiniano– y de sus armas. Para el padre de la Re-

forma, actuar en la esfera pública con los criterios evangélicos sería una temeridad semejante a vivir, siendo cordero, en medio de lobos²¹¹. Este parecer tuvo gran importancia práctica hasta el punto de que un analista social tan destacado como Max Weber atribuyó precisamente el auge del capitalismo al influjo de la ética protestante, notablemente distinta a la católica en el terreno económico²¹². El hecho de que esta tesis haya sido objeto de numerosas críticas en el marco de una viva polémica no disminuye su relevancia.

Y no pensemos que este enfoque privatizador de la fe ha sido defendido exclusivamente en el ámbito protestante. En la teología católica tenemos ejemplos análogos. Así el famoso exegeta Rudolf Schnackenburg llegó a escribir: «Tampoco tomó Jesús postura respecto a las condiciones económicas de su tiempo. No intenta una más justa distribución de los bienes de este mundo. `Siempre tendréis pobres entre vosotros´ (Mc 14, 7 par). En este punto adopta Jesús la misma actitud realista y libre de ilusiones, que adoptó ante el hecho del dominio de los poderosos. Tal postura no implica ni aprobación ni reprobación de las diferencias económicas y sociales. Sólo el desprecio y enemistad mutuos, la exproliación y el odio quedan absolutamente excluidos por Jesús en su mensaje puramente religioso cuyo principio fundamental es el amor.»²¹³

Podemos encontrar, por otra parte, dentro de las diversas ramas de la tradición cristiana numerosos partidarios de la integración o, mejor dicho, de la articulación entre ambas dimensiones de la realidad. Así, el teólogo Gustavo Gutiérrez, afirma: «La pobreza es para la Biblia un estado escandaloso que atenta contra la dignidad humana y, por consiguiente, contrario a la voluntad de Dios». Por eso, la *liberación* cristiana tiene un triple nivel: en el ámbito político, libera de las estructuras socio-económicas de opresión; en el ámbito histórico-existencial, libera de todo tipo de servidumbre; y en ámbito del pecado, posibilita la redención y entrar en comunión con Dios²¹⁴. En un sentido parecido se expresaba el arzobispo anglicano y premio Nóbel de la paz Desmond Tutu: «Me pregunto en que Biblia leen los que me dicen que no se debe mezclar religión y política»²¹⁵ o economía, podíamos añadir nosotros. Y para expresar el carácter conflictivo de la

²¹¹ Tomo estas ideas de GONZÁLEZ-CARVAJAL, LUIS, «Funciones de la teología en el mundo económico», en *Dios o el dinero*, X Congreso de teología. Evangelio y Liberación Madrid, 1990, p. 18.

²¹² WEBER, MAX, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México, 2004.

²¹³ SCHNACKENBURG, RUDOLF, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Madrid, RIALP, 1965, p. 101.

²¹⁴ GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1972.

²¹⁵ Frase de Desmond Tutu reproducida en un póster de Justicia y Paz.

relación entre fe y economía, el obispo brasileño Dom Helder Cámara solía decir: «Cuando me preocupo por dar de comer a los hambrientos me llaman santo, cuando pregunto por qué tienen hambre me llama comunista»²¹⁶.

Ni siquiera existe acuerdo en este punto entre los no creyentes a quienes, en principio, podríamos suponer interesados en una desvinculación neta entre economía y religión. Por ejemplo, entre nosotros el conocido catedrático de pensamiento económico y reputado liberal, Pedro Schwartz, participó hace varios años en uno de los Congresos de Teología organizado por la asociación de teólogos Juan XXIII y, en su intervención, tras haber sido convencido de que, efectivamente, el título del congreso «Dios o el dinero» se correspondía con una cita del Nuevo Testamento y no a una ocurrencia de los organizadores, señaló que «Desde que, al principio de nuestra historia, una pareja comió la manzana del árbol del bien y del mal, sabemos que no puede haber paraíso en esta tierra. Permítanme que con toda humildad y sin querer molestar ni suplantar a nadie, les recuerde que Cristo dijo: `Mi reino no es de este mundo´ (Jn 18, 36)»²¹⁷. Y, en el otro polo del espectro ideológico, Manuel Escudero, miembro del PSOE y coordinador del *Programa 2000*, afirma con toda claridad: «Soy partidario de que la fe religiosa sea una opción de la vida privada, pero nunca de la pública»²¹⁸.

En un sentido muy distinto se manifestaba el dirigente socialista Ramón Jáuregui al hablar de la tradición intelectual del socialismo español: «Muchos de nuestros textos han defendido que la religión es un asunto referido a la intimidad de las personas. Esta es una idea incorrecta. Lo que pertenece a la intimidad es la fe, la creencia. Pero la religión es un hecho público». Y en el documento final de las jornadas de Bilbao organizadas por el grupo de Socialistas Cristianos en noviembre de 2004 se afirmaba: «La religión no es un asunto privado, sino un hecho público con implicaciones políticas que tiene todo el derecho a intervenir en la deliberación ética de nuestra sociedad»²¹⁹. De hecho, algunos destacados socialistas –como Raimon Obiols o, el tristemente asesinado por ETA, Ernest Lluch– llegaron no sólo a admitir la presencia pública de la fe, sino a reconocer expresamente la contribución positiva que la Doctrina Social de la Iglesia podría

²¹⁶ Frase de Dom Helder Cámara reproducida en un póster de Justicia y Paz.

²¹⁷ SCHWARTZ, PEDRO, Participación en la Mesa redonda «Alternativas al capitalismo», en *Dios o el dinero*, Evangelio y liberación, Madrid, 1990, p. 159.

²¹⁸ Entrevista a Manuel Escudero en «El programa 2000 a debate», *Iglesia Viva* n° 140-141, pp. 283-284.

²¹⁹ Ambas citas en DÍAZ SALAZAR, RAFAEL: *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, PPC, Madrid, 2006, p. 271.

realizar a la fundamentación de políticas socialistas²²⁰. Cabe añadir que esas implicaciones políticas también pueden serlo sociales y económicas, como atestigua la acción sindical, cultural y política de tantos grupos y asociaciones obreras de inspiración cristiana a lo largo de las últimas décadas²²¹.

Podemos constatar, en definitiva, que no existe un punto de vista comparado en la sociedad actual, ni en la Iglesia misma, respecto a la relación que debería existir entre Teología y Economía. Por ello, intentaré proponer un modo de articulación entre ambas que podamos acreditar como válido, tanto desde el punto de vista evangélico, como desde el reconocimiento de la naturaleza propia de las ciencias sociales.

2. Formas de entender una relación compleja

Resulta útil, a efectos pedagógicos, caracterizar las dos posturas extremas que pueden defenderse en este campo y que denominaremos versión confesional y versión laicista, respectivamente. A lo largo de la historia posterior a la Ilustración ambas posiciones han tenido sus momentos de gloria e, incluso, actualmente, forman parte del debate político cotidiano en nuestro país aunque, en sus formas más burdas, hoy no sean defendidas por casi ningún intelectual reconocido ni en el ámbito teológico ni en el económico²²².

El *confesionalismo* o clericalismo sostiene que todas las actividades sociales deberían ser reguladas por la instancia religiosa y, más en concreto, por la institución que en nuestro entorno la representa, es decir, la Iglesia. Esta posición presupone una sociedad confesionalmente homogénea, en la que no existe una nítida separación entre la Iglesia y los poderes públicos y en la que el estado está tutelado por el poder religioso o se encuentra, incluso, sometido a él. Presupone también que la revelación abarca todas las facetas de la vida humana, así como la competencia técnica de las autoridades eclesiásticas en todas ellas. Acaba representado la imposición de la fe al resto de las instancias o referencias de la vida social.

²²⁰ Idem, p. 268.

²²¹ DÍAZ SALAZAR, RAFAEL, *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, HOAC, Madrid, 2001.

²²² Los jesuitas José Ignacio González Faus y Enrique Menéndez Ureña protagonizaron entre nosotros un intenso debate al respecto. GONZÁLEZ FAUS, J.I., *El engaño de un capitalismo aceptable*, Sal Terrae, Santander, 1983; MENÉNDEZ UREÑA, ENRIQUE, *El mito del cristianismo socialista*, Unión Editorial Madrid 1983 y *Neoclericalismo de izquierdas*, Unión Editorial, Madrid, 1984.

Este paradigma es denominado, como sabemos, «Cristiandad» y, aunque nos parezca un poco alejado en el tiempo, no ha dejado de tener mucha influencia en el pasado. Así, por ejemplo, durante la Edad Media, la Iglesia y los teólogos definieron los precios justos a los que debían venderse los productos, sancionaron relaciones sociales de producción, intervinieron en la legislación de los gremios y prohibieron el préstamo por considerar la usura pecado²²³. Este tipo de consideraciones explica, en parte, que los judíos se convirtieran en los principales prestamistas del medievo y la consiguiente animadversión hacia ellos que se fue generando en la Europa cristiana. En el campo de la teología se abordaban con naturalidad cuestiones económicas y, por ilustrar un caso, Luis Molina –eminentemente profesor de Salamanca– enseñaba que: «si en una cierta región o localidad se ha establecido la costumbre de vender un bien a un precio sin mediar monopolio, fraude o manipulaciones, entonces ese precio debe ser tomado como medida y regla del precio justo en esa región y localidad mientras no haya cambio en las circunstancias que provoquen que el precio pueda subir o bajar legítimamente»²²⁴. Aunque hoy no se tenga conciencia de ello, la ciencia económica nació de la mano de la ética. De hecho, Adam Smith, considerado uno de los padres de la economía moderna, fue catedrático de Filosofía Moral en la universidad de Glasgow, conocía el pensamiento económico de la escolástica y publicó una meritoria obra titulada «Teoría de los sentimientos morales» que es considerada relevante para la fundamentación psicológica y ética de su análisis económico²²⁵.

La postura que hemos denominado *laicista* se enraíza en el proceso de la secularización que, como es de sobra sabido, consiste en emancipar parcelas crecientes de la vida social del control de la autoridad religiosa²²⁶. Esta perspectiva subraya que cada ámbito de la acción humana posee sus propias leyes que deben conocerse y respetarse si no se quiere perjudicar su funcionamiento. No serían los teólogos, ni los moralistas los encargados de explicar y, en su caso, ordenar la actividad económica, sino los economistas. El descubrimiento de las leyes

²²³ Así, destacaron en la reflexión teológica sobre la economía los españoles Luis Molina, Juan de Lugo, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto o Tomás de Mercado

²²⁴ MOLINA, LUIS, *La teoría del Justo Precio. Disputa CCCXLVIII*, Editora Nacional, Madrid, 1981, pp. 168-169..

²²⁵ DE LA IGLESIA, FERNANDO, «La relación entre ética y economía en la obra del Tomás de Mercado», *Estudios Empresariales*, nº 96, 1998. pp. 50-61 y nº 97, pp. 52-62.

²²⁶ GONZALEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, LUIS, *Cristianismo y secularización*, Sal Terrae, Santander, 2003; *Evangélizar en un mundo postcristiano*, Sal Terrae, Santander 1993, pp. 96-103. MARTÍN VELASCO, JUAN, *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid, 1993, pp. 15-52.

intrínsecas a los procesos económicos y no su manipulación –fueran cuales fueran sus intenciones– conduciría a una gestión económica correcta. Una descripción clara de este planteamiento puede encontrarse en el manual de E. Lypsey «Introducción a la economía positiva» que ha sido empleado durante años para iniciar a los jóvenes universitarios y en el que se establece que la teoría económica es «ciencia positiva» es decir representación objetiva de las leyes que rigen la economía sin mezcla de ideología o juicio de valor²²⁷. La «economía positiva» describiría *como son* las cosas, mientras la «economía normativa» –base de la política económica– representaría los caminos para plasmar *como debería ser* de acuerdo a los valores que se establecen en el subsistema político. Para quienes defienden esta visión de la ciencia económica, cualquier consideración religiosa será considerada, lógicamente, ingerencia indebida. Este planteamiento de filosofía política defiende la privatización de la fe, que quedaría reducida a sentimiento interior sin proyección externa²²⁸.

Para una persona creyente que comparta la concepción actual en cuanto al acceso al conocimiento de la realidad, la importancia del problema radica en lo siguiente. Por una parte, la salvación cristiana pretende ser integral, es decir, afecta al conjunto de la existencia del ser humano y, por lo tanto, también a su dimensión económica pero, por otra parte, cualquier pretensión de aplicar las afirmaciones bíblicas al contexto económico soslayando el enfoque científico será visto, con razón, como un ejercicio de fundamentalismo, autoritarismo o irracionalidad. Planteada la cuestión en sus términos más sencillos se podría formular del siguiente modo: ¿Tiene la revelación bíblica la capacidad de explicar la economía? ¿Debe la fe abstenerse de incidir en la esfera económica por corresponder ésta a un plano ajeno al religioso?

El concilio Vaticano II intentó resolver este dilema con una fórmula muy matizada que sostiene la *justa autonomía de la realidad terrena*:

«Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia. Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que, además, res-

²²⁷ LYPSEY, *Introducción a la Economía Positiva*, 1991, Vicens-Vives.

²²⁸ Una crítica a tanto a la privatización de la fe como al confesionalismo en LOIS, JULIO, *Identidad cristiana y compromiso socio-político*, HOAC, Madrid, 1990.

ponde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser. Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe. Pero si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida»²²⁹.

Se trata, sin duda, de un texto muy matizado que refleja el reconocimiento por parte de la Iglesia de la legitimidad y aún conveniencia del proceso de la secularización y que defiende, al mismo tiempo, la imposible independencia absoluta de cualquier realidad respecto a Dios. Al perseguir un difícil equilibrio, el texto puede ser interpretado, fácilmente, de un modo incorrecto. Por eso, el nuevo Papa, Benedicto XVI, ha precisado recientemente que tal autonomía de las realidades terrenas se da «frente a la esfera eclesial, y no frente al orden moral»²³⁰. Es un matiz interesante, aunque no central para el tema que nos ocupa. Por otra parte, el Papa sitúa también la responsabilidad eclesial en el orden mundano en los siguientes términos: «La Iglesia no puede ni debe emprender por cuenta propia la empresa política de realizar la sociedad más justa posible. No puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia. Debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la jus-

²²⁹ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium es spes*, n° 36

²³⁰ BENEDICTO XVI, *La laicidad*, discurso pronunciado en el 56 congreso nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos, el 9 de diciembre de 2006, en Ciudad del Vaticano.

ticia, que siempre exige también renunciaciones, no puede afirmarse ni prosperar. La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política. No obstante, le interesa sobremanera trabajar por la justicia esforzándose por abrir la inteligencia y la voluntad a las exigencias del bien»²³¹.

En realidad, para encontrar una respuesta satisfactoria al interrogante que nos venimos planteando debemos profundizar tanto en las características de la revelación como en la naturaleza propia de las ciencias sociales²³². Efectivamente, si la Economía fuera una ciencia natural como la física, la actitud creyente –al menos para aquellos que no comprendemos la acción de Dios en la historia como la modificación arbitraria o discrecional de las leyes que rigen el universo, sino como su condición de posibilidad²³³– tendría que consistir en descubrir esas regularidades, aceptar su carácter objetivo, descubrir en ellas una presencia simbólica del misterio divino y emplearlas –a través de la técnica– para humanizar el mundo.

Sin embargo la Economía no es una ciencia natural sino social y, por ello, las leyes que intenta descubrir son de una naturaleza sustancialmente distinta²³⁴. Cada ser humano individual y la sociedad en su conjunto no son realidades rígidamente determinadas por la causalidad como los objetos inertes. Debido a su libertad, complejidad y flexibilidad, los comportamientos humanos son sólo parcialmente previsibles. Existe, sin duda, un gran número de condicionantes de la acción humana (biológicos, psicológicos, culturales, tecnológicos, políticos, económicos...), pero que no la determinan por completo. Ni las personas ni las sociedades están programadas como un ordenador: junto a regularidades y tendencias estables también se da, en todo fenómeno social, un grado elevado de variabilidad, de cambio, de aleatoriedad. Al interior de ciertas restricciones que

²³¹ BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, n° 28. Carta encíclica, 25 del XII de 2005, Ciudad del Vaticano.

²³² ANDRESKI, STANISLAV, *Las ciencias sociales como forma de brujería*, Taurus, Madrid, 1973. BALLESTERO, ENRIQUE, *El encuentro de las ciencias sociales*, Alianza Universidad, Madrid, 1980. BELL, DANIEL, *Las ciencias sociales desde la Segunda Guerra Mundial*, Alianza Universidad, 1984. HABERMAS, JÜRGEN, *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1988.

²³³ TORRES QUIRUGA, ANDRÉS, «Crear de otra manera», *Aquí y ahora* n° 39, Sal Terrae, Santander, 1999 y *Fin del cristianismo premoderno*, Sal Terrae, Santander, 2000. HERRERO DEL POZO, JUAN LUIS, *Religión sin magia. Testimonio y reflexión de un cristiano libre*, Ed. El Almendro, 2007.

²³⁴ ALBURQUERQUE, FRANCISCO, *Análisis dialéctico-estructural de la realidad económica*, GALPA, Madrid, 1981. BARCEIÓ, ALFONS, *Filosofía de la economía*, Icaria, Barcelona, 1992. BUNGE, MARIO, *Economía y filosofía*, Madrid, Tecnos, 1985. ROBBINS, LIONEL, *Ensayo sobre la naturaleza y significado de la ciencia económica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951. SAMUELSON, PAUL, *Fundamentos del análisis económico*, Ed. El ateneo, Buenos Aires, 1981.

operan como límites absolutos (biológicos, físicos, ecológicos, materiales, etc), el comportamiento social encuentra un campo de maniobra muy amplio.

Trasladando esta reflexión general al campo específicamente económico –esto es, al de los procesos de producción, intercambio y uso final de bienes y servicios– se puede sostener que las leyes que rigen este ámbito son resultado de numerosos factores que poseen distinto grado de consistencia y maleabilidad: la misma evolución histórica, restricciones técnicas, relaciones de fuerza, conflictos de intereses, valores culturales, condicionantes psicológicos, etc. Por ello, las leyes económicas no tienen un carácter exacto, absoluto y universal, sino un alcance aproximado y un marco histórico en el que cobran vigencia. A pesar de que existen ciertos límites generales que condicionan a toda forma de configurar la actividad económica, no funciona de un modo idéntico una economía feudal que una capitalista o comunista, ni son análogos los fenómenos que se producen en las economías avanzadas y en las subdesarrolladas. Por ello, resulta tan equivocado suponer que en economía se puede hacer lo que se quiera, olvidando los parámetros que delimitan su actividad, como sostener que la ciencia económica señala un único camino posible para su desarrollo. Ni el voluntarismo ingenuo, ni el determinismo, son respuestas adecuadas en el campo del análisis económico.

Podemos ilustrar fácilmente estas afirmaciones, que pudieran parecer algo abstractas a los no economistas, acudiendo a un ejemplo perfectamente analizado. Uno de las causas fundamentales del fracaso del socialismo soviético radicó en el olvido de la importancia que tienen los incentivos para impulsar el esfuerzo productivo. Así, el empleo garantizado de por vida, los bajos sueldos y su independencia del esfuerzo realizado, la producción que no tenía que atender los gustos y demandas de los consumidores, el cumplimiento de planes que no tomaban en consideración la calidad de lo producido ni el ahorro de los recursos empleados, el predominio del favoritismo político sobre la valía profesional, la ausencia completa de competencia, la penalización de la innovación, el peso de la burocracia, el establecimiento de precios artificiales o el racionamiento de la inversión según criterios administrativos, fueron otros tantos errores que condujeron al colapso económico soviético²³⁵. El olvido de algunas «leyes» económicas elementales o idealizar en exceso el comportamiento humano (suponiendo en el sujeto revolucionario un completo desinterés propio y una capacidad de sacrificio indefinida) conducen, tarde o temprano, al fracaso.

²³⁵ PALAZUELOS, ENRIQUE, *Las economías postcomunistas de Europa del Este*, Abacus, Madrid, 1996. WINIECKI, J., *Las distorsiones en las economías de tipo soviético*, Civilización, Barcelona, 1988.

Pero, en sentido opuesto, tampoco cabe sostener que exista un solo sistema económico posible o un único modelo de desarrollo o una política económica exclusiva o un comportamiento económico racional monolítico o unas leyes económicas tan inamovibles que toda la humanidad tuviera que someterse a ellas. En consecuencia, debido a que todo sistema económico es un producto histórico resultado de múltiples factores que tiene unas características objetivas reales, pero que siempre podría configurarse de otro modo, cabe hacer un discernimiento ético, religioso y no sólo técnico sobre la naturaleza, funcionamiento, objetivos y resultados de cualquier realidad económica concreta. Y, por consiguiente, siempre será posible discutir alternativas a las posibles configuraciones de esta esfera de la vida social.

En definitiva, la Teología –cuya materia prima específica es la experiencia religiosa que hunde sus raíces en el acontecimiento de Jesús de Nazaret– no posee una competencia científica propia en materia económica. En este sentido, la Biblia no es un Manual de Política Económica que nos permita resolver los dilemas técnicos de la economía ya que, cuando se refiere a estas cuestiones, se encuentra completamente condicionada por el contexto económico del momento en el que se escribieron los textos y por el nivel de conocimientos científicos de la época que eran, realmente, muy rudimentarios. Aplicar a los problemas económicos actuales las recomendaciones de la Escritura directamente sería un desatino similar al de pretender curar hoy las enfermedades con los métodos propios de aquellos tiempos. Sin embargo, la revelación bíblica nos sitúa siempre y en todos los campos de la acción humana –también en el económico– frente a un horizonte de humanización en el que los valores de la justicia, la igualdad, la dignidad de los últimos, la fraternidad, la liberación y la salvación constituyen referentes críticos de toda realización humana. Dado que la realidad económica no es inamovible, ni indiferente al progreso de estos valores, la fe puede y debe incidir en su conformación, aprendiendo de la ciencia económica el modo más adecuado para hacerlo.

Más aún, en este campo sería oportuno diferenciar entre varios tipos de acercamiento racional al análisis de las realidades económicas. Así, la *ciencia económica positiva* aspira a comprender –esto es, a describir y explicar– el comportamiento económico realmente observable²³⁶; la *teoría crítica*²³⁷ pone de relieve las posibilidades

²³⁶ FRIEDMAN MILTON, «Metodología de la Economía Positiva», en *Ensayos sobre economía positiva*, Gredos, Madrid, 1967. NAREDO, JOSÉ MANUEL, *La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*, Siglo XXI, Madrid, 1987.

²³⁷ Se denomina así al pensamiento de la Escuela de Frankfurt. Una introducción en CORTINA, ADELA, *Crítica y utopía. La escuela de Frankfurt*, Cincel, Madrid, 1985.

no verificadas –pero posibles– de configurar el sistema económico, así como los intereses que preservan el *statu quo* y, por último, la *razón utópica* rastrea o imagina el horizonte de humanización, liberación o emancipación al que podría aspirar la humanidad sin caer en la quimera. Cada uno de estos acercamientos pueden ser sumamente útiles para efectuar una lectura creyente rigurosa de la realidad económica. En un nivel ciertamente distinto, la misma Doctrina Social de la Iglesia representa un intento de síntesis entre el análisis científico, la sensibilidad ética y la reflexión teológica propiamente dicha, que cobra su sentido en el contexto del momento histórico en el que se redacta cada uno de sus documentos²³⁸.

3. El servicio de la Economía a la Teología

A partir del presupuesto de que la Teología y la Economía no se encuentran en el mismo plano de análisis de la realidad cabe, sin embargo, imaginar múltiples formas de colaboración crítica entre ambas disciplinas. A modo de simple ilustración, propongo cuatro ejemplos sencillos en los cuales la Economía puede ayudar a la Teología y que son, por otra parte, de gran relevancia práctica para la vida cristiana.

El primero se referiría a la *comprensión más adecuada de la Escritura*. Como sabemos, ésta posee un carácter normativo para las Iglesias cristianas que, a su vez, tienen la misión de realizar una actualización permanente de su significado. Pero, como señala con agudeza el exegeta Xavier Alegre: «todo texto, sin contexto, se convierte en un simple pretexto». Y de hecho, como bien sabemos, tomando como punto de partida los mismos relatos bíblicos se han podido realizar afirmaciones completamente dispares, cuando no verdaderas barbaridades que atentan contra el más mínimo sentido común. Con frecuencia, proyectamos sobre los escritos no sólo nuestras inquietudes –algo legítimo e inevitable al mismo tiempo– sino nuestra mentalidad, conocimientos y prejuicios ideológicos actuales, con lo que hacemos decir al texto los que nos parece oportuno. Resulta evidente que si la Escritura puede ser hoy escuchada como fuente de vida, esperanza y sentido, ello se debe a que detrás de sus lenguajes antiguos, su sustrato cultural judío y los acontecimientos históricos particulares que narra, existe también en ella un valor antropológico que no caduca. La Biblia es palabra salvadora, también hoy en día, porque ilumina precisamente los interrogantes fun-

²³⁸ PONTIFICIO CONSEJO DE «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, BAC-Planeta, Madrid, 2005, pp. 31-54.

damentales que se han planteado la mayoría de los seres humanos de todo tiempo y lugar. Sin embargo, resulta imposible acceder al sentido religioso actual de los textos si no somos capaces de captar el significado originario que tuvieron para sus primeros destinatarios. Y ello requiere, entre otras cosas, conocer la economía de la época.

Habida cuenta que en la Biblia aparecen continuas referencias a asuntos económicos y que la problemática de la pobreza y la riqueza constituye una verdadera columna vertebral de la revelación judeocristiana, la Historia de la Economía puede proporcionarnos datos de extraordinario interés relativos al funcionamiento económico de Israel. El conocimiento de las relaciones sociales predominantes, de los tipos de producción, de las monedas utilizadas, de los impuestos, de la distribución de la riqueza, de las formas de ahorro e inversión, etc. es requisito imprescindible para interpretar adecuadamente numerosos fragmentos de las Escrituras, por ejemplo, la parábola de los obreros de la viña o la de los talentos²³⁹, el significado profundo de los años sabático y jubilar del Antiguo Testamento²⁴⁰, las connotaciones socioeconómicas de los distintos oficios y profesiones²⁴¹, el valor de las ofrendas en el Templo o el modo de compartir que impulsaban las primeras comunidades cristianas²⁴².

Otro campo en el que los economistas pueden ayudar a los teólogos sin cruzar el umbral de sus respectivas competencias, es el de la *denuncia realista de todo espiritualismo ideológico*, tan frecuente en muchas tradiciones religiosas y, en particular, en la cristiana. Como señala el refrán popular «el infierno está lleno de buenas intenciones». Durante mucho tiempo la salvación predicada por los responsables eclesiásticos se situaba «en el fondo del alma» y «en el más allá». Sin embargo, una lectura objetiva del Antiguo y del Nuevo Testamento capta sin dificultades que el progreso económico y, sobre todo, la superación de la pobreza, representan criterios de verificación fundamentales respecto al progreso del Reino de Dios. Y todos los especialistas coinciden en que el anuncio inminente

²³⁹ RAMOS, FELIPE F., *El Reino en parábolas*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1996.

²⁴⁰ PIKAZA, XAVIER, «Año sabático, año jubilar. Tradición israelita», *Iglesia Viva* n° 198, 1999, pp. 9-38.

²⁴¹ CASTILLO, JOSÉ MARÍA, *El Reino de Dios. Por la vida y la dignidad de los seres humanos*, Desclé De Brouwer, Bilbao, 1999.

²⁴² AGUIRRE, RAFAEL Y RODRÍGUEZ CARMONA, ANTONIO, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, Verbo Divino, Estella, 2000. EQUIPO «CAHIERS EVANGILE», «Los Hechos de los Apóstoles», *Cuadernos Bíblicos* n° 21, Verbo Divino, Estella, 1982.

del Reino de Dios –cuyos destinatarios prioritarios son los pobres «que van a dejar de serlo»– constituye el centro de la vida y misión de Jesús de Nazaret y, por consiguiente, de sus discípulos (Mc 1, 15; Mt 4, 12-17; Lc 4, 14-15).

Precisamente Marx, cuando calificó a la religión como «opio del pueblo», realizó una crítica radical de la alienación en la que vivían muchos creyentes de su época por tres motivos: porque su fe legitimaba la injusticia sobre la que se asentaba el capitalismo propio de la revolución industrial; porque los trabajadores sublimaban y aceptaban su terrible situación de un modo sumiso con el consuelo que les proporcionaba la esperanza de una salvación escatológica y porque, ese consuelo, –que Marx consideraba completamente comprensible– paralizaba las energías revolucionarias de la clase trabajadora al proyectar la emancipación fuera y no dentro de la historia. Y para hacer justicia a su autor, Marx no sostuvo que la religión fuera «opio *para* el pueblo», como si se tratara, sin más, de un invento de la Iglesia para someter a sus fieles, sino «*del* pueblo», es decir, generado por éste ante su desesperada situación objetiva: «La miseria religiosa, es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra ella. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo.»²⁴³ Esta advertencia continúa siendo saludable.

La Economía podrá siempre poner de relieve no sólo la función legitimadora o profética que tiene la religión respecto a la situación económica de cada época, sino los intereses materiales que la misma religión promueve o defiende. Algo de este espíritu crítico debe tener que ver con la expresión de Jesús denunciando a los mercaderes del Templo considerando que se había convertido en una cueva de bandidos (Mc 11, 11-26). El impacto de esta denuncia debió de ser extraordinario, hasta el punto que los Evangelios ligan directamente este acontecimiento simbólico con la causa de su muerte. De hecho, el fenómeno del culto en Jerusalén –que sin duda debía estar motivado, en la mayoría de la población, por profundas convicciones religiosas– no dejaba de ser un importante negocio, motor del conjunto de la economía hebrea, como ilustra el hecho de que cada año llegaran para celebra la Pascua 180.000 peregrinos a una ciudad que tenía entre 25.000 y 50.000 habitantes durante el resto del año o que, en la ampliación del Templo, trabajaran unos 18.000 albañiles entre el año 20 a.C. y el 64 d.C.²⁴⁴.

²⁴³ MARX, CARLOS, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Obras completas de Marx y Engels, t. 5. Crítica, Barcelona, 1978, p. 210.

²⁴⁴ SAULNIER, CH. Y ROLLAND, B., «Palestina en los tiempos de Jesús», *Cuadernos bíblicos* n° 27, Verbo Divino, Estella, 1981, pp. 22 y 30.

Y no pensemos exclusivamente en los tiempos remotos: un análisis riguroso de la economía de las Iglesias, las congregaciones, las comunidades y los cristianos individuales indicaría, con mucha mayor claridad que sus palabras y documentos, cuáles son sus verdaderos valores y creencias. Por eso, la crítica de la Economía puede purificar profundamente la fe.

En tercer lugar, la ciencia económica puede ser un interesante *correctivo frente a la ingenuidad o el utopismo* que caracteriza a muchos discursos religiosos o proposiciones morales cándidas o impracticables y que, por ello, se encuentran condenadas de antemano al fracaso. Como recordaba hace muy poco José María Castillo: «En 1947, dos años después de acabar la Segunda Guerra Mundial, Karl R. Popper escribió este severo dictamen sobre la utopía: «Considero a lo que llamo utopismo una teoría atrayente, y hasta enormemente atrayente, pero también la considero peligrosa y perniciosa. Creo que es autofrustrante y que conduce a la violencia»²⁴⁵. Las palabras de Popper que pueden ser matizadas sin duda –sobre todo por no captar el carácter negativamente prometico y autoritario que se encierra también en el capitalismo liberal que él avala– tienen, incontestablemente, una parte de verdad. Ciertos sueños celestiales pueden acabar convirtiéndose en pesadillas como la historia se ha encargado de confirmar demasiadas veces. Pensemos en la herencia sangrienta del siglo XX con sus terribles excesos: nazismo, fascismo, estalinismo... Aunque también sabemos que, en el extremo contrario, el voluntarismo moral en economía conduce a la inoperancia absoluta y a la consolidación del orden vigente.

No deben caer en saco roto las advertencias de quienes acusan a algunas teologías haber encandilado a los creyentes proyectándolos hacia la persecución de una utopía que o no se ha podido realizar o se ha tenido que mantener por medio del poder totalitario o la violencia. Igual que la reflexión teológica siempre constituirá una reserva crítica contra toda pretensión de sacralizar un modelo económico o político –ningún *statu quo* podrá ser plenamente el Reino de Dios– sobre todo por el recuerdo sistemático de las víctimas del sistema²⁴⁶, así la ciencia económica puede obligar a poner los pies en la tierra a toda pretensión idealista que aspire a instaurar la economía perfecta en esta Tierra, saltándose los condicionantes de la naturaleza humana, de la cultura y de nuestras instituciones sociales. También en este campo pueden darse brotes fundamentalistas que

²⁴⁵ CASTILLO, JOSÉ MARÍA, «La utopía del capitalismo» *Diario de Sevilla* 18 de abril de 2007.

²⁴⁶ METZ, JOHANN BAPTIST, *La fe en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid, 1979; *Más allá de la religión burguesa*, Sígueme, Salamanca, 1982; *Dios y tiempo: nueva teología política*, Trotta, Madrid, 2002. MOLTSMANN, JÜRGEN, *Teología política. Ética política*, Sígueme, Salamanca, 1987.

ignoran la complejidad y matices de la realidad, sustituyéndolos por visiones ideológicas, simplistas y maniqueas de la misma.

Un último campo evidente en el que la Economía puede prestar un servicio imprescindible a la Teología se refiere a la *búsqueda de alternativas realistas a los problemas económicos vigentes* en cada momento. El Reino de Dios, aunque se reciba como regalo y sea don de Dios, reclama también una tarea humana de acogida y transformación de la realidad que precisa de la contribución de la razón instrumental. Parece claro que, en la medida en que la teología cristiana impulse una praxis liberadora, necesitará acudir a mediaciones técnicas que permitan aproximarse al horizonte utópico plasmado en el Evangelio²⁴⁷. En otras palabras, la superación de la pobreza y la opresión o la promoción de la solidaridad y la fraternidad son valores que han de encarnarse de un modo concreto en cada situación histórica y que reclaman –en el campo económico– de una alta competencia profesional. Suelo poner un ejemplo, de otro ámbito, para ilustrar la idea de fondo. El evangelio nos invita sin duda al perdón, pero para que éste pueda realizarse efectivamente sin ocasionar mayor daño o –peor aun– sin que acabe siendo un estímulo al abuso o la opresión, resulta imprescindible conocer los procesos psicológicos, sociales, culturales y políticos que lo hacen posible y ello nos remite al conocimiento generado por los distintos saberes científicos.

La ciencia económica dialoga con la teología a un doble nivel. Por una parte, proporciona conocimientos para captar la lógica interna de los procesos de producción, circulación, consumo e inversión que permiten definir objetivos económicos humanizadores que sean, al mismo tiempo, viables. Pero, por otra, como para alcanzar dichos objetivos (el pleno empleo, el desarrollo, la equidad, la superación de la escasez, la reducción de la inflación, etc) existen siempre distintos caminos o estrategias que tienen, a su vez, sus respectivos costes, la ciencia económica puede poner a disposición de los agentes sociales distintas alternativas de política económica. Y digo agentes transformadores sociales porque la dinámica dominante en cualquier economía y en particular de la capitalista se encuentra condicionada decisivamente por las fuerzas e intereses de los grupos más ricos y poderosos. La economía es una acción humana, relativamente conflictiva, en la que los intereses de los distintos grupos y clases sociales no coinciden. A diferencia de las matemáticas, en las que la respuesta teórica a un pro-

²⁴⁷ MO SUNG, JUNG, *Teología y economía. Repensando la Teología de la Liberación y Utopías*, Nueva utopía, Madrid, 1996.

blema permite la resolución del mismo, ante los problemas económicos no basta conocer las respuestas teóricas adecuadas, sino que es preciso también tener la fuerza social y política suficiente para poder aplicarlas.

Aquí el discernimiento creyente de las diferentes alternativas técnicas y políticas existentes para abordar los desafíos económicos se enfrenta a numerosos escenarios de intervención. Cada uno de ellos presentará, por lo general, ventajas e inconvenientes, y una distribución de los costes sociales diferente. Precisamente porque no existe un único modo de articular la actividad productiva y de distribuir sus resultados, los creyentes debemos evaluar cuáles de las posibilidades económicas disponibles podrán contribuir de un modo más adecuado a impulsar una sociedad en la que la pobreza se reduzca, la justicia se respete y la igualdad básica entre los seres humanos se vaya reconociendo también en el plano material. Sin pretender agotar todos los ámbitos de actuación económica que reclaman un discernimiento creyente, paso a enumerar alguno de los más destacados:

- El funcionamiento de los distintos *sistemas económicos*. Hasta hace poco tiempo, el capitalismo y el colectivismo competían en el escenario internacional. Aunque, en la actualidad, el primero parezca haber ganado por completo la partida, nada impide analizar críticamente sus virtualidades tanto positivas como negativas. Por otra parte, el hecho de que los éxitos incuestionables del sistema capitalista se asienten sobre el abismo de la desigualdad internacional, la exclusión de inmensas mayorías, una tendencia intrínseca a la explotación humana y la creciente degradación medioambiental anima a buscar alternativas teóricas y prácticas que se orienten a su superación o modificación radical²⁴⁸.
- Los *modelos económicos y la regulación de los mercados*. Dentro del mismo sistema capitalista se dan numerosas «variedades» que no tienen similares consecuencias sobre los individuos de las sociedades en las que se encuentran implantados. Así, por ejemplo, no son idénticas ni mucho menos las economías norteamericana, alemana, sueca o japonesa, por no referirnos a la coreana, brasileña, india, china o mozambiqueña. En cada caso, los rasgos

²⁴⁸ CALLEJA, JOSÉ IGNACIO, *Moral social samaritana I. Fundamentos y nociones de ética económica cristiana*, PPC, Madrid, 2004. GONZÁLEZ-CARVAJAL, LUIS, «Los sistemas económicos», capítulo 4 del libro *Entre la utopía y la realidad, Curso de moral social*, Sal Terrae, Santander, 1998. SCHWEICKART, DAVID, *Más allá del capitalismo*, Sal Terrae, Santander, 1993.

generales del sistema económico se configuran de un modo particular muy diverso que repercute en el bienestar social de forma, así mismo, dispar²⁴⁹.

- Las *políticas económicas de los gobiernos* constituyen un plano inferior en el grado de generalidad de la actividad económica. Dentro de cada nación, los poderes públicos organizan las políticas monetaria, fiscal, cambiaria, laboral o financiera de modo que se impulsan unas metas y se postergan otras, repartiendo las cargas de los ajustes y los beneficios del crecimiento de un modo u otro. A pesar del fin de la historia, de los límites de la globalización y del crepúsculo de las ideologías, siguen existiendo notables diferencias –a veces matices importan mucho– entre las distintas medidas de política posibles²⁵⁰.
- El comportamiento de los distintos *agentes económicos* también admite una gran variedad de posiciones. Los actores de la economía –individuales y colectivos– orientan su desarrollo: trabajadores, sindicatos, empresarios, poderes públicos, entidades sin ánimo de lucro, cámaras de comercio, cooperativas, corporaciones transnacionales, parados, organismos económicos internacionales, asociaciones, consumidores, ahorradores, pensionistas, etc. Cada uno de ellos puede adoptar comportamientos que beneficien o perjudiquen al bien común.²⁵¹

Aquí cobra todo su sentido la mencionada Doctrina Social de la Iglesia que aproxima los principios morales universales del cristianismo a las circunstancias particulares de un momento histórico con su problemática específica. Por ello, si esta cambia, o mejora nuestro conocimiento de la realidad, también cambiará la doctrina elaborada para orientar el compromiso social de los cristianos²⁵².

²⁴⁹ ESPEJA, JESÚS, CHAVES, JORGE ARTURO Y ROBLES, AMANDO, *Transformación cultural, economía y evangelio*, San Esteban, Salamanca, 1999.

²⁵⁰ CHAVES, JORGE ARTURO, *De la utopía a la política económica. Para una ética de las políticas económicas*. Ed. San Esteban, Edibesa, Salamanca, 1999.

²⁵¹ En este amplio territorio ver, por ejemplo CORTINA, ADELA, *Ética de la empresa: claves para una nueva cultura empresarial*, Trotta, Madrid, 1994 y *Por una ética del consumo*, Taurus, Madrid, 2002. VIDAL, MARCIANO, *Moral de actitudes III*, Ed. Perpetuo Socorro, Madrid, 1979, pp. 195-390. Hoy está desarrollándose una fuerte sensibilidad cristiana ante cuestiones como el consumo responsable, la economía democrática, las empresas no lucrativas, las inversiones éticas, etc.

²⁵² De ahí que una aplicación mecánica de los documentos magisteriales a distintos contextos traicione necesariamente su función originaria. Cada encíclica se hace eco de una situación específica.

4. La aportación de la Teología a la Economía

Aunque en la época actual los economistas profesionales no prestan atención a la reflexión teológica por considerarla una especulación exótica ajena por completo a su campo de estudio y más propia del género de la ciencia-ficción, desde una perspectiva cristiana es posible descubrir numerosos campos en los que la Teología tiene mucho que decir, tanto sobre la actividad económica, como sobre el análisis económico propiamente dicho. Como hemos hecho en el anterior apartado, en lugar de explorar todas las posibles vías de colaboración, vamos a identificar cuatro e intentar ilustrarlas con algunos ejemplos.

En el campo de la *epistemología*, es decir, de la metodología del conocimiento, la teología crítica ha puesto de relieve que los supuestos principios objetivos, descriptivos y neutrales –desde el punto de vista valorativo– sobre los que se construyen los modelos económicos que explican la economía capitalista, no son tales. Al contrario, detrás de la aparente «positividad» de las formalizaciones matemáticas de la economía existen numerosos juicios de valor: la inexistencia de clases sociales, la tendencia al equilibrio y la armonía, las ventajas de la competencia sobre la cooperación, el comportamiento maximizador de los agentes económicos, la información gratuita y transparente, la soberanía del consumidor, la neutralidad social del progreso técnico, etc. Muchos de estos supuestos se encuentran en franco contraste con los datos empíricos y, si se defienden en el mundo académico es, o bien porque son necesarios para poder utilizar ciertos instrumentos matemáticos (aunque ello obligue a realizar un ejercicio de imaginación «poco científico») o porque determinadas teorías económicas persiguen la legitimación ideológica del capitalismo. Si resulta de todo punto imposible alcanzar la ausencia absoluta de prejuicios ideológicos en el quehacer científico ordinario, mucho más difícil es conseguir esta neutralidad valorativa en las ciencias sociales y, en particular, en la economía. Esto es algo que los especialistas en metodología de la economía reconocen sin rubor, pero que no suele ser divulgado por los académicos profesionales de esta disciplina, que presentan sus resultados no pocas veces como «Palabra de Dios»²⁵³.

Centremos un poco más el tema. Adam Smith, en un texto mil veces reproducido, hizo una descripción de las ventajas del capitalismo que es, al mismo

²⁵³ KATOUZIAN, HOMA, *Ideología y método en economía*, Ed. Blume, Barcelona, 1982. SEGURA, JULIO, «Algunas consideraciones sobre la crisis del análisis económico ortodoxo», *Investigaciones económicas*, n.º 3, mayo-agosto 1977.

tiempo una justificación teórica antológica e implacable del egoísmo humano: «Ningún individuo se propone por lo general promover el interés público ni sabe hasta qué punto lo promueve; únicamente considera su seguridad, sólo piensa en su ganancia propia; pero en éste, como en otros muchos casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Más no implica mal alguno para la sociedad que tal signo entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés, promueve el de la sociedad de una manera más efectiva, que si esto entrara en sus designios»²⁵⁴. Cuando una persona lee este texto, sin precaución crítica, puede interpretarlo como una exposición objetiva del funcionamiento real de una economía de mercado y, en consecuencia, pensar que el individualismo competitivo es el mejor camino para alcanzar el bien común en la esfera económica. Y, sin embargo, no es fácil que caiga en la cuenta del conjunto de presupuestos teóricos y normativos que es preciso asumir para que dicha afirmación se verifique en la práctica. Aceptar del todo la «teoría de la mano invisible» significaría, a la postre, dar marchamo de verdad científica a un determinado comportamiento ético y, además, condenar a los pobres, marginados y excluidos del sistema a aceptar resignadamente su situación y a poner sus esperanzas en la fuerza del mercado²⁵⁵.

El mismo Milton Friedman, premio Nóbel de Economía y uno de los paladines del liberalismo, reconocía el elemento creyente que posee su visión de la economía al señalar que: «Subyacente a la mayor parte de los argumentos en contra del mercado libre se halla la ausencia de fe en la libertad como tal»²⁵⁶. Algo parecido –pero desde una posición ideológica diametralmente opuesta– señalaba John Kenneth Galbraith, uno de los economistas más críticos con el carácter inhumano de algunas formas de capitalismo: «La defensa del neoliberalismo se realiza hoy basándose en fundamentos teológicos más profundos. Así como es preciso tener fe en Dios, es preciso tener fe en el sistema; en cierto sentido, ambos son idénticos»²⁵⁷.

En la presente era de la globalización, muchos altos responsables de la economía mundial han mantenido un discurso apologético sobre las ventajas del libre mercado. Por ejemplo, el antiguo director general del Fondo Monetario In-

²⁵⁴ SMITH, ADAM (1776), *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, p. 402.

²⁵⁵ Una visión alternativa en SEBASTIÁN, LUIS DE, *El rey desnudo: cuatro verdades sobre el mercado*, Trotta, Madrid, 1999.

²⁵⁶ FRIEDMAN, MILTON, *Capitalismo y libertad*, RIALP, Madrid, 1996, p. 27.

²⁵⁷ GALBRAITH, J. K., *La cultura de la satisfacción*, Ariel, Barcelona, 1997, p. 73.

ternacional –Michel Camdessus– impartió dos conferencias tituladas: «Mercado-Reino: la doble pertenencia» y «El Mercado y el Reino frente a la globalización de la economía mundial» en la primera de las cuales llegó a afirmar: «Ustedes son los hombres del mercado y de la empresa en búsqueda de eficacia para la solidaridad. El Fondo Monetario fue creado para poner la solidaridad internacional al servicio de los países en crisis, que se esfuerzan por hacer que sus economías sean más eficaces. Se trata de la búsqueda de la eficacia en y por el mercado, y ustedes, lo mismo que yo, saben hasta que punto están relacionadas eficacia y solidaridad...»²⁵⁸. Frente a estas posturas intelectuales, diversos teólogos han realizado una crítica sistemática de los supuestos metodológicos de la ciencia económica, poniendo de relieve su carácter parcialmente ideológico, es decir, que nos presenta como descripción de «lo que es» –muchas veces interpretado como inevitable y, al mismo tiempo, como socialmente deseable– algo que podría ser muy bien de otro modo o que beneficia a unos grupos sociales mientras a otros no les beneficia en absoluto o, incluso, les puede perjudicar. Jung Mo Song, el teólogo de la liberación brasileño de origen coreano ha llegado a describir esos supuestos en clave religiosa en lo que denomina «Teología del nuevo orden económico»²⁵⁹.

En definitiva, detrás de la teoría económica convencional se esconden postulados éticos, políticos y antropológicos que deben ser objeto de un esclarecimiento crítico y que, con frecuencia, se encuentran muy lejos tanto de lo que pueden afirmar con rigor las ciencias sociales, como de la visión cristiana del ser humano y de la sociedad. Pensemos, por un momento, en el contraste que supone para la sabiduría económica convencional la «lógica económica» de la parábola de los jornaleros de la viña (Mt 20, 1-16) en la que –sin negar la necesidad de trabajar para obtener el sustento– se antepone el derecho a recibir unos ingresos suficientes para vivir, a la cantidad de trabajo efectivamente realizado o al nivel de la productividad conseguido. El texto no trata, obviamente, de legitimar la holganza o la ineficiencia, pero si de resituar la actividad económica desde la clave de dos derechos humanos elementales: el de satisfacer las necesidades materiales básicas y el de poder trabajar. Cómo encontrar caminos para salvaguardar esos derechos sin poner en peligro la eficiencia económica es algo que debería constituir la verdadera vocación de los economistas.

²⁵⁸ Citado en MO SUNG, JUNG, *Deseo, mercado y religión*, Sal Térrea, Santander, 1999, p. 35.

²⁵⁹ MO SUNG, JUNG, *Deseo, mercado y religión*, Sal Térrea, Santander, 1999, pp. 23-37.

Un segundo plano, quizá el más conocido, de la contribución crítica de la Teología se sitúa en el *nivel ético*. ¿Cómo funciona la economía? ¿Qué resultados obtiene? ¿Humaniza o deshumaniza a las personas? ¿Cómo distribuye el resultado de su actividad? ¿Qué lugar ocupan los seres humanos que participan en todo el proceso? ¿Qué trato reciben? ¿Cómo impacta la producción en el medio ambiente? ¿Cómo se gestionan los recursos escasos? ¿Cómo orientan el crecimiento las inversiones? ¿Qué comportamiento poseen los distintos agentes económicos? Las preguntas se multiplican, pero todas confluyen en una: ¿Al servicio de qué y de quién opera la actividad económica?²⁶⁰.

Curiosamente, los más fervientes defensores del neoliberalismo han demostrado poca tolerancia con la crítica ética al capitalismo. «¿Qué es lo que impulsa a los grupos de presión poderosos y vociferantes a exigir mayor equidad?, preguntaba Margaret Thatcher, entonces primera ministra del Reino Unido, en 1975 en uno de sus discursos. Su respuesta fue: «con frecuencia no se trata más que de una confusa combinación entre envidia y culpa burguesa»²⁶¹. En este punto, la tradición judeocristiana mantiene una posición claramente comprometida con la justicia y la equidad: «¿De que sirve, hermanos míos, que alguien diga: `Tengo fe´, si no tiene obras? ¿Acaso podrá salvarle la fe? Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario, y alguno de vosotros les dice: `Id en paz, calentaos y hartaos´, pero no les dais lo necesario para el cuerpo, ¿de qué sirve? Así también la fe, si no tiene obras está realmente muerta». (St 2, 14-17). Y para que no se piense en falsos idealismos, bueno será recordar las palabras de Pablo a los cristianos de Corinto: «No se trata de que paséis apuros para que otros tengan abundancia, sino de procurar la igualdad. Al presente, vuestra abundancia remedia su necesidad, para que la abundancia de ellos pueda remediar también vuestra necesidad y reine la igualdad» (2 Co 8, 13-14).

El *Informe sobre el Desarrollo Humano 2005* publicado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) se iniciaba con estas estremecedoras palabras: «El *tsunami* que azotó en 2004 el Océano Índico cobrándose más de 300.000 vidas y que dejó a millones de personas sin hogar, fue una tragedia altamente visible, impredecible y, en gran medida, inevitable. Existen otras tragedias menos notorias, fáciles de evitar y predecibles por su exasperante regulari-

²⁶⁰ GONZÁLEZ-CARVAJAL, LUIS, «La actividad económica», capítulo 3 de *Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social*, Sal Terrae, Santander, 1998, pp. 75-98.

²⁶¹ Citado en *Informe sobre el desarrollo humano 2005*, PNUD, Ed. Mundi-Prensa, Madrid, 2005, p. 57.

dad. Cada hora que pasa y sin acaparar la atención de los medios, mueren más de 1.200 niños. Esto equivale a tres *tsunamis* mensuales, todos los meses, que alcanzan a los ciudadanos más vulnerables del mundo: los niños. Las causas de muerte varían, pero la abrumadora mayoría se debe a una sola patología: la pobreza. A diferencia del *tsunami*, esa patología se puede prevenir. Con la actual tecnología, recursos financieros y acumulación de conocimientos, el mundo tiene la capacidad de superar la pobreza extrema. Sin embargo, como comunidad internacional permitimos que la pobreza destruya la vida a una escala que, por su envergadura, eclipsa el impacto del *tsunami*»²⁶². No es preciso detenernos en la descripción de la catástrofe de la miseria masiva que nos recuerda, una y otra vez, el eslogan de una campaña de Manos Unidas: «Tu indiferencia te hace cómplice».

Ante la abrumadora evidencia del subdesarrollo, la pobreza y la desigualdad internacionales la reflexión cristiana no puede por menos que criticar el vigente orden mundial e impulsar su radical modificación²⁶³. Si –como señala el libro del Éxodo–Yahvé escuchó el clamor de Israel cuando padecía la opresión de Egipto, la dimensión del clamor actual debe procurarle un sufrimiento indecible, especialmente por su carácter de mal claramente evitable. No podemos dejar de recordar las durísimas palabras del relato evangélico del pobre Lázaro y el rico banqueteador de cuyas migajas se alimentaba –exacta descripción de las relaciones Norte-Sur– cuando éste le pide a Abraham que envíe a alguien para hacer caer en la cuenta a su familia de que viven de espaldas a una enorme injusticia: «Pero Abraham le dijo: `Si no escuchan a Moisés y a los profetas, aunque resucite uno de entre los muertos, no le creerán´» (Lc 16, 19-31).

Un tercer ámbito en el que la teología cristiana puede criticar el modelo de vida occidental, es el de la *sabiduría* existencial. A pesar de que para la mayoría de los habitantes del primer mundo el aumento del bienestar económico es un valor inequívocamente positivo (que, por cierto, sólo afecta a la sexta parte de la población mundial), no deja de haber intérpretes de nuestra cultura que ponen

²⁶² PNUD, *Informe sobre el desarrollo humano 2005*, PNUD, Ed. Mundi-Prensa, Madrid, 2005, p. 1.

²⁶³ DE GAAY FORTMAN, BAS Y KLEIN GOLDEWIJK, BERMA, *Dios y las cosas. La economía global desde una perspectiva de civilización*, Sal Térrea, Santander, 1998; FRASSINETI, CESARE, *La globalización vista desde los últimos*, Sal Terrae, Santander, 2000; GÓMEZ SERRANO, PEDRO JOSÉ, «Tercer Mundo», *Nuevo diccionario de Pastoral*, San Pablo, Madrid, 2002, pp. 1477-1489; GONZÁLEZ-CARVAJAL, LUIS, *Con los pobres, contra la pobreza*, San Pablo, Madrid, 1991 (4ª); SEBASTIÁN, LUIS DE, *Mundo rico, mundo pobre. Pobreza y solidaridad en el mundo de hoy*, Sal Terrae, Santander, 1993.

de relieve la degradación consumista que estamos experimentando. Así, Erich Fromm ha sostenido con una precisión y fuerza notables, que en la sociedad actual los seres humanos se encuentran profundamente alienados: «El hombre puede ser un esclavo sin cadenas, no se ha hecho más que trasladar las cadenas del exterior al interior del hombre. El aparato sugestionador de la sociedad lo atiborra de ideas y necesidades y estas cadenas son mucho más fuertes que las exteriores, porque éstas al menos el hombre las ve... Pero no se da cuenta de las cadenas interiores que arrastra creyendo ser libre. Puede tratar de romper las cadenas exteriores, pero cómo se librerá de unas cadenas cuya existencia desconoce. Si la jaula es tan de oro y tan de goma que no nos damos cuenta de que estamos en la jaula, ¿cómo nos vamos a librar de ellas?»²⁶⁴. Desde una perspectiva parecida y analizando el influjo de la publicidad, Joan Torres i Prat señala con gran agudeza que: «No hay riesgo en dejar que todo el mundo haga lo que quiera, cuando se está seguro de conseguir que quiera aquello que uno pretende que se haga»²⁶⁵.

Guillem Lipovetsky, uno de los mejores intérpretes de la sociedad postmoderna valora este fenómeno de un modo mucho menos trágico, pero no lo niega: «Desde hace mucho tiempo la sociedad de consumo se anuncia bajo el signo del exceso, de la profusión de las mercancías: esto se amplifica aún más gracias a los hipermercados y grandes superficies cada vez más gigantescas que ofrecen un sinfín de productos, marcas y servicios para todo. Cada dominio tiene un aspecto en cierto modo exagerado, desmesurado, extralimitado (...) Incluso los comportamientos individuales están atrapados en el engranaje de lo extremo, como para dar testimonio del frenesí consumista, la práctica del dopaje, los deportes de alto riesgo, los asesinos en serie, las bulimias y anorexias, la obesidad, las compulsiones y adiciones»²⁶⁶. Esta obsesión hedonista por el bienestar económico en sus múltiples manifestaciones parece verificar la profecía de Herbert Marcuse en su ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada, en la que preveía una reducción consumista de la existencia en la mayoría de la población de los países desarrollados²⁶⁷.

Desde la cosmovisión cristiana de la vida cabe hacer dos consideraciones respecto a la sociedad del bienestar. En primer lugar, ha de reconocerse sin

²⁶⁴ FROMM, ERICH, *Del tener al ser*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1994, p. 22.

²⁶⁵ TORRES I PRAT, JOAN, *Consumo, luego existo. Poder, mercado y publicidad*, Icaria, Barcelona, 2005, p. 7.

²⁶⁶ LIPOVETSKY, GILLES, *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona, 2006, pp. 57-58.

²⁶⁷ MARCUSE, HERBERT, *El hombre unidimensional*, Seix Barral, Barcelona, 1972.

reservas la bondad del progreso material de la humanidad, especialmente si afecta a los más pobres, resulta equitativo y es compatible con la preservación de la Naturaleza. Pero, al mismo tiempo, no deberíamos olvidar las palabras de Jesús: «No andéis preocupados por vuestra vida, pensando qué vais a comer, ni por vuestro cuerpo, pensando qué ropa os vais a poner. ¿No es más la vida que el alimento y el cuerpo más que el vestido? (...) Por lo tanto, buscad primero el Reino y todo lo bueno que éste supone, y esas cosas vendrán por añadidura» (Mt 6, 25-34). La crítica más radical que cabe hacer desde la fe cristiana a la sociedad de consumo es que ha colocado en el centro de las preocupaciones de la vida de millones de personas lo que el Evangelio considera «añadiduras» y que considera «añadiduras» lo que el Evangelio considera el centro de la vida²⁶⁸. Nuestra sociedad confunde el nivel de vida con la calidad de vida, la vida llena con la vida plena o, en términos evangélicos, «tener una vida abundante» (Jn 10, 10) con «vivir en la abundancia». Lo peor de todo es que esa actitud vital, cuando se consolida, acaba deteriorando las relaciones del ser humano con los demás, con el entorno natural y con el mismo Dios. Teresa de Calcuta afirmaba con sencillez que hay dos tipos de pobre: el que no tiene dinero y el que sólo tiene dinero. «Todo el que está pendiente de su dinero, o vive con su preocupación, no deja de ser una pobre persona»²⁶⁹. Salvo para quienes hayan optado por el paradigma hedonista de la existencia, «bienestar» no debería ser considerado sinónimo de «bien ser» o «bien vivir».

Esto nos sitúa, por último, frente a la crítica más específicamente *religiosa* que puede hacerse al sistema en que «vivimos, nos movemos y existimos» y que siguiendo la estela de los profetas de Israel hemos de calificar como *idolátrico*. Esto es, nuestra cultura coloca como valor absoluto y fuente de sentido a lo que no es Dios, sino medios e instrumentos necesarios para tener una vida más confortable. Sin duda, muchos de nuestros conciudadanos harían suyas las ingeniosas palabras de Woody Allen: «El dinero no da la felicidad, pero procura una sensación tan parecida, que sólo un auténtico especialista podría reconocer la diferencia». O las de otro genio –Joaquín Sabina– cuando canta: «El dinero: el único Dios verdadero»²⁷⁰. Y, si aceptamos la idea de Lutero cuando señalaba que

²⁶⁸ GÓMEZ SERRANO, PEDRO JOSÉ, «Visión cristiana del dinero», *Imágenes de la fe*, nº 366, pp. 4-5; 16-23, octubre 2002, PPC, Madrid.

²⁶⁹ TERESA DE CALCUTA, *Orar. Su pensamiento espiritual*, Planeta, selección de JOSÉ LUIS GONZÁLEZ-BALADO, Barcelona, 1997, pp. 49-63; 149.

²⁷⁰ SABINA, JOAQUÍN, canción «Como te digo una «co»...te digo la «o» » en el álbum *19 días y 500 noches*.

aquello en lo que el ser humano pone su corazón es su Dios, nada tiene de extraño que, como ha escrito con fortuna Rafael Aguirre, «El Dios de Jesús encuentra ocupado el corazón del hombre. Es la estructura idolátrica del afán de poseer. Es una constatación cotidiana: el Dios de Jesús no es una buena noticia para la sociedad del bienestar y del consumo.»²⁷¹

Efectivamente, para quien ha orientado su vida hacia la satisfacción de sus crecientes y sofisticadas necesidades materiales, el Evangelio no puede ser buena noticia ya que le interpela desde otros dos «centros de la realidad» que no son él mismo: los demás seres humanos y Dios. Difícilmente escuchará la llamada a compartir y a la solidaridad quien tenga interiorizados los valores de la cultura de la satisfacción. Para el consumista compulsivo las necesidades de los demás seres humanos y del mismo planeta se encuentran subordinadas a la satisfacción de sus deseos. Las demás personas podrán ser vistas como clientes, competidores o camaradas, pero difícilmente como hermanos. Debido a la enorme capacidad que tiene la riqueza para conquistar el corazón humano, la mayoría de las tradiciones religiosas previenen frente al deseo inmoderado de tener. Resulta, al respecto, verdaderamente iluminador el análisis detenido del texto tantas veces repetido «no se puede servir a Dios y al dinero» (Mt 6, 24). En concreto, me parece digno de mención que el Evangelio no hable de *utilizar* el dinero –algo que todos tenemos que hacer a diario– sino de *servirle* –algo que compromete el conjunto de la existencia y la libertad misma– poniendo la persecución de la elevación del nivel de vida en el mismo nivel que la adhesión a Dios. La explicación de la sentencia va en la misma línea, «Nadie puede servir a dos señores, porque verá con malos ojos al primero y amará al otro, o bien preferirá al primero y no le gustará el segundo». Cuando se llega a hablar de *amor* la cosa está clara: se trata de algo que afecta al centro de la vida personal, de aquel lugar en el que cada individuo sitúa su felicidad, su realización personal, la clave de su alegría. Para un creyente ese lugar solo puede ser ocupado por Dios. Y, de hecho, para expresar más claramente que la riqueza puede ser considerada en la práctica –aunque no se teorice sobre ello– como verdadera fuente de salvación, debajo de la palabra que traducimos muchas veces por «dinero», en el texto original se encuentra el término «Mammon», nombre de un dios asirio protector de la riqueza y de las minas. El verdadero rival de Yahve sólo puede ser otro dios.

²⁷¹ JOSÉ MARÍA MARDONES Y RAFAEL AGUIRRE, «El hombre y la sociedad de consumo ante el 'juicio' del Evangelio», *Aquí y ahora* n.º 1, Sal Terrae, Santander, 1989, p. 23.

Señalemos para terminar que la idolatría tiene una dimensión personal y otra estructural o sistémica. En el nivel personal se produce el error consistente en poner la esperanza en algo que, en definitiva, no puede sostenerla, e introduce al individuo en una espiral de deseos insatisfechos que le aleja de la fraternidad y la filiación. Pero tiene una importancia extraordinaria reconocer que el sistema económico mundial genera hoy en día un culto masivo. El capitalismo es más que un sistema económico, es también una fábrica de valores, aspiraciones y deseos. Sin duda, resulta un mecanismo extraordinariamente potente para impulsar el crecimiento económico, pero también es causante, al menos parcial, de la enorme asimetría, pobreza y exclusión que caracterizan nuestro mundo. Su lógica implacable e inhumana deja en los márgenes a millones de seres humanos que son sacrificados en nombre de la eficiencia, el beneficio, la estabilidad macroeconómica, la competitividad, el pago de la deuda externa, etc. De este modo, la sacralización del bienestar y del mercado constituye una «religión» no liberadora para las mayorías empobrecidas del planeta. Esta crítica sistemática ha sido realizada por las distintas teologías de la liberación que han nacido en el Sur a lo largo de los últimos treinta años²⁷².

5. Una agenda mínima para el diálogo entre ambas disciplinas

Para las comunidades cristianas son muchos los campos en los que, en la práctica, la Economía y la Teología podrían colaborar. Se trata, naturalmente de aquellos que se orientan a mejorar las condiciones de vida de todos los seres humanos. Sin pretender agotar los posibles temas de interés mutuo entre ambas materias y retomando algunos de los que hemos mencionado en anteriores epígrafes, me permito señalar un decálogo de problemas que reclaman una reflexión más profunda:

- La *antropología* del «*homo oeconomicus*» frente a la del «*ágape*». Nos encontramos aquí frente a una cuestión de fondo. ¿Está el ser humano constitutivamente orientado al egoísmo (entendido desde la clave del darwinismo social) o hacia la solidaridad? ¿Se adecua el capitalismo a la naturaleza humana o está educando (o manipulando) a las personas para que se

²⁷² MO SUNG, JUNG, *Teología y economía. Repensando la teología de la liberación y utopías*, Nueva Utopía, Madrid, 1996.

adapten a sus exigencias internas? ¿Cómo integrar la dinámica de la cooperación con la de la competencia en un sistema económico al mismo tiempo justo y eficiente? ¿Qué valores sociales son necesarios para que la economía funcione adecuadamente? ¿Son los deseos y las necesidades humanos insaciables? ¿El progreso económico trae un avance en la realización humana o nuevas formas de alineación? ¿En qué medida los modelos económicos se elaboran a partir de presupuestos realistas y éticamente aceptables? ²⁷³ El cristianismo no tiene por qué caer en ningún tipo de idealización del ser humano –toda la reflexión tradicional sobre la finitud y el pecado no es sino el reconocimiento de su naturaleza limitada–, pero tampoco debe minusvalorarse la tendencia a la solidaridad que también se encuentra inserta en nuestra vocación personal ²⁷⁴.

- La humanidad e inhumanidad de los *sistemas, modelos, políticas y acciones económicas*. Como ya hemos destacado anteriormente, este es un vasto campo de discernimiento cristiano en el que los teólogos deberán aprender los límites que presenta la actividad económica y los economistas presentar las potencialidades que existen en el terreno a un tiempo condicionado y abierto de la economía, expresando honradamente las alternativas disponibles y su efecto sobre los diversos grupos sociales. Este es el ámbito en el que la Moral Social y la Doctrina Social de la Iglesia pueden y deben aportar a todos los hombres y mujeres de buena voluntad criterios de discernimiento respecto al verdadero progreso económico, que no tiene que coincidir con la elevación de la tasa de crecimiento ²⁷⁵. Esta aportación no debe presentarse de un modo impositivo, sino como servicio a la reflexión colectiva en una sociedad democrática y plural como la nuestra.
- El *abismo Norte-Sur* es hoy en día el desafío mayor al que se enfrenta el planeta. Su cronificación constituye la mayor amenaza a la convivencia pacífica de los pueblos del mundo y acabará degradando el clima social

²⁷³ REICHMAN, JORGE, *Necesitar, desear, vivir*, Ed. Los libros de la Catarata, Madrid, 1998.

²⁷⁴ GARCÍA ROCA, JOAQUÍN, *Solidaridad y voluntariado*, Sal Terrae, Santander, 1994 y *Exclusión social y contracultura de la solidaridad*, Madrid, HOAC, 1998. SEBASTIÁN, LUIS DE, *Solidaridad. «Guardián de mi hermano»*, Ariel, Barcelona, 1998.

²⁷⁵ RINCÓN ORDUNA, RAIMUNDO, «Los sistemas económicos» y CASTILLEJO, MANUEL, «El desarrollo de los pueblos», ambos en *Manual de la Doctrina Social de la Iglesia*, BAC, Madrid, 1993.

no sólo de los países pobres sino también de los opulentos. En torno a esta dramática realidad se encuentran una serie de desafíos económicos específicos ante los que necesitamos tanto soluciones técnicas como orientaciones morales: la deuda externa, el comercio desigual, la transferencia de tecnologías, la cooperación al desarrollo, la seguridad alimentaria, el problema del agua, la reforma de los organismos internacionales, la creación de un sistema fiscal mundial, la protección de los derechos laborales y medioambientales, etc. Son cuestiones que ya se encuentran situadas en los debates entre los especialistas, pero que reclaman un mayor compromiso social y voluntad política para su resolución ²⁷⁶. La *opción por los pobres* y el *destino universal de los bienes* constituyen los criterios básicos que definen la posición cristiana ante estos retos ²⁷⁷.

- La identidad, el derecho y el ejercicio del *trabajo humano* representa otro centro de preocupación fundamental para los habitantes del planeta. El trabajo es fuente para la mayoría de los seres humanos no sólo de los ingresos necesarios para alcanzar una vida decente, sino de muchos otros valores como la libertad, la autoestima, la integración social, la seguridad, el reconocimiento público, etc. Precisamente, la innovación tecnológica y la globalización están modificando radicalmente el contexto en el que se ejerce la actividad profesional, al tiempo que se fragmenta el mercado de trabajo y se diversifican los ingresos, la estabilidad y las condiciones laborales ²⁷⁸. Conseguir que se trabaje dignamente en todo el planeta y que el trabajo sea compatible con la vida familiar, social y política parece una meta que merece ser perseguida y a la que muchos cristianos están contribuyendo con su esfuerzo ²⁷⁹. Más aún, a la luz de la fe, el trabajo es tam-

²⁷⁶ DÍAZ SALAZAR, RAFAEL, *Justicia global*, Icaria, Barcelona, 2002. SEBASTIÁN, LUIS DE, *Razones para la esperanza: en un futuro imperfecto*, Intermon Oxfam, Barcelona, 2003. STIGLITZ, JOSEPH, *¿Cómo hacer que funcione la globalización?*, Taurus, Madrid, 2006.

²⁷⁷ SORIA, CARLOS, «Principios y valores permanentes de la Doctrina Social de la Iglesia», *Manual de la Doctrina Social de la Iglesia*, BAC, Madrid, 1993.

²⁷⁸ Ver, por ejemplo, GORZ, ANDRÉ, *Metamorfosis del trabajo, búsqueda del sentido: crítica de la razón económica* Sistema, Madrid, 1995. RIFKIN, JEREMY: *El fin del trabajo*, Paidós, Barcelona, 1996/ 2004.

²⁷⁹ AZNAR, GUY, *Trabajar menos para trabajar todos*, HOAC, Madrid, 1994; DÍAZ-SALAZAR, RAFAEL y SHEPPARD, DAVID, *El desempleo y el futuro del trabajo. Una investigación para las Iglesias*. Sal Terrae, Santander, 1999; PRIETO, CARLOS, *Trabajadores y condiciones de trabajo*, HOAC, Madrid, 2001; ZUBERO, IMANOL, *El derecho a vivir con dignidad. Del pleno empleo al empleo pleno*, HOAC, Madrid, 2000.

bién un modo privilegiado de continuar la obra de la creación y de contribuir al establecimiento de los valores del Reino de Dios²⁸⁰.

- El *papel del Estado* en la economía es un asunto que genera una amplia controversia tanto entre los profesionales de la economía como entre los responsables políticos y que presenta numerosas ramificaciones: propiedad pública vs privada, regulación y legislación económicas, defensa de bienes públicos y lucha contra el monopolio, redistribución y protección social, financiación y provisión de bienes públicos, promoción de la igualdad de oportunidades, gestión y corrupción, articulación entre el sector público, el privado y el no lucrativo, etc. En este debate, fuertemente teñido de consideraciones ideológicas, sólo parece haber acuerdo en que el mercado y el estado precisan el uno del otro, pero la forma de articular la relación, las modalidades que debe adoptar y los límites que deben afectar a cada ente distan de haberse consensuado entre los partidarios del Estado Mínimo –liberales– y los defensores de un potente Estado del Bienestar –socialdemócratas–²⁸¹. A este respecto ha sido una constante la defensa por parte de la Iglesia del *principio de subsidiaridad*, esto es, la idea de que no intervenga una instancia superior o más alejada de los afectados por un problema, si la instancia más próxima es capaz de enfrentarse eficazmente con él²⁸². Con ello se persigue una implicación máxima de la población y de las autoridades cercanas a los problemas, evitando el peligro de totalitarismo que acecha a los estados y el de pasividad, dejación de responsabilidades y dependencia que puede aquejar a los ciudadanos.
- *La globalización y el neoliberalismo*. El final del siglo XX y el inicio del siglo XXI han sido testigos de una profunda mutación en la configuración del sistema capitalista mundial. De una parte, el fenómeno de la globalización ha conducido a un aumento acelerado de los intercambios económicos de todo tipo, que ha ido parejo con la creciente difuminación de las fronteras económicas nacionales y que ha incrementado la interdependencia entre las naciones. Por otro lado, en el plano ideológico, la

²⁸⁰ GUX, JOSÉ M^º, «El trabajo humano» y RODRÍGUEZ, FEDERICO, «Derechos y deberes del trabajo humano», en *Manual de la Doctrina Social de la Iglesia*, BAC, Madrid, 1993.

²⁸¹ NAVARRO, VICENÇ, *Neoliberalismo y Estado del bienestar*, Ariel, Barcelona, 1997.

²⁸² CAMACHO, ILDEFONSO, «La intervención del Estado», en *Manual de la Doctrina Social de la Iglesia*, BAC, Madrid, 1993.

corriente neoliberal ha defendido unas propuestas de actuación económica estandarizadas y monolíticas presentando el proceso globalizador como irreversible, uniforme y universalmente positivo. La contrastación empírica y la crítica racional de estas hipótesis forma parte de las tareas pendientes para los científicos sociales²⁸³. La vocación universal o católica de la Iglesia no la lleva a situarse en contra del proceso de la globalización, aunque pone en la primera línea de sus intereses no la libre movilidad de bienes, servicios, capitales y empresas, sino la globalización de los derechos humanos sociales y económicos, es decir, de unas condiciones de vida decentes. Este objetivo lleva a perseguir que se globalice la solidaridad y no el género de vida del individualismo consumista.

- Propiedad, *empresa* y participación democrática. Las unidades de producción son las células básicas del organismo económico y su funcionamiento determina las posibilidades de crecimiento del bienestar material. En la actualidad, las modificaciones en la delimitación jurídica de las empresas, en los modos de gestión y contabilidad, en las relaciones entre accionistas, gerentes, trabajadores proveedores y clientes, los procesos de fusión, absorción y fragmentación, la segmentación productiva y la relocalización, están originando una verdadera revolución en el ámbito microeconómico con consecuencias muy relevantes para la marcha de la economía internacional. Bueno será aquí recordar que la Doctrina social de la Iglesia ha defendido, al mismo tiempo, la legitimidad del derecho de propiedad privada, la hipoteca social que pesa sobre la misma, la deseabilidad de instaurar mecanismos de participación democrática a nivel de empresa y la prioridad moral del trabajo sobre el capital²⁸⁴.
- Los *límites sociales y ecológicos del modelo vigente de desarrollo económico* se presentan ante nosotros cada vez con mayor evidencia. Baste recordar un

²⁸³ DEHESA, GUILLERMO DE, *Globalización, desigualdad y pobreza*, Alianza, Madrid, 2003. MARIA I SERRANO, JOSEPH, «La Globalización», *Cuadernos de Cristianismo y Justicia* n° 103. MARTÍNEZ-GONZÁLEZ TABLAS, ÁNGEL, *Economía Política de la Globalización*, Ariel, Barcelona, 2000; STIGLITZ, JOSEPH, *El malestar en la globalización*, Madrid, Taurus, 2002.

²⁸⁴ Destaca, en este terreno, la importante contribución teórica de JUAN PABLO II en su encíclica *Laborem exercens* (1981). FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, JOSÉ LUIS: «La empresa», en *Manual de la Doctrina Social de la Iglesia*, BAC, Madrid, 1993.

par de datos: para vivir como el ciudadano español medio harían falta dos planetas y medio como el nuestro²⁸⁵; al mismo tiempo que nosotros disfrutamos de una renta *per capita* diaria de unos 69 dólares, 1.200 millones de personas vive con 1 dólar al día y otros 1.700 con 2²⁸⁶. Los productos de «Todo a un euro» se asientan en jornadas de diez horas diarias, durante seis días a la semana a lo largo de todo el año remuneradas a poco más de un dólar al día que son relativamente frecuentes en las economías emergentes de Asia. Es fácil comprender que estamos ante una bomba con efecto retardado que nos obliga a buscar cauces para un desarrollo verdaderamente sostenible en el que el incremento de la calidad de vida no se realice a costa de un deterioro irreversible de la biosfera. Es realmente posible «vivir mejor con menos», aunque para lograrlo tengamos que reprogramar en profundidad nuestros hábitos, gustos, deseos y aspiraciones o descubrir otros placeres²⁸⁷. La espiritualidad cristiana puede aportar recursos propios de gran valor para esta imprescindible modificación de las mentalidades. Por una cuestión de justicia elemental el mártir jesuita Ignacio Ellacuría asesinado en el Salvador llegó a defender la formulación de una «cultura de la pobreza» que su compañero Jon Sobrino denomina «cultura de la austeridad compartida».

- En estrecha relación con el desafío anterior se encuentra el análisis crítico de las bondades y patologías de la *sociedad de consumo*, que es la nuestra, y el descubrimiento de cómo podemos situarnos en ella con lucidez los cristianos²⁸⁸. De hecho, vamos aprendiendo, poco a poco, que cada vez que trabajamos, compramos, ahorramos, invertimos o compartimos nuestros ingresos estamos contribuyendo a perfilar un tipo u otro de sociedad. El interés creciente por este tipo de cuestiones puede ser considerado un verdadero «signo de los tiempos». Necesitamos realizar una

²⁸⁵ Cualquiera puede hacer el instructivo ejercicio de calcular su «huella ecológica», esto es, la cantidad de superficie terrestre necesaria para hacer posible su género de vida.

²⁸⁶ PNUD, *Informe sobre el desarrollo humano 2006*, Mundi-Prensa, Madrid, 2006, p. 248 y ss.

²⁸⁷ ARRIZABALAGA, ALICIA Y WAGMAN, DANIEL: *Vivir mejor con menos*, Aguilar, Madrid, 1997. GESUALDO, FRANCESCO (CENTRO NUEVO MODELO DE DESARROLLO), *Por una vida sobria*, PPC, Madrid, 2005. GÓMEZ SERRANO, PEDRO JOSÉ, «La vivencia cristiana del consumo», en *Escuela y utopía* n.º 102, septiembre 2006, pp. I-IV, Ed Equipo Federal JEC, ISSN 1698-4366, Madrid.

²⁸⁸ GÓMEZ SERRANO, PEDRO JOSÉ, «Encontrar a Dios en una sociedad consumista», *Sal Terrae* n.º 1.066, pp. 297-310, abril 2003, Santander.

verdadera revolución cultural y espiritual²⁸⁹. Llegar a ser «señores de las cosas», sin que éstas nos dominen, y percibir los recursos materiales como medio para satisfacer las necesidades de todos y no como fines en si mismos, es un objetivo de madurez humana que estamos lejos de haber alcanzado y que, de lograrse, permitiría ampliar la libertad efectiva de la que disponemos y progresar en la construcción de un mundo más justo y solidario.

- Por último, pero no en último lugar –como afirman los anglosajones– la *governabilidad de la economía mundial* representa un campo en el que la colaboración entre los distintos movimientos sociales emancipadores y los economistas académicos resulta ya urgente²⁹⁰. Las preguntas se acumulan en las mentes de muchos ciudadanos ¿Cómo lograr una economía mundial más equilibrada? ¿Cómo diseñar instituciones democráticas que preserven la enorme diversidad cultural que existe en nuestro planeta pero que favorezcan una mayor convergencia socioeconómica? ¿Cómo defender los bienes públicos globales y evitar los males públicos colectivos? ¿En qué medida pueden trasladarse los mecanismos de redistribución de la renta y protección social de los estados al ámbito de las relaciones internacionales? ¿Cómo evitar o, al menos, reducir prácticas tan dañinas como las de los paraísos fiscales, los movimientos especulativos, la explotación infantil, etc? No sabemos cuanto tiempo se necesitará para que las intuiciones de las personas más inquietas lleguen a materializarse, pero probablemente sea menos del que pensamos. Si la actitud preventiva no logra avances en este terreno será, por desgracia, la gravedad de los problemas a los que nos vayamos enfrentando, la fuerza que impulsará la aparición de unas instituciones globales más eficaces.

²⁸⁹ ALSINA, ORIOL (coord.), *La banca ética. Mucho más que dinero*, Icaria, Barcelona, 2002. BALLESTEROS, CARLOS; CASTRO, FRANCISCO; EIZAGUIRRE, JOSÉ; FELIPE, VICENTE Y RIO, NURIA DEL, «Consumo y ahorro responsables», *Cuadernos CONFER*, n° 33, Madrid, 2005. RIO, NURIA DEL, *Rescata tu dinero. Finanzas solidarias y transformación social*, Talasa, Madrid, 2003.

²⁹⁰ ALONSO RODRÍGUEZ, JOSÉ ANTONIO, «Bienes públicos internacionales: una demanda insatisfecha», en *Claves de la economía mundial 2006*, ICEI-ECEX, Madrid, 2006, pp. 46-54. También «Desigualdad internacional y gobernabilidad global», *Sexto foro sobre tendencias sociales*, 2003, pp. 207-236. COMÍN I OLIVERES, TONI, «Autoridad mundial para un liderazgo planetario legítimo», *Cuadernos de Cristianismo y Justicia* n° 134, julio 2005.

6. Conclusión: otro mundo es posible, pero con dos condiciones

La expresión «Otro mundo es posible» se ha convertido en un lema repetido por millones de personas que están convencidas de que, sin necesidad de una revolución política extraordinaria, podría cambiar radicalmente a mejor la situación económica, y social de la humanidad. Podría parecer una manifestación de exagerado optimismo si nos fijáramos exclusivamente en la enorme dimensión de los desafíos que tenemos planteados, pero no deja de ser un eslogan realista si tomamos en consideración la amplitud de conocimientos científicos que ha acumulado nuestra civilización y la modesta dimensión de los recursos que sería necesario emplear para erradicar la pobreza extrema. Por desgracia, la disponibilidad de soluciones teóricas a los problemas económicos no garantiza en modo alguno que sean aplicadas.

Las distintas religiones de la Tierra y, en particular, la cristiana pueden contribuir poderosamente a que el mencionado lema no quede convertido en una de esas frases felices, pero vacías, que alimentan la voracidad de los medios de comunicación. A mi modo de ver la fe cristiana tiene hoy que cumplir cuatro tareas fundamentales: nutrir el valor de la *solidaridad* a escala planetaria en plena ofensiva individualista, desarrollar la capacidad del ser humano para *indignarse* ante las situaciones intolerables en las que se humilla, explota o excluye a las personas frente a la tentación de la indiferencia; estimular la capacidad creadora que permite *soñar* e imaginar una situación diferente ante el realismo interesado que nos rodea y mantener, a pesar de todos los pesares y desencantos, la *esperanza*. Esta fue siempre la habilidad de los profetas: «Aquel día, el Señor de los ejércitos preparará para todos los pueblos, en este monte, un festín de manjares succulentos, un festín de vinos de solera; manjares enjundiosos, vinos generosos. Y arrancará en este monte el velo que cubre a todos los pueblos, el paño que tapa a todas las naciones. Aniquilará la muerte para siempre. El Señor Dios enjugará las lágrimas de todos los rostros, y el oprobio de su pueblo lo alejará de todo el país. –Lo ha dicho el Señor–. Aquél día se dirá: `Aquí está nuestro Dios, de quien esperábamos que nos salvara; celebremos y gocemos con su salvación´» (Is 25, 6-10). Personalmente pienso que sólo podrá trabajar en este horizonte quien sea capaz de mantener unas relaciones sanas con la economía. Por eso, hago mía la oración del libro de los Proverbios: «*Dos cosas te he pedido, no me las niegues antes de mi muerte: aleja de mí la falsedad y la mentira; no me des pobreza ni riqueza, asígname mi ración de pan; pues, si estoy saciado, podría renegar de ti y decir: `¿Quién es Yahvé?´, y si estoy necesitado, podría robar y ofender el nombre de mi Dios*» (Pr 30, 7-9).

Pero tampoco olvidemos que esas actitudes sociales –que la experiencia creyente puede generar y robustecer– no tendrán capacidad operativa si los estudiosos de la economía no avanzan en el desarrollo científico de su disciplina, mejorando los diagnósticos y tratamientos del subdesarrollo. Algunos economistas lo intentan humildemente cada día. Son aquellos que consideran –como José Luis Sanpedro– que el verdadero Manual de Economía no debería titularse «Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones» sino «Investigación sobre las causas que explican la pobreza de las naciones y cómo superarla». Demos la palabra a uno de ellos para cerrar la conferencia: «Este libro trata del final de la pobreza en nuestra época. No es un pronóstico. No estoy prediciendo lo que ocurrirá, sino tan solo explicando lo que puede ocurrir. Actualmente, más de ocho millones de personas mueren todos los años en el mundo porque son demasiado pobres para sobrevivir. Nuestra generación puede optar por erradicar esta pobreza extrema en el año 2025»²⁹¹. Dios le oiga.

²⁹¹ SACH, JEFFREY, *El fin de la pobreza*, Ed. Debate, Barcelona, 2005, p. 25.

IX

EL CIELO ESTÁ ROJO CRISTIANISMO, IGLESIA Y VIDA PÚBLICA DESDE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

RAFAEL DÍAZ-SALAZAR²⁹²

La situación social y cultural en este primer decenio del siglo XXI plantea al cristianismo y a la Iglesia un conjunto de desafíos muy profundos para su presencia pública en sociedades secularizadas, pues nos encontramos en una hora de la historia muy intensa, en una coyuntura en la que se acumulan grandes transformaciones sociales, económicas y culturales; en definitiva, nos hallamos en medio de la transición a un nuevo modo de producción y a una nueva civilización marcada ante todo por el fenómeno de la globalización.

La dirección y orientación de los cambios sociales emergentes va a depender en gran medida de las raíces culturales (mentalidades, sentimientos y acciones) que logren configurar el espíritu de esta nueva dinámica histórica que se está incoando desde hace un par de decenios. Aquí se sitúa el gran desafío para el cristianismo y para las formas de presencia pública de la Iglesia. Esta situación requiere un análisis y una acción que vaya más allá del inmediatismo y del eclesiocentrismo que impera en muchos medios católicos de nuestro país. Es necesario construir un cristianismo evangélico, receptor de los signos de los tiempos, dialogante, formado e ilustrado, presente en la acción social y en la creación cultural, capaz de evangelizar y anunciar a Jesucristo en esta coyuntura histórica.

²⁹² Agradezco a la Cátedra de Teología del C.M. Chaminade la invitación a participar en este ciclo de conferencias. A diferencia de otros ponentes, no soy teólogo o filósofo de la religión. Mi intervención es una reflexión personal de un laico cristiano que me imagino es invitado por razones no relacionadas con el saber profesional propio de la Teología o de la Filosofía. Actualmente, mi quehacer universitario se centra en la sociología de las desigualdades internacionales y la política de la globalización alternativa, aunque realizo algunas incursiones coyunturales en la sociología de la laicidad. Por estos motivos, no he elaborado el texto con un aparato bibliográfico y me limito a exponer mi reflexión sobre el tema solicitado.

La dinámica de la Creación y de la Encarnación constituye el fundamento de la pretensión del cristianismo y de la Iglesia de ser un *signo público* en nuestra sociedad. Signo, ante todo, de la existencia de un Dios que ama a los hombres y tiene un designio histórico de fraternidad humana, lo que conlleva la liberación de todas las opresiones.

La primera cuestión que debemos plantearnos, en esta época que se presenta como tiempo adecuado para el discernimiento y la conversión, es si el cristianismo y la Iglesia están siendo *signo del amor de Dios* y *signo de liberación* en medio de las opresiones e injusticias que niegan la dimensión fraternal de la vida en la tierra. Conviene recordar que el Concilio Vaticano II en la constitución *Gaudium et Spes* (núm. 19) destacó la responsabilidad de los cristianos como sujetos que en bastantes ocasiones velan el rostro de Dios y se convierten, por lo tanto, en agentes de ateísmo e indiferencia religiosa. La falta de una religiosidad evangélica y la ausencia de compromiso en la lucha contra la injusticia y la pobreza son anti-signos que impiden que el cristianismo y la Iglesia puedan mostrar su verdadera identidad.

La incoherencia y la falta de vitalidad evangélica de los cristianos dificultan, pero no impiden el trabajo de Dios en la historia. La acción del Espíritu Santo se realiza más allá de las Iglesias y de las palabras y acciones de quienes se proclaman como sus fieles. A través de los signos de los tiempos Dios sigue manifestándose en el mundo, de ahí la importancia –destacada por el Concilio Vaticano II– de estar atentos a estos signos y saber leerlos desde la sensibilidad evangélica (Mt 16, 2-3)²⁹³. Como dijo Emmanuel Mounier, el acontecimiento debe ser nuestro maestro interior.

Signar y marcar el tiempo con el Evangelio y escuchar al Dios de Jesús de Nazaret a través de los signos de los tiempos condensan, desde mi punto de vista, el quehacer cristiano en esta hora histórica. Asumir este desafío requiere, por un lado, buscar qué signos evangélicos debemos producir los cristianos para indicar a nuestros contemporáneos la existencia del amor liberador del Dios revelado en Jesús de Nazaret y, por otro lado, discernir y mostrar aquellos signos de los tiempos a través de los cuales quizá este Dios nos esté queriendo manifestar su voluntad y su rostro. Desde esta perspectiva voy a centrarme en este texto en indicar algunos retos que personalmente considero que deberían ser asumidos por una Iglesia que quiera acompañar una praxis evangelizadora.

²⁹³ «Al caer la tarde decís: ‘el cielo está rojo, va a hacer bueno’; por la mañana decís: ‘el rojo del cielo está sombrío, hoy va a haber tormenta’. El aspecto del cielo sabéis interpretarlo, ¿y la señal de cada momento no sois capaces?» (Mt 16, 2-3).

La propuesta que voy a desarrollar descansa en un análisis personal de la realidad que me lleva a destacar dos signos de nuestro tiempo que creo que son los que mejor pueden servirnos para articular la misión de los cristianos en España: la *indiferencia religiosa* y la *exclusión social*.

1. Indiferencia religiosa y anuncio explícito del Dios de Jesús

Considero que nuestro país se orienta cada vez con mayor fuerza hacia un tipo de sociedad postcatólica. Los estudios cualitativos y cuantitativos existentes en sociología de la religión avalan sobradamente esta tesis. Hablo de postcatolicismo, no de postcristianismo; sencillamente porque dudo muy mucho del arraigo del cristianismo evangélico en la historia de España, especialmente si contemplamos la evangelización dominante desde finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Paradójicamente quizá nos encontremos en una *sociedad postcatólica y precristiana*.

Una religión puede persistir sociológicamente, pero vacía cada vez más de sus contenidos netamente espirituales, sociales y eclesiales. Una Iglesia puede verse resituada en el mapa social como gran ritualizadora de ciertos acontecimientos familiares e incluso nacionales, pero ser rechazada como guía espiritual, referente moral e instancia social. Un pueblo puede mantener un sistema más o menos homogéneo de creencias y de ritos recibidos en su educación y socialización primarias y, a la vez, marginar la religiosidad en la configuración de su vida.

En España la *indiferencia religiosa* crece más y más, aunque se mantenga e incluso aumente la demanda de ciertos sacramentos que siguen ritualizando atávicamente determinados momentos especiales de la vida familiar y colectiva. España sigue siendo católica desde una perspectiva sociológica, pero ha dejado de serlo eclesial y evangélicamente. A corto y medio plazo parece ser un proceso irreversible. No sé si ya hemos tomado conciencia de las implicaciones que conlleva esta nueva situación o, por decirlo con el verso de José Ángel Valente, la Iglesia es un colectivo «ilustre en ignorancia de la hora inmediata». Este poeta no se refiere a la Iglesia, pero quizá pueda aplicarse esta bella expresión a la misma.

El crecimiento y la expansión de la indiferencia religiosa en nuestro país desde principios de la década de los setenta –tiempo en el que se inicia lo que he denominado en uno de mis libros *la transición religiosa de los españoles*– es un fenómeno distinto al de la increencia y, desde luego, muy diferente de la llamada

«apostasía de las masas» de los años treinta. No es correcto hablar en España de increencia religiosa como un fenómeno generalizado, pues los porcentajes de población que niegan las principales creencias cristianas siguen siendo muy reducidos y, por ello, considero que los ateos y agnósticos españoles constituyen una «minoría cognitiva», por utilizar el lenguaje de Berger y Luckmann. Lo más llamativo de nuestra situación socio-religiosa es la figura del indiferente con creencias.

La indiferencia religiosa en España, por lo general, no niega a Dios, simplemente éste queda a la espalda. Dios no es negado, sino relegado. La religión no es extinguida, sencillamente queda desplazada del centro de la existencia por otros asuntos intramundanos que son lo realmente sagrado e importante para la vida de las personas y de los colectivos sociales. De una forma parecida a lo practicado en la religiosidad popular mariana, Dios es sacado del centro del espacio y del tiempo de la existencia cotidiana y es situado en las afueras y desde allí es requerido y trasladado en ciertos momentos puntuales para que ejerza sus funciones de ritualización y consuelo.

La experiencia religiosa evangélica que configura la personalidad y marca la vida cotidiana en todas sus dimensiones se está convirtiendo cada vez más en una experiencia escasa y extraña, especialmente en ciertos segmentos de población arraigados en la indiferencia religiosa. Son los jóvenes entre 18 y 29 años, los adultos entre 30 y 40 años y los hijos de los matrimonios existentes en esta franja demográfica los que están más intensamente instalados en la cultura de la indiferencia religiosa; por ello creo que puede hablarse de una profunda quiebra de la socialización religiosa primaria y, sobre todo, secundaria en nuestro país –especialmente en el ámbito familiar– que va a tener importantes efectos a medio plazo.

Evidentemente esta situación de indiferencia religiosa coexiste con la persistencia de la religiosidad católica –tradicional o renovada conciliarmente–, con el surgimiento de *religiones laicas* que consagran ciertas realidades profanas y, lo que es más importante, con la emergencia de la búsqueda de una nueva espiritualidad más allá de los marcos eclesiales e incluso fuera de la religión cristiana. El ámbito socio-religioso está poblado, pues, por tendencias múltiples, aunque creo que la dominante –por lo menos en los grupos de edad de 18 a 40 años– es la de la indiferencia religiosa; conectada, en muchos casos, con un sistema fragmentado de creencias, compatible con la participación ocasional en rituales y coexistente con una nueva vitalidad religiosa en algunos ámbitos sociales y culturales.

La indiferencia religiosa es un signo de los tiempos que debe ser contemplado también como un *kairós*. Puede constituir una invitación para depurar

cierta religiosidad institucionalizada que ha rutinizado el carisma inicial. Quizá elimine una inflación religiosa acumulada a lo largo del tiempo. Es posible que active una crítica de tanto nombre de Dios tomado en vano durante decenios y decenios. Por estos motivos es sumamente importante en estos momentos desarrollar una *crítica cristiana de la religión*.

La indiferencia religiosa es un signo de los tiempos que puede convertirse en una llamada a una conversión más intensa al Dios de Jesús, una incitación a un nuevo renacer religioso impregnado de mística evangélica. Obliga a crear espacios de *iniciación a la experiencia del encuentro con Dios*. Puede ser un estímulo para escuchar la elocuencia de ciertos silencios de Dios, un acicate para buscar y descubrir las huellas y los signos del Dios de Jesús en ámbitos no colonizados por confesionalismos o por teologías, que normalmente son tenidos como «no religiosos» o «irreligiosos». Determinados acontecimientos pueden ser leídos cristianamente como las obras de un Verbo y un Espíritu que no siempre se revelan por las palabras y las instituciones de quienes se proclaman como sus representantes. Por eso es tan importante la espiritualidad del acontecimiento, la llamada por los movimientos apostólicos la «lectura creyente de la realidad» en la revisión de vida.

De la indiferencia al anuncio y a la experiencia cristiana de Dios

La indiferencia religiosa constituye un desafío muy importante que debe llevar a un *anuncio explícito del Dios de Jesús* realizado con vigor e intensidad. Esta misión del anuncio pertenece al núcleo del Evangelio. En un relato muy importante de los evangelios sinópticos, Jesús dice a los discípulos: «A vosotros se os ha comunicado el secreto del reino de Dios [...] ¿Acaso se trae la lámpara para meterla debajo del perol o debajo de la cama? ¿No es para ponerla en el candelero? Porque si algo está escondido es sólo para que se manifieste y si algo se ha ocultado es solamente para que salga a la luz» (Mc 4, 11 y 21- 22). En esta línea San Pablo en la *Carta a los Romanos* afirma de un modo rotundo: «Pero, ¿cómo van a invocarlo sin creer en Él? y ¿cómo van a creer sin oír hablar de Él?, ¿cómo van a oír sin uno que lo anuncie?, ¿cómo lo van a anunciar sin ser enviados? Según aquello de la Escritura ‘Bienvenidos los que traen buenas noticias’ (Is 52, 7)» (Rm 10, 14-15). Antes, en esta misma Carta, el apóstol había declarado: «yo no me acobardo de anunciar la Buena Noticia» (Rm 1, 16).

Paradójicamente en nuestro país coexiste una inflación de palabras sobre Dios y un creciente silencio sobre Él fuera de los marcos eclesiales. La Iglesia es

percibida por gran parte de los ciudadanos más como una corporación que defiende intereses institucionales y propugna un determinado tipo de moral que como una instancia genuinamente religiosa que está al servicio del encuentro con el Dios revelado en Jesús.

Este bajo perfil de religiosidad evangélica en la Iglesia y especialmente en la jerarquía de la misma –justa o injustamente percibido por los españoles– está presente en gran parte de la historia de esta institución a lo largo del siglo XX y explica, entre otros factores, el desencuentro entre la Iglesia católica y los sectores social y culturalmente más modernos de la población.

La inflación y verborrea religiosas obligan a no tomar el nombre de Dios en vano y a practicar cierta disciplina del lenguaje y del comportamiento a la hora de anunciar explícitamente al Dios de Jesús. Pero también hay que superar un modelo de evangelización, muy presente en ciertos sectores del llamado catolicismo progresista, que ha reducido ésta al compromiso y al testimonio de vida, olvidando la misión de invitar explícitamente al conocimiento y seguimiento del Dios de Jesús. Este déficit de anuncio explícito está todavía más extendido en aquellos ámbitos del catolicismo dominante que han implantado un modelo de evangelización incapaz de salir del ámbito parroquial y de establecer una presencia cristiana fuera de los muros de las iglesias. Me refiero al reduccionismo catequético en el que se encuentran instaladas la inmensa mayoría de las parroquias españolas, carentes de espíritu misionero, salvo excepciones.

Hace unos años en un «Foro sobre el Hecho Religioso» organizado por el *Instituto Fe y Secularidad* escuché la ponencia de un importante intelectual que expresó el siguiente diagnóstico de la situación religiosa: «estamos sin noticias de Dios». Fue algo más que una inteligente provocación en aquel contexto, pues mostraba una convicción. Ciertamente, todo depende de la sintonía y de la frecuencia que utilice el buscador y receptor de noticias y del aparato de comunicación que use, pero ilustra muy bien uno de los principales desafíos que tiene el cristianismo actual.

Evidentemente no se trata de montarle una empresa de marketing y publicidad a un Dios convertido cada vez más en «un juguete roto» para los mismos creyentes, según la sagaz expresión de Tierno Galván, estupefacto ante la recepción ingenua, acomplexada e infantil de ciertos intelectuales católicos que, llevados por el afán de compatibilizar a toda costa modernidad y religión, no habían sabido captar el alcance de sus planteamientos sobre el agnosticismo. No se trata, pues, de asumir que dado que Dios está más muerto que vivo, más vale inventar noticias frescas sobre Él para no tener que cambiar de identidad dema-

siado tarde. Por el contrario, lo decisivo, como diría San Juan de la Cruz, es ir «a la zaga de su huella», anclados en Jesucristo Resucitado. Esta experiencia religiosa es la que hace posible vislumbrar la presencia de Dios y la acción del Espíritu Santo en el hoy de nuestro mundo y anunciar a nuestros contemporáneos la gran noticia de la historia.

Se trata pues de *dar noticias de Dios*, pero como lo hacía Jesús de Nazaret. Los signos y las parábolas –como vida y no sólo como relato– son parte sustancial de la revelación del Verbo, son las que otorgan legitimidad y credibilidad a la invitación a creer en el Dios que se anuncia. Cuando no existe legitimidad y credibilidad, quizá la mejor palabra sobre Dios es el silencio acompañado de un testimonio religioso explícito. Ciertos comportamientos y estilos de vida constituyen lo que denomino *indicadores existenciales de la presencia de Dios*; evidentemente no prueban empíricamente su existencia, pero constituyen referentes de que Dios es Amor. Y junto a las parábolas y los signos, la palabra, la invitación explícita a adentrarse en la experiencia del acceso a Jesús como camino de conocimiento, enamoramiento y seguimiento de Dios.

Creo que en el mundo actual éste es uno de los grandes servicios que puede prestar el cristianismo: la iniciación a la experiencia mística evangélica. Incluso en los sectores más marcados por la crítica de la religión, la autenticidad religiosa siempre ha sido sumamente respetada. Recordemos las consideraciones de Gramsci sobre Francisco de Asís y Péguy o las reflexiones de Bloch sobre la Biblia. Más cercanos en el tiempo, son interesantes los libros sobre San Juan de la Cruz de autores agnósticos y ateos como Gerald Brenan, Rosa Rossi y Manuel Ballester. En este mismo sentido, es significativo el interés actual por Simone Weil, así como las reflexiones de Vaclav Havel y Jacques Delors sobre la transcendencia y la necesidad de unir democracia y espiritualidad.

Si el anuncio explícito del Dios de Jesús es un desafío importantísimo para el cristianismo y la Iglesia en este fin de siglo, personalmente considero que la práctica del mismo requiere un trabajo de acompañamiento a este quehacer basado en las siguientes líneas de reflexión y acción:

- Analizar los procesos de secularización que crean indiferencia religiosa, dando especial relevancia a los canales que favorecen esta indiferencia dentro de la cultura de masas.
- Estudiar las dificultades para el anuncio explícito de Jesucristo en nuestra cultura.
- Discernir los signos de los tiempos que son huellas de la presencia de Dios en el mundo.

- Diseñar una pedagogía del anuncio explícito, pensando los itinerarios socio-vitales de acceso a Jesús y de iniciación al cristianismo, teniendo en cuenta las diversas sensibilidades culturales.
- Estudiar las bases antropológicas en las que puede anidar la experiencia religiosa como experiencia humana.
- Extender una cultura religiosa que muestre la plausibilidad cultural del cristianismo.
- Analizar las bases en las que se apoya la búsqueda de una nueva espiritualidad fuera de los marcos religiosos tradicionales y su afinidad con la cultura del *postmaterialismo*.
- Desarrollar una presencia pública del cristianismo y de las comunidades cristianas que despierte el interés de las personas por el conocimiento de Jesús de Nazaret.
- Activar la crítica cristiana de la religión, especialmente frente a todo tipo de fundamentalismos e integrismos religiosos y laicos.
- Favorecer el diálogo y el debate con la cultura agnóstica y atea producida actualmente en España, atendiendo especialmente a las nuevas críticas de la religión cristiana.
- Analizar la cultura teológica y la mentalidad religiosa realmente existentes en el pueblo de Dios. Repensar la expresión cultural y teológica de la experiencia de la fe, teniendo en cuenta los nuevos marcos culturales.

2. Exclusión social y creación socio-económica de fraternidad

La originalidad del cristianismo dentro de la historia de las religiones reside, entre otras cosas, en la unión consustancial entre contemplación de Dios y liberación de los empobrecidos. De tal modo se establece esta vinculación que desde Mt 25, 31-46 podemos considerar a los pobres, oprimidos y explotados como el octavo sacramento de la presencia y acción salvífica de Dios. Es, pues, lógico que una mentalidad cristiana sitúe los problemas relacionados con la injusticia social en el primer lugar. No podemos olvidar la primacía de la caridad respecto a la misma fe. San Pablo en la *Primera Carta a los Corintios* lo expresa con toda claridad: «ya puedo tener toda la fe, hasta mover montañas, que, si no tengo amor, no soy nada» (1 Cor 13, 2). Es absurdo plantear una oposición entre fe y caridad, pero hay que tener presente que en el cristianismo ésta es superior a aquella y, por esta razón, es lógico el rechazo de modelos de evangelización que se centran en la cultura de la increencia, olvidando la cultura de la solidaridad.

Desde la sensibilidad evangélica, la realidad de la *exclusión social* es uno de los grandes signos de este tiempo. Con este término quiero referirme a los problemas de empobrecimiento, explotación y desigualdad social dentro de un país y entre países del Norte y del Sur.

Nos encontramos en un momento en el que el modelo neoliberal domina absolutamente toda la dinámica económica y cultural. Un modelo que ciertamente es funcional para aumentar la riqueza de las personas integradas en la sociedad de bienestar, pero que también es una fábrica de pobreza en los países del Norte y del Sur.

El neoliberalismo está reforzando la *sociedad de los dos tercios* (Glotz), en la que un sector considerable de la población vive en una situación de pobreza estructural, y está agrandando el abismo de desigualdad entre países ricos y países empobrecidos.

El neoliberalismo ha logrado además colonizar la política e insertarse incluso en determinados sectores de los partidos socialdemócratas. Este hecho está provocando un agotamiento de la política como soberanía popular y una especie de artrosis de la democracia. Cada vez más es la economía neoliberal la que regula la acción política, impidiendo un gobierno democrático de la economía. Esta hegemonía del neoliberalismo, que ha sido duramente criticada por determinados textos de la doctrina social de la Iglesia, se ve reforzada por el predominio de la *cultura del individualismo posesivo* que es la que rige la vida de grandes sectores de la población.

Evidentemente también hay signos de los tiempos sumamente positivos en el ámbito político, socio-económico y cultural. Sigue siendo ejemplar la dedicación política y sindical de muchos hombres y mujeres que sacrifican su vida, su tiempo y sus familias para crear una mayor justicia e igualdad en nuestro país. Existen organizaciones decididas a reforzar y profundizar el Estado del Bienestar, pues, a pesar de sus insuficiencias, supone un inmenso avance histórico en la institucionalización del bien común entre los seres humanos, por utilizar un lenguaje propio de la tradición católica. Crece el número de ciudadanos que practican una cultura de la solidaridad mediante su inserción en movimientos sociales, ONG, grupos de voluntariado, etc. Emerge en España un nuevo internacionalismo y se multiplican las redes de solidaridad internacional con los pueblos empobrecidos.

En los ámbitos sociales, económicos, políticos y culturales el cristianismo ha de realizar una denuncia profética del modelo de economía y sociedad imperante, ya que está presidido por una lógica bastante alejada de los valores evangélicos. A la vez ha de multiplicar señales y signos de liberación como parábolas

vivientes de la construcción del Reino de Dios en el mundo; éstas han de ser los indicadores vitales de la existencia de un Dios Amor que desea e impulsa procesos de liberación.

La relevancia evangélica no puede ser otra que la construcción de fraternidad en las relaciones sociales y económicas, lo cual requiere una nueva cultura y nuevas formas de hacer política. Esta convicción hay que defenderla frente a ciertos agoreros eclesiásticos que intentan resolver la irrelevancia del catolicismo español a través de la creación de un nuevo poder católico. Considero que de los tres ideales revolucionarios (*liberté, égalité, fraternité*), el menos desarrollado ha sido el de la fraternidad. Por ello, los dos primeros no se expanden más. El ideal evangélico de la fraternidad puede ayudar a desbloquear esta situación y expandir la libertad y la igualdad para ir superando la lacra de la exclusión social.

Desde la perspectiva anteriormente señalada, se presentan importantes desafíos al cristianismo en este primer decenio del siglo XXI. El primero es el de la presencia activa de los cristianos en las organizaciones y movimientos que intervienen en la configuración de la política, la economía, la sociedad y la cultura. ¿Cómo se va a construir más fraternidad en el mundo, si los que dicen pertenecer a la religión del amor están ausentes de los lugares en los que se dirime la posibilidad de llevar a la práctica la caridad política, según la denominación de la Doctrina Social de la Iglesia? Es muy lamentable el bajo nivel de asociacionismo socio-político y cívico de los católicos en nuestro país, según se puede ver en diversas encuestas. ¿Qué socialización cristiana y qué evangelización se ha hecho y se sigue haciendo en España para superar esta situación?

Los déficit de experiencia religiosa y de compromiso social siguen siendo los grandes defectos del catolicismo español que durante siglos ha estado y sigue estando muy marcado por el ritualismo, el doctrinarismo, el moralismo y el dualismo, salvo excepciones, claro está. La formación socio-política de los cristianos y la regulación sacramental de su entrega (después de un período catecumenal, no puede haber Eucaristía sin compromiso) es un quehacer básico para las iglesias locales.

Hacia un cristianismo de mediación con presencia

El impulso de la presencia pública del cristianismo en la sociedad para evitar su antievangélica privatización es otro desafío importante. El cristianismo –que no es un fundamentalismo religioso, aunque puede llegar a serlo– es una

religión pública e intramundana, por utilizar el lenguaje de Max Weber. Ciertamente hay presencias públicas que son más antievangélicas que ciertas privatizaciones de la fe, pero esto no debe hacernos olvidar que el cristianismo tiene una pretensión pública y contiene un espíritu y un conjunto de valores que afectan a la construcción de la política, la economía y la cultura. Llegar a perfilar y discernir el tipo de presencia pública del cristianismo en los procesos de transformación social constituye una de las tareas prioritarias para la Iglesia.

En el debate entre el *cristianismo de mediación* y el *cristianismo de presencia*, mi posición es que ambos modelos tienen aspectos positivos y negativos y que debíamos orientarnos a un modelo de *mediación con presencia*.

En el ámbito político, considero que el desafío consiste en precisar las aportaciones que puede hacer el cristianismo para la construcción de una nueva cultura política y para la recreación del quehacer político, tanto en el campo de los objetivos a perseguir como en el de los estilos de militancia. En mi libro *La izquierda y el cristianismo* (Taurus) he abordado esta cuestión. Creo que ha existido en el siglo XX una importante elaboración de cultura política desde el cristianismo –pienso que Mounier es el máximo representante– y hay que seguir trabajando en este campo. Algunas cuestiones como la crisis de la política, el antipoliticismo ciudadano, la recreación de lo político, el antagonismo entre soberanía popular y poder económico o las relaciones entre democracia y espiritualidad (Havel, Delors) constituyen retos para un pensamiento y una praxis cristiana que quiera intervenir, desde su identidad y distintividad, en el campo político.

La economía es otro espacio social que plantea en este decenio inicial del siglo XXI desafíos importantes al cristianismo y a la Iglesia. No en vano, estamos asistiendo desde hace algunos años a una importante producción teológica en diálogo con temáticas económicas. Existe toda una crítica cristiana del capitalismo que debería ser profundizada y difundida. En mi libro *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda* (Ediciones HOAC) he dedicado un capítulo largo a esta cuestión. La línea de pensamiento cristiano anticapitalista elaborada en España por Ricardo Alberdi y otros intelectuales católicos debe ser continuada. Un pensamiento elaborado desde el cristianismo y con cristianismo ha de estar presente, desde su identidad y distintividad, en la búsqueda de una economía alternativa a la del capitalismo realmente existente y creo que puede hacer importantes contribuciones, especialmente en el ámbito de la cultura económica y del discernimiento de los sistemas y las políticas económicas.

Los problemas sociales relacionados con la pobreza y la marginación han de ser asumidos como centrales por un cristianismo y una Iglesia que quieran ser

fiel a su matriz evangélica. El crecimiento de las nuevas formas de pobreza hace que se ahonden las rupturas de la fraternidad en la vida colectiva y que los sujetos que las padecen se desintegren más y más. Las desigualdades internacionales, y especialmente la inmigración desde los países del Sur, cuestionan la veracidad evangélica del cristianismo existente en Europa.

Las transformaciones en el mundo del trabajo y el aumento de la precariedad obrera representan un desafío fundamental para la construcción socio-económica del valor evangélico de la fraternidad; por eso es tan importante la formación de militantes obreros cristianos y su presencia activa en los sindicatos y en los ámbitos laborales.

La feminización de la pobreza ha de integrarse como un vector importante en un pensamiento cristiano que quiera asumir algún tipo de hermenéutica feminista.

Las relaciones entre consumo, agresiones al medio ambiente y pobreza forman también parte de la agenda de un pensamiento cristiano sensible a la problemática ecológica.

El fenómeno del voluntariado y la extensión de nuevas prácticas de solidaridad son un acontecimiento que ha de afectar a una nueva teología de la caridad.

He aquí un haz de desafíos sociales importantes para un cristianismo que no quiera ser «ilustre en la ignorancia de la hora inminente».

La acción en el campo cultural es decisiva para luchar contra la exclusión social y construir la fraternidad. Entiendo por cultura un conjunto de formas de pensar, sentir y actuar. Creo que el Evangelio configura la mentalidad, el sentimiento y el comportamiento y desde la *cultura de las bienaventuranzas* el cristianismo interviene en el campo de la producción cultural. Evidentemente lo hace en simbiosis dialéctica con diversas culturas; de ahí el desafío de la inculturación del cristianismo y la evangelización de las culturas. De hecho, el cristianismo a lo largo de la historia ha influido y sigue influyendo en la creación de mentalidades, sentimientos y prácticas.

Desde la perspectiva anteriormente indicada, se plantean interesantes desafíos en este fin de siglo referidos al papel que el cristianismo ha de jugar en el necesario cambio cultural y en la capacidad que va a tener para crear y producir cultura (mentalidades, sentimientos y acciones).

Frente al predominio del *individualismo posesivo*, tan funcional al neoliberalismo y a la consolidación de las desigualdades nacionales e internacionales, el cristianismo puede generar una *cultura de las Bienaventuranzas* como propuesta de felicidad y soporte de compromiso moral y político. Está por ver qué contundencia llegará a tener la tensión entre el espíritu neoliberal del *individualismo posesivo* que está marcando esta época y el espíritu evangélico de la fraternidad.

Los ámbitos en los que debe estar presente la *cultura de las Bienaventuranzas* para ofrecer humanización y sentido a la vida personal y colectiva son los siguientes:

- La configuración de la cultura de masas.
- La formación de mentalidades y sentimientos morales.
- La difusión de propuestas de felicidad.
- La presentación de valores que regulen la vida de las personas y les den sentido.
- La adopción de nuevos estilos de vida.
- La elaboración de modelos de socialización y educación, especialmente en el ámbito familiar.
- El desarrollo de los medios de comunicación social como instrumentos de configuración de una opinión pública solidaria.

3. Un *kairós* para el Cristianismo y la Iglesia

El momento que vivimos se inscribe en un tiempo más largo –cuyo inicio lo podríamos establecer en los comienzos de la década de los setenta– de gran transición económica, social, política y cultural en el mundo y en España. Todo cambio histórico constituye un *kairós* para el cristianismo. La dinámica de esta religión está regida por la presencia activa del Espíritu Santo. El cristianismo en la historia no está, sin embargo, en manos exclusivas del Espíritu. Su señal en el tiempo depende también en gran medida de la *fidelidad* y de la *creatividad* evangélica de los cristianos, pues, como dijo Bonhoeffer, «ante Dios y con Dios estamos sin Dios». Aún nos hallamos en el «todavía no» y mientras tanto tenemos la misión de generar signos del amor de Dios y signos de la liberación que Él quiere.

Desde mi muy discutible punto de vista, he considerado que los dos signos de los tiempos que deberían ser atendidos prioritariamente desde nuestra realidad española son la *indiferencia religiosa* y la *exclusión social*. Y, en conexión con estos signos, el quehacer evangélico tiene tres frentes de acción:

- a) El anuncio explícito del Dios de Jesús y la iniciación a la experiencia de religación amorosa con Él.
- b) La *presencia pública* del cristianismo en los procesos de transformación social, política y económica.
- c) La producción y creación de cultura desde el Evangelio y la inculturación del cristianismo en las diversas culturas.

Estas tareas pueden tener como gran obstáculo un tipo de Iglesia que, ante la complejidad de la situación y la introyección de un desplazamiento social de magnitud histórica, opte por el restauracionismo de una nueva cristiandad, lo cual requiere construir poder católico y tener apoyos políticos y jurídicos. Ante esta posibilidad, la esperanza teológica nos sostiene en la paciente impaciencia, en la perseverancia y en la insumisión evangélica ante el absolutismo monárquico eclesiástico. La esperanza teológica nos impulsa a la creatividad cristiana para continuar en la tarea de construir una Iglesia nazarena y samaritana que ofrezca algo de sal y luz entre las gentes. Nos apremia la convicción de que «la humanidad entera sigue lanzando un gemido universal con los dolores de su parto [...] y otea impaciente aguardando a que se revele lo que es ser hijos de Dios» (*Carta a los Romanos* 8, 22 y 19). Ningún restauracionismo y ninguna nostalgia de nueva cristiandad podrán ayudar a un buen alumbramiento.

En medio de los dolores de parto de una futura primavera eclesial, que quizá vendrá después de una larga glaciación institucional, nuestro quehacer consiste en construir parábolas vivientes del amor de Dios y de la lucha contra la exclusión social a escala nacional e internacional. Cuando el tiempo histórico y personal se contempla desde la Resurrección de Jesucristo, cada día es un *kairós*, es decir, un momento oportuno para recrear la vida e injertar en ella los valores del Evangelio.

X

LAS DINÁMICAS DE INVISIBILIZACIÓN DE LOS CRISTIANOS LAICOS EN LA VIDA PÚBLICA

CARLOS GARCÍA DE ANDOIN

Hay un hecho mayor que afecta con radicalidad a la cuestión de la presencia pública de los cristianos laicos en la sociedad: las dinámicas de invisibilización. Algunas proceden de la sociedad, otras de la Iglesia, también de nuestras propias concepciones. La toma de conciencia de estas dinámicas de invisibilización es un requisito necesario para elaborar un propuesta de presencia pública de los cristianos laicos, particularmente para aquellos que en las dinámicas de polarización existente nos vemos arrojados a estar contra nuestra voluntad «en tierra de nadie».

1. Primera invisibilización: espiral de silencio

Los católicos españoles en la vida pública nos comportamos como un gigante dormido. Hay cristinos laicos, los contamos por millones, sin embargo somos una realidad sumergida. Un agudo observador de la Francia del siglo XVIII, Alexis de Tocqueville, en su historia de la Revolución Francesa habla también de un fenómeno de silencio público en el catolicismo francés que tiene ciertas equivalencias con el español en el tránsito del XX al XXI. Así lo describe: «Los que seguían creyendo en las doctrinas de la Iglesia tenían miedo de quedarse solos con su fidelidad y, temiendo más la soledad que el error, declaraban compartir las opiniones de la mayoría. De modo que lo que era sólo la opinión de una parte... de la nación llegó a ser considerado como la voluntad de todos y al parecer, por ello, irresistible, incluso a los que habían contribuido a darle esta falsa apariencia»²⁹⁴.

²⁹⁴ Cfr. ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *El antiguo Régimen y la revolución*, Alianza, Madrid, 1989.

Una socióloga, Elisabeth Noelle-Newman, ha descrito modernamente lo que ha llamado la teoría de la «espiral del silencio»²⁹⁵. Una hipótesis que intenta explicar la existencia de realidades sociales que sin embargo no aparecen. Según esta teoría nadie quiere estar aislado en su entorno social. Cuando hay una opinión pública mayoritaria en una dirección, las personas que se muestran disconformes con ella se inclinan por el silencio. Así la espiral del silencio explica por qué hay puntos de vista que siendo minoritarios acaban por dominar la escena pública y por qué otros puntos de vista llegan a desaparecer por enmudecimiento de sus partidarios.

Diversas razones como el proceso de secularización occidental, la sombra del nacional-catolicismo, una opinión pública privatizadora de lo religioso, el giro conservador de la jerarquía de la Iglesia católica, la existencia de sectores con cuentas pendientes con la Iglesia católica y su poder social o la mentalidad tecno-economicista y la cultura de la satisfacción a caballo del crecimiento económico hacen que la identidad cristiana, creyente, católica en nuestra sociedad esté sometido a diferentes impugnaciones nada positivas: es irracional, social y políticamente conservadora, antidemocrática, contraria a la autonomía moral y a las libertades públicas, injerencia pública. La cultura dominante sólo considera plausible la expresión religiosa pública asociada al culto o a la religiosidad popular. Por lo demás se remite a una cuestión privada.

Ante esta situación el cristiano laico medio en España opta por el silencio. No se visibiliza para minimizar el conflicto, la desaprobación social o la soledad. En amplios sectores católicos se produce una negociación a la baja de la propia identidad. No hay persecución de los cristianos, taxativamente no, sí hay una sociedad de tolerancia limitada a la expresión de la fe, junto a una reacción silente por parte de los católicos.

Hemos de romper esta espiral de silencio. La realidad cristiana está sub-representada en la vida pública y en la acción política. Es preciso incorporar a nuestra presencia en el mundo el anuncio explícito de Jesucristo sin temor a la dialéctica y al conflicto. Sin reducir la originalidad cristiana en aras de un concordismo fácil. Locura para los paganos escándalo para los judíos. Sin embargo esta superación no debe caer en un fundamentalismo reactivo. No a una fe vergonzante pero tampoco es salida una fe beligerante, sectaria, fundamentalista. De lo que se trata es de vivir y practicar una fe confesante en un mundo plural,

²⁹⁵ ELISABETH NOELLE-NEWMAN, *La espiral del silencio*, Paidós Comunicación, Barcelona, 2003, p. 24.

en una sociedad democrática: se trata de ser creyentes y ciudadanos. No estamos dispuestos a dejar de ser creyentes para ser ciudadanos, como quieren determinados laicistas, ni tampoco a mermar nuestra ciudadanía para ser buenos creyentes, como defienden algunos neotradicionalistas. «Ciudadanos cristianos», así dijo León XIII, el papa de la doctrina social, en la encíclica *Sapientiae christianae* en 1890. Exhortaba a los ciudadanos cristianos a «sembrar la fe católica con la autoridad del ejemplo, y predicarla profesándola con tesón».

2. Segunda invisibilización: la polarización política sobre los valores

En la década de los ochenta Ronald Inglehart, a partir de sus estudios sobre el cambio cultural en las sociedades occidentales, postuló la tendencia de la política occidental a polarizarse cada vez menos según la clase social y cada vez más según los valores.²⁹⁶ Es decir que en la agenda política y en la diferenciación de los diferentes programas cada vez tendrían mayor relevancia no las cuestiones relacionadas con la satisfacción de necesidades económicas de la población sino aquellas relacionadas con valores posmateriales: entre ellos cabe subrayar la autonomía individual, las libertades cívicas y personales, la participación directa en decisiones relacionadas con el trabajo, la comunidad y el gobierno, la diversidad cultural, la emancipación de la mujer, la solidaridad internacional, la paz y el medio ambiente, también las búsquedas de sentido.

Esta era la consecuencia del progreso material occidental y de la internalización por parte de las mayorías sociales de la seguridad económica y personal consecuentes.

Este diagnóstico ha adquirido nueva relevancia tras las elecciones norteamericanas²⁹⁷. La polarización política en torno a los valores fue determinante para movilizar un electorado que acabó por inclinar la balanza en favor de Bush. Se dio la paradoja política de que Bush venció a Kerry precisamente en los estados que desde un punto de vista económico más razones tenían para votar el programa de reformas sociales y económicas de los demócratas. ¿Qué ocurrió? El analista Slavoj Zizej dice «en Kansas y otros estados de la América profunda, el conflicto de clase económica ha sido trasladado a una oposición entre honesti-

²⁹⁶ RONALD INGLEHART, *El camino cultural en las sociedades industriales avanzadas*, CIS, Madrid, 1991, p. 283.

²⁹⁷ JOSÉ M. MARDONES, «Guerras de laicidad. El laicismo en España», en *Vida Nueva* 2.452 (2004) 24-30.

dad y trabajo duro, de un lado, en definitiva los Cristianos Americanos, en el otro, decadentes bebedores liberales que conducen coches extranjeros, fingido patriotismo, partidarios del aborto y la homosexualidad»²⁹⁸. En realidad el antagonismo de clases se mantiene, pero se proyecta bajo nuevos temas, particularmente sobre las cuestiones de la diversidad cultural y moral. Son valores que dio a luz la revolución del 68 y que marcaron el activismo de los movimientos sociales: pacifista, feminista, de liberación gay, ecologista, de solidaridad internacional y de derechos humanos.

Aún no se ha reflexionado suficientemente sobre el valor explicativo de esta hipótesis no sólo para las elecciones norteamericanas sino para el caso español.

Ha sido un caso ejemplar de aplicación de la agenda posmaterialista. La retirada de las tropas de Irak, la Alianza de Civilizaciones, la paridad en el poder político y las empresas, el combate a la violencia de género, el matrimonio de personas del mismo sexo, la regulación de 600.000 inmigrantes, la prioridad de la cooperación internacional, con África en particular. Incluso la ley del tabaco. Compárense estas prioridades con aquella clásica socialdemócrata de los 800.000 puestos de trabajo de la década de los ochenta o el ingreso en la OTAN. En la realización de este programa –que lleva el cambio cultural a la política para consolidarlo y extenderlo– las políticas del PSOE se han topado con una Iglesia, que se erige como bastión en defensa de los valores tradicionales frente al cambio cultural.

La nueva centralidad política de los valores es la que ha colocado a la Iglesia en el centro de la arena política. Si el PSOE abandera el matrimonio homosexual, la Iglesia –desde el Vaticano– desaprueba reconocer el amor homosexual y los derechos que le corresponden; si el PSOE visibiliza sus dirigentes homosexuales la Iglesia exige vigilancia en los seminarios para evitar su acceso al ministerio ordenado; si el PSOE confecciona un gobierno estrictamente paritario de varones y mujeres, con una mujer como vicepresidenta, la Iglesia católica define la imposibilidad del acceso de la mujer al ministerio y al gobierno en la Iglesia; si el PSOE defiende la familia con fórmulas de conciliación entre la vida familiar y laboral, o el combate a la violencia de género, la Iglesia atribuye la crisis de la familia a la ideología de género; si el PSOE facilita los trámites de divorcio, la Iglesia propone la indisolubilidad del matrimonio civil. Si el PSOE está dispuesto a cambios legislativos respecto a la investigación en células madre o a una muerte

²⁹⁸ SLAVOJ ZIZEK, «On populist conservatism», en *Over the Rainbow*, London Review of Book, 26, n. 21 (4 Nov. 2004).

digna, la Iglesia considera el principio y el final de la vida espacios sagrados intocables para el hombre. No es extraño en definitiva que este conflicto se traslade a la educación: qué valores se transmiten a las nuevas generaciones y a la polémica entre la asignatura educación para la ciudadanía y la asignatura de religión en la escuela pública.

Esta polarización ha tenido como actores políticos de primer orden a una parte importante de los obispos. Aquella misión que el concilio Vaticano II otorga a los laicos, llamados a gestionar y ordenar los asuntos temporales según Dios (LG 31), ha quedado desplazada. La sobreactuación de algunos dirigentes episcopales ha silenciado la significación política de los cristianos laicos. Los cuáles en la negociación educativa han tenido un protagonismo y una eficiencia altísimos en el respeto a la libertad de elección de centro, en el estatuto del profesorado de religión, en el currículo de Educación para la Ciudadanía y en el lugar de las Enseñanzas de la Religión en la escuela pública.

En segundo lugar el silenciamiento de los cristianos laicos se ha producido no sólo por los actores de la polarización, sino también por los términos en que ésta se ha planteado. El conflicto entre gobierno e Iglesia no ha sido principalmente laicista sino de valores, derivado del cambio cultural. Donde el gobierno ha incidido, igualdad de mujer, minorías discriminadas por orientación sexual, investigación biomédica, matrimonio y familia, es donde la Iglesia se presenta más refractaria a leer el cambio cultural como signo de los tiempos. Y es que buena parte de los cristianos laicos vivimos como acuciante necesidad el reto de una inculturación de la fe cristiana en los nuevos valores. Es preciso el discernimiento cristiano y la reelaboración de la propuesta cristiana relativa al amor homosexual, el papel de la mujer y la ética ante el origen y el final de la vida. La labor teológica tiene en la bioética, la teología feminista y la crítica al iusnaturalismo una labor inmensa.

3. Tercera invisibilización: el neotradicionalismo católico emergente

La polarización política de los valores tiene en España una significación particular. Gráficamente lo dijo Franco: «Con nosotros va el bienestar, la paz de España, la familia y la Religión, todo» (alocución del 25 de julio de 1936). Y es que salvar España en el pensamiento tradicionalista que aquí ha sido católico era en suma salvar patria, familia y religión. Las tres cuestiones han sido replanteadas por el Gobierno socialista, la patria con el Estatut de Catalunya, la propuesta de una España plural y el final dialogado del terrorismo, la familia con el matrimonio homosexual y la

religión con la reforma educativa. Las tres han sido vividas por el pensamiento católico conservador como una agresión a la fe cristiana y a la Iglesia.

Así nos encontramos que la oposición política más activa en materia de valores no tiene por protagonista al PP, sino al que vamos a llamar neotradicionalismo católico, del cual la COPE es especial vanguardia. No es éste el que va en la estela del partido conservador sino que es el PP quien va a rebufo de esta rearmada expresión política conservadora de una parte de Iglesia española.

¿Cuáles son los rasgos de este neotradicionalismo católico? Se podrían resumir en la defensa de una concepción tradicional y hegemónica de la familia, la patria y la religión.

La familia. En este bloque se puede incluir una idea institucionalista del matrimonio y de la familia, una versión paternalista de la emancipación de la mujer, una visión biologicista de la sexualidad y un prejuicio religioso que percibe el avance en sí de la biociencia como profanación del misterio del origen y el fin de la vida.

La unidad entre patria y religión. Una unidad que se expresa tanto en la idea de España como en la de Europa. La consideración de que sin fe católica una y otra pierden su identidad más profunda. Así la defensa de la unidad de España y la defensa de la identidad cristiana de Europa pasan a formar parte de la misión evangelizadora de la Iglesia.

La religión. La defensa de una relación privilegiada del Estado con la religión católica, que se ha de traducir en ceremonias de Estado (matrimonios, funerales...), simbología pública, financiación, presencia de la religión en la escuela pública y vínculo con el ejército, entre otros. Asimismo la denuncia de persecución y hostilidad para con los cristianos a ideologías laicas y al laicismo, particularmente vinculados a las tradiciones socialista y de izquierda.

Esta defensa no es sólo un intento de servir y aportar a la sociedad desde la propia perspectiva cristiana en el marco del pluralismo, sino que no esconde una pretensión hegemónica, de monopolio y dominio. En ésta desempeñan un importante papel la doctrina del iusnaturalismo así como la asociación necesaria entre España, su unidad y grandeza y la fe católica.

Insisto: es una parte de la Iglesia que tiene la indisimulada e ilegítima pretensión de representación de la totalidad de la Iglesia. En aquella medida que tiene esta pretensión hegemónica y poder para imponer su lenguaje invisibiliza no una parte sino la mayor parte del catolicismo –individuos e instituciones– que no se identifican con esa particular interpretación del evangelio y de la tradición de la Iglesia.

Ante la centralidad que conceden a la ley natural y su interesada interpretación es preciso afirmar la supremacía de la Palabra revelada, esto es del Evange-

lio. Ante la identificación de Dios con formas culturales de la historia pasada es preciso reivindicar la permanente acción creadora de Dios y los signos de los tiempos, la acción del Espíritu más allá de la Iglesia visible desde el principio hasta el final de la historia.

Además es preciso retomar la crítica a las relaciones entre fe e ideología. El acceso a la fe y la vivencia de ésta en cuanto humana e histórica es ideológica. Por eso es precisa la vigilancia para no elevar a contenido de fe lo que son implicaciones históricas parciales. La fe tiene una función de purificación y de relativización porque «sólo uno es el Señor y sólo a él darás culto». El enfeudamiento de la fe al neotradicionalismo entraña graves hipotecas para el carácter universal de la fe cristiana.

En tercer lugar es preciso visibilizar el pluralismo político de los cristianos pues una política de bloques ha invisibilizado lo que dice *Octogesima Adveniens* (n. 45), que «legítimamente una misma fe puede conducir a compromisos políticos diferentes». Particularmente es preciso denunciar el recorte que el neotradicionalismo católico hace de la integridad de la Enseñanza Social de la Iglesia. Dónde están la prioridad evangélica de los últimos, dónde la centralidad del desarrollo de los pueblos y la paz, dónde queda el destino universal de los bienes, dónde la prioridad de la persona y del trabajo sobre el capital, dónde queda el deber ecológico religioso de cuidar la obra creada por Dios. En el juicio crítico a la acción política de un gobierno no se debe renunciar a plantear los propios puntos de vista del *ethos* católico, pero pueden ponerse en valor también decisiones convergentes y políticas afines al evangelio y la enseñanza social de la Iglesia. En el caso del Gobierno de Zapatero son extraordinariamente afines a los valores evangélicos políticas como la retirada de tropas de Irak, la política de paz en el País vasco, la regularización de inmigrantes, la cooperación internacional, particularmente con África, el proyecto estratégico de Alianza de Civilizaciones, La Ley de dependencia o propuestas como la Educación para la Ciudadanía.

4. Cuarta invisibilización: la confrontación laicismo vs. confesionalismo

Hay una cuarta invisibilización de la presencia de los cristianos laicos, a saber, la confrontación extrema entre laicismo y confesionalismo. Se hace hartó difícil sostener una presencia pública cristiana que no sea tildada de confesionalista, y una presencia cristiana laica que no sea descalificada como secularista.

En la sociedad española se ha producido una reactivación de la confrontación entre laicismo y confesionalismo. Ha contribuido a ello la propuesta de la

Ley de Calidad de la Educación sobre la enseñanza de la religión, que fue percibida como una imposición por los sectores laicos. También ha activado la reivindicación laicista la oposición de la Iglesia a medidas diversas de reconocimiento de los derechos de las parejas homosexuales.

En la Iglesia solemos distinguir entre laicidad y laicismo. La primera es positiva, el segundo se connota negativamente. Sin embargo sin el activismo del laicismo como movimiento histórico no habrían sido posibles avances que hoy todos compartimos como buenos conforme a un principio de libertad religiosa y de valores democráticos.

El movimiento laicista entraña principios y valores que es preciso reconocer. Es una filosofía y movimiento social que sobre la base de la autonomía moral y racional del individuo propugna la libertad de conciencia, la libertad religiosa e ideológica frente a la imposición política o eclesiástica. Reclama para ello la separación entre Estado y religión. Todos los ciudadanos deben ser iguales ante la ley y nadie puede ser discriminado por motivos religiosos. Ninguna confesión debe gozar de trato de favor en sus relaciones con el poder político. Originariamente no es un movimiento antirreligioso, sino antieclesiástico. Buena parte de los pensadores que constituyen las raíces intelectuales del laicismo son espíritus religiosos, véase Guillermo de Ockam –franciscano–, Marsilio de Padua, John Locke o Emmanuel Kant. El laicismo que introduce en España la Institución Libre de Enseñanza es precisamente de este corte. Giner de los Ríos denunciará la hostilidad a la religión que se introduce en algunas escuelas de Francia en nombre del «libre examen» racionalista.

Como bien recuerda Luis Gómez Llorente²⁹⁹, la lucha del movimiento laicista ha logrado objetivos hoy compartidos por todos: la libertad de cultos, el matrimonio civil, el divorcio, la nacionalización de la universidad pública, la escuela pública, la secularización de los cementerios, la supresión de la censura eclesiástica y la primera proclamación de los derechos del Hombre y del Ciudadano (1789). Ciertamente buena parte de estos logros han tenido que librar una lucha contra una Iglesia católica en posición de monopolio. Todavía Pío XI en 1929 reivindicaba la preeminencia de la Iglesia frente al Estado en la enseñanza (*Divini Illius Magistri*) así como la tutela ideológica de la Iglesia sobre la escuela pública.

Ciertamente el activismo laicista es necesario en nuestra sociedad como garantía de libertad y autonomía moral. Sin embargo no hay un solo laicismo sino

²⁹⁹ LUIS GÓMEZ LLORENTE, *Significado del laicismo. Laicismos*, Texto elaborado sobre el guión de la conferencia pronunciada en el Colectivo Luzuriaga en Madrid el 16 de marzo de 2004.

diferentes laicismos. Junto al laicismo incluyente hay una tradición de laicismo excluyente: aquel que persigue la eliminación de la actividad misionera y proselitista de la Iglesia, de su influencia en la vida pública e incluso del hecho público de la religión. Este laicismo pierde dos características sustanciales al movimiento laicista: una la defensa de la libertad religiosa, otra, la afirmación de la tolerancia. Son ahora las personas religiosas los que sufren la discriminación y la falta de libertad. Son ahora los laicos los que se vuelven intolerantes y dogmáticos.

Confesionalismo y laicismo extremos se necesitan como adversarios. Legitiman sus propias posiciones. En ese diálogo de sordos queda invisibilizada una presencia dialogante y democrática de los cristianos que no obstante es asertiva de la propia identidad y del papel de la religión en la construcción de la sociedad democrática.

Es preciso construir una España laica, es condición de una España democrática, pero entendida esta palabra en términos de laicidad incluyente³⁰⁰. Desde la afirmación de la soberanía popular y del Estado de derecho pues el gobierno es de los hombres. Desde el reconocimiento del factor religioso y de su contribución a la construcción de las sociedades democráticas.

5. Quinta invisibilización: la presencia «fermento»

Tres opciones fraguaron a impulsos del Vaticano II un modelo de presencia «fermento» –como la denominó el propio Narcis Jubany– durante y para la transición del nacional-catolicismo hacia la democracia: el pluralismo político de los cristianos –no a una acción unitaria bajo un modelo democristiano o tradicionalista–, una presencia desde el testimonio individual en las mediaciones seculares y la retirada de la Iglesia a un segundo plano para realzar una misión de otro orden religioso y pastoral.

Sin embargo a medida que se fue consolidando la democracia, la aportación socio-política de los cristianos se fue difuminando, en una forma más del proceso general de privatización de la fe, hasta la esterilidad. Se ha producido una:

a) Pérdida de identidad política y significatividad de lo cristiano. De hecho es poco relevante la aportación de cultura política de inspiración cristiana en los

³⁰⁰ Documento de Cristianos Socialistas «Pacto por una Laicidad Incluyente», publicado en *Iglesia Viva* 230 (2007). Ver en web <http://cristianos.psoe.es>.

diferentes espacios políticos. Esta ha ido progresivamente a menos incluso en aquellos partidos que se han situado en la tradición de la Democracia Cristiana como el PNV, UCD o en parte el PP.

b) Alejamiento afectivo y efectivo del cristiano político respecto a la comunidad cristiana, en general, y al ministerio pastoral en particular. Se producen no pocas experiencias de arrojo y soledad. Consiguientemente, en muchos casos se ha dado debilitamiento de la experiencia religiosa y pérdida de primacía normativa de la fe respecto a los fines y modos de la acción política. No pocas «secularizaciones» de políticos cristianos.

c) De modo correlativo, despolitización de la acción evangelizadora de la propia comunidad cristiana y pérdida de conexión del discurso eclesial y teológico respecto de la política, la economía, las instituciones, la cultura...

El modelo de presencia «fermento» ha resultado ser un factor de invisibilización. Es precisa su evaluación e implementación. ¿En qué direcciones?

El primer vector es una presencia explícita con asertividad, el segundo es impulsar la fe como factor de cultura política.

La actuación cristiana carece de lenguaje, de discurso y de proyección pública. Como decíamos, por un lado hay una presión social en contra de la explicitación de lo cristiano. Pero por otro hay reticencia en el mundo cristiano, particularmente en el emancipatorio, a la actuación «en cuanto cristiano».

Hay una distinción que procede de Maritain respecto a la actuación pública de los cristianos, es la de actuar «como cristiano» y actuar «en cuanto cristiano». Él mismo defendía la primera y rechazaba la segunda. Entendía que en la medida en que se da esta actuación «en tanto cristiano» el bautizado compromete a la totalidad de la Iglesia y en particular a la autoridad eclesial³⁰¹, no salvándose la distinción de órdenes entre lo natural y lo sobrenatural, entre la política y la fe.

Esta distinción fue ya en su día puesta en cuestión por Y. Congar. Dijo que era necesario completar la distinción de J. Maritain entre el «actuar en cristiano», que se impondría en todos los campos, aún el estrictamente político, pero que no comprometería más que a la responsabilidad personal, y el «actuar en cuanto cristiano» lo que comprometería a la Iglesia como tal y que debería estar limitado a aquello que la autoridad pública de la Iglesia confirmara. Pues bien, ante esta forma de

³⁰¹ *Esprit* 32 (1935) 284.

pensar Y. Congar afirma lo siguiente: «El apostolado de la Iglesia, aquel que la autoridad pastoral pública toma por su cuenta, no agota en modo alguno, la acción del pueblo de Dios. Hay todo aquello que los cristianos hacen en cuanto cristianos, bajo su responsabilidad personal, en las estructuras de la sociedad global. Este no es un compromiso de la Iglesia como Iglesia, y, sin embargo, la Iglesia está allí, en cada uno de ellos, pues es verdad, según la frase célebre de Pío XII que ellos son entonces la Iglesia, en cuanto esta es el alma de la sociedad humana. Y sucede que, estos cristianos se agrupan para intervenir, no solamente *en cristiano*, sino *en cuanto cristianos*, según el principio de libre asociación formado en la base sin mandato jerárquico, tanto en el plano puramente religioso, como en el plano temporal, en conformidad general a las reglas de la fe y de la disciplina católicas»³⁰².

En la mentalidad eclesial hoy dominante dos son las formas de presencia pública de la Iglesia en política: la del cristiano como cristiano, digamos anónimo, y la de los pastores en nombre de toda la Iglesia. Es necesario abrir el espacio a una tercera modalidad: la del cristiano que actúa públicamente en nombre de la fe –no decimos en nombre de la Iglesia–. Primero porque es legítimo. Esta actuación no debe ser competencia exclusiva del ministerio jerárquico. Del mismo bautismo arranca el envío a anunciar el nombre de Jesucristo hasta los confines de la tierra. Es, por tanto, tarea del tejido cristiano, de la «sociedad civil» de la Iglesia, hacer presencia pública, que necesariamente será cristiana y eclesial aunque no «en nombre de» la Iglesia. Segundo porque es necesario para romper la espiral de silencio que se cierne sobre la actuación social y política de los cristianos.

Vayamos con el segundo vector. La fe como factor de cultura política. El cristiano que se adentra en la militancia pública tiende a situarse en ella desde los valores comunes, renunciando no sólo a la explicitud de su inspiración sino también a los aportes más específicos de su fe cristiana. Son muchos los que de hecho colocan el cristianismo en situación de inferioridad cultural respecto a los lugares comunes, valores, símbolos, políticas-eje, ... que están más asumidos en la cultura del partido. Indudablemente necesita trabajar ahí desde valores universalizables. De hecho difícilmente podrá argumentar válida, persuasiva y decisivamente en nombre de su seguimiento de Jesucristo o del Evangelio. Sin embargo, hay valores originarios y específicos del cristianismo como cultura, como sensibilidad y como tradición que tienen capacidad de enriquecer el humus cultural en el que se inscriben las políticas concretas de un partido y que sin embargo hoy parece desactivado.

³⁰² YVES M.-J. CONGAR, «El llamamiento de Dios», en *Iglesia Viva* 12 (1967) 501. Ponencia leída en el Congreso Mundial de Apostolado Seglar en Roma.

Es necesario superar todo complejo de inferioridad cultural. El cristianismo ha realizado aportaciones únicas y originales en la historia. Por ejemplo, el concepto occidental de libertad, fundamento y condición de la democracia no es imaginable sin el cristianismo, a pesar de que la Iglesia se aliara con las fuerzas tradicionalistas en la defensa del Antiguo Régimen frente al avance de la democracia liberal. La idea de autonomía espiritual y el derecho de libertad espiritual, previos a las ideas modernas de intimidad y libertad individuales son un producto del desarrollo histórico de un problema único, a saber, el creado por una idea de obligación moral superior y distinta a la que emanaba de las autoridades políticas. En otras religiones se deifica la autoridad. En el cristianismo Dios no se revela definitivamente a través del emperador o de sumos sacerdotes, mediadores de la divinidad en las religiones circundantes, sino en un hombre que precisamente como consecuencia de hacer de Dios-Abba y de la fraternidad humana el afán de su vida, va a ser víctima del poder político y religioso de su tiempo. Víctima que vislumbrando la muerte, lejos de huir de ella, la elige, entregándose a sí a Dios y a la salvación del mundo. En el cristianismo, Dios se encarna en un hombre que es víctima del poder político de su tiempo. Hay dualidad entre poder político y poder religioso. En caso de conflicto de obediencias, la fidelidad primera es a Dios. El cristiano vive de hecho bajo un derecho y un gobierno dobles, que representa un principio de desacralización del poder y por tanto de deslegitimación y desobediencia que hará posible con el paso del tiempo la emergencia de la idea de libertad individual.

Como dice R. Díaz-Salazar es necesario mantener el carácter trans-ideológico y el plus original e irreductible de la fe cristiana³⁰³. Si se borra esta distancia por afán de concordismo entre la cultura del propio partido y el evangelio entonces esterilizamos las posibles aportaciones de la fe a la cultura política, para enriquecerla, cuestionarla o superarla.

Conclusión fundamental: la aportación de la fe al compromiso político no se puede reducir a motivación o actitudes. No puede llegar a convertirse en un programa político pero sí representa toda una tradición de cultura política con una identidad específica. Los cristianos en política no podemos renunciar a hacer este aporte al corpus ideológico.

En el siglo XX cabe mencionar tres formas de cultura política del cristianismo: el socialismo cristiano, que se desarrolló fundamentalmente en Reino

³⁰³ RAFAEL DÍAZ-SALAZAR, *Iglesia, Dictadura y Democracia*, Ed. HOAC, Madrid, 1981, pp. 450-451.

Unido, Suecia y Centroeuropa en la primera mitad del siglo XX, con nombres como Ragaz, Barth, Keir Hardie; la democracia cristiana, en Alemania, Italia, etc., con nombres como Adenauer, De Gasperi y Schuman; y el personalismo comunitario de E. Mounier en Francia que ha servido como inspiración. ¿Cabe hoy impulsar proyectos de estas características en un marco de pluralismo político de los cristianos?

6. Sexta invisibilización: la renuncia al poder como mediación necesaria

Juan Pablo II en «Cristifideles laici» decía que los laicos «de ningún modo pueden abdicar de la participación en la política; es decir, de la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánicamente e institucionalmente el bien común» (n. 42). Pues hay una cierta abdicación en los cristianos laicos particularmente en el ámbito de la política que se deriva de la crítica radical al poder en sí.

Hay una demonización del poder en la sensibilidad eclesial. Hoy es precisa una sana ambición de presencia pública, que sin embargo se ve neutralizada por una idea del cristianismo enfrentada a toda suerte de poder. No es extraña la escasez de cristianos presentes en la acción política. Si algo pertenece a la identidad de un partido y de un político es la voluntad de poder. ¿Es pensable una Iglesia sin ambición de evangelizar? No. Pues tampoco un partido sin ambición de lograr el poder político. Sin embargo percibimos el poder y particularmente el conflicto de poder como algo preñado de maldición. Así que en lugar de insertarnos en él, lo que hacemos casi instintivamente es rehuirle. Salvarnos del poder. Creo que esto refleja cierta inmadurez. El poder es una realidad profundamente humana que acontece en toda relación. Es también radicalmente cristológico. Sin él es incomprensible el misterio de Cristo. El poder de Dios exalta a Jesús y lo sustrae del dominio del Maligno. Nuestra ética está vaciada de la dimensión del poder. Tiene mucho de «pathos», de compasión, pero poco de «cratos», de poder. Y sin embargo si algo es obvio es que la mera afirmación de un valor no transforma la realidad. El poder es una mediación básica por la que un valor abstracto se convierte en realidad vivida. Y si hay algo claro en la historia de la humanidad es que la justicia y el amor entran en confrontación de poder con la injusticia y el egoísmo. Probablemente no es extraño a esto que los que en la comunidad cristiana producen y difunden pensamiento moral y teológico excluyen de sus proyectos de vida la gestión pública o la aspiración a ella. Por otra parte no es menos cierto que el poder en la Iglesia se espiritualiza, se invisibi-

liza. Paradojas de la vida, en la Iglesia no hay poder, lo que hay es servicio. Otro mecanismo de negación del poder.

Es sin duda necesaria una crítica permanente al poder. Es preciso vigilar los medios de acceso al poder, que debe ser ético, legal y democrático; las motivaciones, que deben estar orientadas por servicio social, no por el interés propio; los fines a los que sirve el poder que han de ser el bien común y no el propio beneficio; los modos de ejercicio del poder, cooperativo, democrático, conforme a derecho, responsable con las consecuencias de las propias decisiones, ponderado, etc. Pero insisto, el poder es una mediación necesaria de la construcción del Reinado de Dios. La dimensión profética no puede ahogar la dimensión regia de la presencia cristiana en el mundo.

Hay tradiciones emancipatorias, por ejemplo minorías indígenas sometidas a una opresión centenaria, que proponen el llamado empoderamiento. Este ha tomado cuerpo particularmente en el pensamiento feminista católico. He ahí un camino de reconciliación con el poder. También es preciso prestar atención a las transformaciones en la sociología del poder. Hoy éste es más reticular y las estrategias de un empoderamiento alternativo necesitan precisamente la reticularidad, las redes, no tanto las construcciones compactas verticales y paralelas.

Finalmente el poder se constituye sobre hegemonías que invisibilizan unas realidades y mentalidades y visibilizan otras. Volvemos al meollo de estas páginas: hay que hacer frente a las dinámicas de invisibilización, hay que visibilizar la realidad y el compromiso de los cristianos laicos.

Entre la presencia y la mediación, una presencia mediadora

Hubo un debate a mediados de los ochenta en la Iglesia italiana que el hoy arzobispo Bruno Forte bautizó como «cristianos de presencia» y «cristianos de mediación» en el Congreso de la Iglesia italiana en Loreto (1985). Para el entonces teólogo napolitano lo que fundamentalmente diferencia a estos dos modelos de presencia pública del catolicismo es el modo de concebir la unión entre fe y vida, entre fe y cultura, entre fe e historia. En mi opinión es preciso superar esta antinomia entre la presencia y la mediación. Hoy la búsqueda de una mediación entre los valores cristianos y la cultura actual, necesita afirmarse desde la dialéctica de la originalidad cristiana y desde la pretensión de visibilidad de la opción de la mediación en nuestras sociedades. De lo contrario esta opción está llamada a la extinción en medio de la polarización creciente entre confesionalismo y laicismo.

NOTA BIOGRÁFICA SOBRE LOS AUTORES

CURSACH SALAS, ROSA

Nació en Artá (Mallorca), en 1967. Estudió Teología en el Centro de Estudios Teológicos de Mallorca (Facultat de Teologia de Catalunya). Estudió Filosofía en la Universitat de les Illes Balears, donde actualmente realiza la tesis sobre *Perspectivas políticas en la teología feminista de Elisabeth Schussler Fiorenza*. Es miembro de la junta de la ATE (Asociación de Teólogas Feministas) y Presidenta de la Asociación «Creients i feministas» de Mallorca. Es profesora de EFETA (Escuela Feminista de Teología de Andalucía). Trabaja como profesora de Religión y Filosofía en un centro concertado de Mallorca.

Ha participado en el libro *10 palabras clave en Teología Feminista* (palabra «Experiencia»), Dir. Mercedes Navarro y Pilar de Miguel, Ed. Verbo Divino, 2004.

DÍAZ-SALAZAR, RAFAEL

Nació en Ciudad Real, en 1956. Licenciado en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor titular de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense. Profesor invitado de la Universidad Central de Venezuela y la Universidad Centroamericana de El Salvador.

Publicaciones: *Iglesia, Dictadura y Democracia. Catolicismo y sociedad en España (1953-1979)*, HOAC, 1981. *El capital simbólico: estructura social, política y religión en España*, HOAC, 1988. *¿Todavía la clase obrera?*, HOAC, 1990. *El proyecto de Gramsci*, Anthropos/ HOAC, 1991. *Gramsci y la construcción del socialismo*, UCA, El Salvador, 1993. *Un nuevo ciclo para la izquierda*, Cristianismo i Justicia, 1994. *La cultura de la solidaridad internacional en España*, Cristianismo i Justicia, 1995. *Redes de solidaridad internacional: para derribar el muro Norte-Sur*, HOAC, 1996. *La izquierda y el cristianismo*, Taurus, 1998. *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda*, HOAC, 2001. *Trabajadores precarios: el proletariado del siglo XXI*, HOAC, 2003. *El factor católico en la política española*, PPC, 2006.

ESTRADA, JUAN ANTONIO

Jesuita. Licenciado en Filosofía por la Universidad de Comillas. Doctor en Filosofía por la Universidad de Granada. Maestro en Teología por la Universidad de Innsbruck. Doctor en Teología por la Universidad Gregoriana. Actualmente es profesor Titular en el departamento de Filosofía de la Universidad de Granada. Ha sido pro-

fesor invitado en varias Universidades latinoamericanas (San Salvador (UCA), México, Managua, Asunción, Lima...).

Publicaciones: *La identidad de los laicos*, Paulinas, 1990. *La espiritualidad de los laicos*, Paulinas, 1992. *Dios en las tradiciones Filosóficas I-II*, Trotta, 1994 y 1996. *La Ecclesio-logía del Vaticano II*, Fundación Santa María-Ediciones SM, 1995. *La oración de petición, bajo sospecha*, Sal Terrae, 1997. *Modelos de la Iglesia y teologías del laicado*, Fundación Santa María-Ediciones SM, 1997. *La imposible teodicea: la crisis de la fe en Dios*, Trotta, 1997. *El monoteísmo ante el reto de las religiones*, Sal Terrae, 1998. *Para comprender cómo surgió la Iglesia*, Verbo Divino, 1999. *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Trotta, 2001. *Imágenes de Dios: la filosofía ante el lenguaje religioso*, Trotta, 2002. *Por una ética sin teología: Habermas como filósofo de la religión*, Trotta, 2004. *La pregunta por Dios: entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Desclée de Brouwer, 2005. *El cristianismo en una sociedad laica: cuarenta años después del Vaticano II*, Desclée de Brouwer, 2006.

ETXEBERRIA MAULEÓN, XAVIER

Doctor en Filosofía. Catedrático de Ética en la Universidad de Deusto. Director del Aula de Ética y miembro de la junta del Instituto de Derechos Humanos de la misma universidad. Profesor visitante en varias universidades latinoamericanas, trabaja también en este continente con organizaciones indígenas y de derechos humanos. Director del área de educación para la paz y los derechos humanos de Bakeaz.

Publicaciones: *La ética ante la crisis ecológica*, Universidad de Deusto, 1995. *Ética de la diferencia*, Universidad de Deusto, 1997. *Temas básicos de ética*, Desclée de Brouwer, 2002. *Ética de la ayuda humanitaria*, Desclée de Brouwer, 2004. *Sociedades multiculturales*, Mensajero, 2004. *La educación para la paz ante la violencia de ETA*, Bakeaz, 2004. *Aproximación ética a la discapacidad*, Universidad de Deusto, 2005.

GARCÍA DE ANDOIN, CARLOS

Licenciado en Teología y Psicología (Universidad de Deusto). Director de Formación de Laicos de la Diócesis de Bilbao desde 1997. Miembro del Consejo de Dirección de la revista «Iglesia Viva», del Equipo de colaboradores de «Noticias Obreras» y del Consejo General de Apostolado Seglar (órgano de asesoramiento sobre laicos de la Conferencia Episcopal Española). Pertenece al movimiento diocesano «Helduak» en clave de Acción Católica parroquial de adultos. Ha sido militante en la JEC, y en calidad de laico liberado en tareas pastorales, promotor de la JOC (3 años) y de Geideak-MJAC (4 años). Coordinador Federal de Cristianos Socialistas del PSOE y miembro del Instituto de Teología y Pastoral de Bilbao. Concejal del Ayuntamiento de Sestao.

Publicaciones: *La pretensión pública de la fe*, Desclée de Brouwer, 1994. *El anuncio explícito de Jesucristo*, HOAC, 1997. *Tender puentes: PSOE y mundo cristiano*, Desclée de Brouwer, 2001. *Fuí extranjero y me acogisteis*, Desclée de Brouwer, 2002. *Laicos cristianos, Iglesia en el mundo*, HOAC, 2006.

GÓMEZ SERRANO, PEDRO J.

Licenciado en Economía y Teología. Profesor de Economía Internacional y Desarrollo en la Universidad Complutense de Madrid. Colabora con materias de «Fe y economía» en el Instituto Superior de Pastoral de Madrid. Miembro del Consejo de Redacción de la revista *Sal Terrae*. Pertenece desde hace 22 años a una pequeña comunidad cristiana en el barrio de Pan Bendito (ENCOMUN). Participa habitualmente en labores de formación de voluntariado social y animación comunitaria.

Ha escrito con JOSÉ JOAQUÍN CEREZO, *Jóvenes e Iglesia. Caminos para el reencuentro*, PPC, 2006.

MASIÁ CLAVEL, JUAN

Nació en Murcia en 1941. Sacerdote jesuita. Ha vivido más de 25 años en Japón, donde ha sido Director del Departamento de Bioética en el Instituto de Ciencias de la Vida de la Universidad Sophia y profesor de Bioética y Antropología en la Facultad de Teología de la misma universidad. Actualmente es profesor de la Universidad Pontificia Comillas, en Madrid. Como consiliario de la Asociación de Médicos católicos japoneses y colaborador en comisiones de bioética de la Conferencia episcopal japonesa, se ha ocupado de tratar en perspectiva teológica las cuestiones de ética de la vida.

Publicaciones: *Budistas y cristianos: más allá del diálogo*, Sal Terrae, 1997. *Aprender de oriente: lo cotidiano, lo lento y lo callado*, Desclée de Brouwer, 1998. *Moral de interrogaciones: criterios de discernimiento y decisión*, PPC, 2000. *Caminos sapienciales de Oriente*, Desclée de Brouwer, 2002. *La gratitud responsable: vida, sabiduría y ética*, Desclée de Brouwer, 2004. *Bioética y antropología*, Universidad Pontificia de Comillas de Madrid, 2004. *Fragilidad en esperanza: enfoques de antropología*, Desclée de Brouwer, 2004. *Ser humano, persona y dignidad*, Desclée de Brouwer, 2005. *Pensar lo humano: 101 planteamientos de antropología*, PPC, 2006. *Tertulias de bioética: manejar la vida, cuidar a las personas*, Trotta, 2006. *El otro Oriente: más allá del diálogo*, Sal Terrae, 2006.

NAVARRO PUERTO, MERCEDES

Nacida en Jerez de la Frontera en 1951. Mercedaria de la Caridad desde 1968. Doctora en Psicología por la Universidad Pontificia de Salamanca y Licenciada en Ciencias Bíblicas por el Instituto Bíblico Pontificio de Roma. Doctora en Teología por la Universidad Gregoriana, Roma. Miembro fundador de la Asociación de Teólogas Españolas. Profesora de Psicología de la Religión en la Facultad de Psicología de la Universidad Pontificia de Salamanca y en el Master de Ciencias de la Religión de la Universidad Pontificia de Comillas.

Publicaciones: *María, la mujer: ensayo psicológico-bíblico*, Publicaciones Claretianas, 1987. *Espiritualidad mariana del Antiguo Testamento*, San Pablo, 1992. *Psicología y mística: las moradas de Santa Teresa*, San Pío X, 1992. *Barro y aliento. Exégesis narrativa de Gn 2-3*, Madrid, 1993. Editora de *10 mujeres escriben teología*, Verbo Divino, 1993.

Espiritualidad mariana del Nuevo Testamento, San Pablo, 1994. *Los libros de Josué, Jueces y Rut*, Herder, 1995. *Las siete palabras de Mercedes Navarro*, PPC, 1996. *Para comprender el cuerpo de la mujer*, Verbo Divino, 1996. *Ungido para la vida: exégesis narrativa de Mc 14, 3-9 y Jn 12, 1-8*, Verbo Divino, 1999. *Cuando la Biblia cuenta: claves de la narrativa bíblica*, PPC, 2003. Editora de *10 palabras clave en teología feminista*, Verbo Divino, 2004. *Marcos*, Verbo Divino, 2006.

RAMÓN CARBONELL, LUCÍA

Nació en Valencia, en 1970. Es laica, casada y con un hijo. Licenciada en Teología (Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia) y en Filosofía (Universidad Autónoma de Barcelona). Está realizando su tesis doctoral sobre Martha Nussbaum y sus aportaciones a la teoría política y a la teoría feminista contemporáneas en torno a los conceptos de justicia, desarrollo y calidad de vida desde la perspectiva de género. Profesora de la Universidad Cardenal Herrera CEU de Valencia (1993-2003). Desde 1995 es profesora de Sagrada Escritura y de Fe - Cultura en el Instituto de Ciencias Religiosas de Valencia. Desde su fundación es profesora de la Cátedra de las Tres Religiones de la Universidad de Valencia. Profesora de Filosofía en el Colegio San José de Calasanz de Valencia. Es profesora y miembro del Comité Científico de EFETA, vocal de la Asociación de Teólogas Española y miembro del Foro de Estudios de la Mujer. Pertenece al Grupo Interreligioso de Mujeres de la Cátedra de las Tres Religiones de la Universidad de Valencia.

Publicaciones: «Crecamos hasta alcanzarle del todo...» (Ef 4,15). Oportunidades y desafíos del Decenio ecuménico de las mujeres», en ARANA, M.J., (DIR.), *Mujeres, diálogo y religiones*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999. «Les Esglésies i la violència contra les dones en perspectiva ecuménica», en AAVV, *Superar la violència*, Claret, Barcelona, 2000. «La mujer que viene. Promoviendo nuevas perspectivas éticas y humanas», en «La mujer que viene», Sal Terrae, Diciembre 2000, 869-888. - «La mujer en la Biblia», en UMOFC, *La Misión Profética de las Mujeres. Jornadas de Estudio en la Asamblea General de la UMOFC, 17-25 Marzo 2001-Roma, Italia*. «Ven Espíritu Santo, renueva toda la creación. La espiritualidad emergente de las mujeres asiáticas», en ARANA, M.J., (DIR.), *El diálogo religioso en un mundo plural*, Desclée de Brouwer, Bilbao 2001. «Las profetas bíblicas: Mujeres proféticas en estado de buena esperanza», en *Teología Espiritual*, XLVI 136-137, Enero-Agosto 2002, pp. 143-166. «Existencia cristiana en clave de mujer», en BERNABÉ, C. ET-AL., *La mujer en la teología actual*, Instituto de Teología y Pastoral, Idatz, San Sebastián 2002, pp. 113-173. «Habitar el presente», en «Perforar la trivialidad... para encontrarse con la realidad», Sal Terrae, Diciembre 2003. Varios artículos en BOSCH, J., *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*, Monte Carmelo, Burgos 2004. «Proceso» en DE MIGUEL, P – NAVARRO, M., *Diez palabras clave en teología feminista*, Verbo Divino, Estella, Navarra 2004. Colabora en las revistas Vida Nueva, Sal Terrae, Iglesia Viva, Reinado Social, Teología Espiritual y Pastoral Ecuménica.

Nació en Madrid en 1960. Cursó estudios de Derecho, Ciencias Empresariales y Criminología. Es sacerdote diocesano de Madrid en la Parroquia de San Buenaventura en el Puente de Vallecas. Trabaja como jurista y educador, desde el tejido social solidario, en la Asociación Apoyo con menores y jóvenes que padecen la exclusión social. Es Profesor de Moral Social y Política en el Instituto Superior de Pastoral de Madrid.

Publicaciones: Con JULIÁN CARLOS RÍOS MARTÍN, *La infancia en conflicto social: tratamiento socio-jurídico*, Cáritas Española, 1999. *Código penal al alcance de todos: y todas sus reformas*, Editorial Popular, 2004. Editor de *Las cárceles de la democracia: del déficit de ciudadanía a la producción de control*, Asociación Cultural Sentimiento Kontra el Poder, 2005.

ÍNDICE

I. TEOLOGÍA Y GÉNERO	5
LUCÍA RAMÓN CARBONELL	5
1. Preliminares: conocimiento, androcentrismo y teología	5
1.1. Sobre la pertinencia de esta conferencia	5
1.2. Invitación a ir más allá del giro andrológico en la teología del siglo XX .	8
1.3. El androcentrismo como subtexto de género en todas las disciplinas científicas en occidente	10
1.4. La falacia de la conexión causal entre feminidad y debilidad y la for- taleza de las mujeres	13
2. El género como categoría central de la teoría feminista	15
2.1. Antecedentes del concepto de género	15
2.2. Emergencia del concepto de género	17
2.3. El género como categoría analítica de las ciencias sociales en la ac- tualidad	19
3. Género y teología: pasado, presente y futuro	21
3.1. Las mujeres, ausentes «culpables» del discurso teológico	21
3.2. La construcción eclesial de la diferencia sexual	22
3.3. Las consecuencias de la patriarcalización de la Iglesia y sus justifica- ciones teológicas	23
3.4. La teología de la mujer o de la feminidad	25
3.5. La irrupción del género en teología	26
3.6. Hacia una nueva teología integral e inclusiva	27
3.7. Una teología incómoda	29
4. Conclusión	31
II. TEOLOGÍA Y FEMINISMO: APORTES	33
ROSA CURSACH SALAS	33
1. Introducción	33
2. Categorías clave en Teología Feminista	34
2.1. Las experiencias de las mujeres en el contexto del Patriarcado	34
2.2. Las experiencias de las mujeres de lucha por la liberación	35
3. Una nueva mirada a... ..	38
3.1. La cuestión de Di@s en las teologías feministas	38
3.2. Hermenéutica Bíblica	42
3.3. Ética	48
3.4. Eclesiología	50
3.5. Espiritualidad	53

4. La recepción de las teologías feministas por parte de...	56
4.1. Mujeres	56
4.2. Feminismos	57
4.3. Institución eclesial	59
4.4. Teología Académica	61
5. Concluyendo	62
III. LA TEOLOGÍA FEMINISTA: PERSPECTIVAS DE FUTURO	65
MERCEDES NAVARRO PUERTO, MC	65
1. Introducción	65
2. Lo conseguido en la TF	66
3. Lo vulnerable en la TF	69
4. Lo que está por construir	81
5. Conclusión	89
IV. QUEHACER TEOLÓGICO DESDE LOS MÁRGENES. LO QUE SE APORTAN MUTUAMENTE LA MARGINACIÓN Y LA TEOLOGÍA	93
JOSÉ LUIS SEGOVIA BERNABÉ	93
1. Introducción y advertencias	93
2. La teología: un quehacer contextual	96
3. Lo que aporta la marginación a la teología	102
4. Qué aporta la teología a la marginación	107
V. TEOLOGÍA Y ECOLOGÍA	113
XABIER ETXEBARRIA MAULEÓN	113
1. Ciencia ecológica, ética y sabiduría ecologistas	113
2. Sobre las propuestas ecologistas	116
3. Sobre el saber teológico apropiado para abrirse a la ecología	127
4. Las diversas posibilidades de una teología abierta a la ecología	130
VI. TEOLOGÍA Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO	143
JUAN MASIÁ CLAVEL	143
1. Convivencia entre religiones	145
2. Religiones y convivencia mundial	146
3. Método de encuentros interreligiosos	147
4. Contribución de las religiones a la construcción de la paz	148
5. Religión y violencia	150
VII. TEOLOGÍA Y PLURALISMO EN LA IGLESIA	155
JUAN ANTONIO ESTRADA	155
El pluralismo en la Iglesia y en la teología	155
1. Origen y significado de la teología	155

2. El pluralismo de la Revelación y la teología	160
3. El pluralismo constitutivo de la Iglesia	170
4. Problemas actuales del pluralismo eclesiológico	173
VIII. TEOLOGÍA Y ECONOMÍA	179
PEDRO J. GÓMEZ SERRANO	179
1. ¿Se interesa Dios por el coste de la vida?	180
2. Formas de entender una relación compleja	186
3. El servicio de la Economía a la Teología	193
4. La aportación de la Teología a la Economía	200
5. Una agenda mínima para el diálogo entre ambas disciplinas	208
6. Conclusión: otro mundo es posible, pero con dos condiciones	215
IX. EL CIELO ESTÁ ROJO. CRISTIANISMO, IGLESIA Y VIDA PÚBLICA DESDE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS	217
RAFAEL DÍAZ SALAZAR	217
1. Indiferencia religiosa y anuncio explícito del Dios de Jesús	219
2. Exclusión social y creación socio-económica de fraternidad	224
3. Un kairós para el Cristianismo y la Iglesia	229
X. LAS DINÁMICAS DE INVISIBILIZACIÓN DE LOS CRISTIANOS LAI- COS EN LA VIDA PÚBLICA	231
CARLOS GARCÍA DE ANDOIN	231
1. Primera invisibilización: espiral de silencio	231
2. Segunda invisibilización: la polarización política sobre los valores	233
3. Tercera invisibilización: el neotradicionalismo católico emergente	235
4. Cuarta invisibilización: la confrontación laicismo vs. confesionalismo	237
5. Quinta invisibilización: la presencia «fermento»	239
6. Sexta invisibilización: la renuncia al poder como mediación necesaria	243