

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA RELIGIÓN Y SU LENGUAJE EN EL SEGUNDO WITTGENSTEIN

Manuel Ortega Álvarez^{1*}

Recibido: 2-3-09 / Aprobado: 28-8-09

RESUMEN

A partir de las tesis referentes al lenguaje en las *Investigaciones filosóficas*, se analiza la manera en que Wittgenstein comprende el lenguaje religioso, especialmente en las *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Al final del artículo se sostiene que el pluralismo que le otorga el segundo Wittgenstein al

lenguaje, puede ser un elemento que favorezca un discurso religioso-teológico inclusivo y plural, en continua revisión y cambio, y en diálogo constante con otros tipos de lenguaje.

PALABRAS CLAVE

Filosofía del lenguaje, lenguaje religioso, Dios, juegos de lenguaje

1 * Académico de la Escuela de Filosofía y la Escuela de EcuMénica de Ciencias de la Religión, UNA, Heredia, Costa Rica.

ABSTRACT

From the theses regarding language in *Philosophical Investigations*, the way Wittgenstein understands religious language, especially in *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* is analyzed. The article ends by maintaining that the pluralism ascribed by Wittgenstein II to language can be a factor support-

ing an inclusive, plural religious-theological discourse under continuous review and evolution and in permanent interchange with other types of language.

KEY WORDS

Philosophy of language, religious language, God, language games

1. **¿Ruptura o continuidad?: del *Tractatus*² a las *Investigaciones***

Referirse a un “primer” y un “segundo” Wittgenstein no implica, sin más, que ambos momentos del pensador austriaco presenten entre sí diferencias insalvables³. Evidentemente hay contrastes y puntos divergentes; no obstante, de lo anterior no se sigue una incompatibilidad absoluta. Aún más, sería sumamente problemático comprender la segunda filosofía de Wittgenstein, sin

2 Durante la Primera Guerra Mundial, Wittgenstein se enroló en el ejército. Esta es la época cuando escribió el *Tractatus*, obra en la que trabajó anotando sus ideas en un cuaderno que solía llevar en su mochila. Finalmente, concluyó el texto en 1918, año en que fue capturado como prisionero de guerra por el ejército italiano. Wittgenstein envió el manuscrito a Russell por la vía diplomática y cuando fue liberado, en 1919, regresó a Viena con el deseo de publicar su trabajo. No obstante, tras la negativa de varios editores se desentendió de él, dejándolo en manos de Russell. Al fin el texto se publicó en alemán con el título *Logisch-philosophische Abhandlung*, en *Annalen der Naturphilosophie*, en 1921. Al año siguiente fue publicado con la traducción paralela en inglés y con el prefacio de Russell, quien le otorgó el título latino *Tractatus logico-philosophicus*. De regreso a la vida civil, Wittgenstein trabajó, de 1920 a 1926, como maestro en las escuelas de Trattenbach, Puchberg y Otterthal, poblaciones todas ellas situadas en los Alpes de la Baja Austria. Luego de dimitir de su cargo, intentó –sin éxito– optar por la vida monástica. También trabajó como hortelano con los monjes de Hutteldorf, cerca de Viena.

3 Véase José Ferrater Mora, “Wittgenstein, Ludwig [Josef Johann]”, en *Diccionario de filosofía*. Vol. IV. Barcelona: Ariel, 1994, p. 3765.

antes poseer un conocimiento, si quiera grosso modo, de las tesis que sustenta el *Tractatus logico-philosophicus*⁴.

Ambos períodos presentan elementos comunes, propios de la peculiar manera de hacer filosofía que poseía Wittgenstein. Por supuesto, salta a la vista la reflexión en torno al lenguaje, punto de unión entre ambos momentos y, como es ya conocido, tema predominante en la obra wittgensteiniana. Por otro lado, a pesar de las corrosivas críticas al *Tractatus* escritas en las *Investigaciones*, se pueden apreciar algunos puntos de continuidad. En resumen, el que las *Investigaciones* sean una crítica al *Tractatus* no implica que este sea rechazado en su conjunto; tampoco quiere decir que las consecuencias que se derivan de él sean descartadas en su totalidad⁵.

Se debe dejar claro desde el principio, y en referencia directa al tema que nos ocupa, que aunque en el *Tractatus* Wittgenstein le pone veto al lenguaje religioso, ello no significa que piense que el tema de Dios sea irrelevante. Por el contrario, desde su punto de vista precisamente aquello de lo que no se puede hablar es lo realmente importante en la vida. En el *Tractatus* “lo místico” es lo inexpresable. Hemos aquí ante la afirmación de la existencia de lo que no se puede decir, y que se encuentra relacionado con una concepción contemplativa del mundo en cuanto totalidad limitada: “la visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo –limitado–. Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico”⁶.

4 Para una visión panorámica de la obra de Wittgenstein, véase K. T. Fann, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos, traducido por Miguel Ángel Bertran, 1975. Justus Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*. Barcelona: Ariel, traducido por Jacobo Muñoz, 1972. Pilar López de Santa María, *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Herder, 1986. C. A. Van Peursen, *Ludwig Wittgenstein. Introducción a su filosofía*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, traducido por Jorge A. Sirolli, 1973.

5 Véase López, *op. cit.*, p. 101.

6 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, tra-

La lectura neopositivista del *Tractatus*, al interpretar sus tesis desde una óptica de menosprecio absoluto hacia la metafísica y el lenguaje religioso, no le hace justicia a Wittgenstein. Mientras el positivismo lógico afirma que las únicas proposiciones realmente importantes son aquellas que aprueban el riguroso examen lógico del lenguaje, Wittgenstein dice precisamente lo contrario: aquello de lo que no podemos hablar reviste un carácter mucho más trascendental que el discurso susceptible a ser comprobado por medio de dicho análisis. Las lapidarias palabras de la última tesis del *Tractatus* (“de lo que no se puede hablar, mejor es callarse”)⁷ deberían –según Tamayo– leerse desde esta perspectiva:

Este planteamiento acusa, quizá, la influencia de Tolstoi, de quien Wittgenstein era asiduo lector. Uno de los relatos del escritor ruso que más impresionaba a Wittgenstein es aquel en el que un campesino, al ser preguntado por otro amigo, también campesino, sobre un hecho milagroso, le indica con cierto aire de recogimiento: «Esto es cosa de Dios, amigo mío. Pero ven a mi casa y prueba un poco de miel». Ante lo misterioso e inexplicable, no cabe otra actitud que el silencio y el disfrute de la dulzura de la vida.⁸

Sea acertada o no la hipótesis de Tamayo, lo cierto es que el paso al “segundo Wittgenstein” se vio impulsado por un cambio de perspectiva en lo que concierne a la naturaleza del lenguaje. El lenguaje descriptivo ocupa el centro de las reflexiones del *Tractatus*; tiempo después, Wittgenstein adquiere conciencia de una serie de complejidades en relación con las cuales las descripciones constituyen solamente una de las clases de proposiciones existentes.

ducido por Enrique Tierno Galván, 1973, 6.45.

7 Wittgenstein, *Tractatus*, 7.

8 Juan José Tamayo. *Para comprender la crisis de Dios hoy*. Estella: Verbo Divino, 2000, p. 176.

El motivo principal por el cual Wittgenstein procede a reconstruir su filosofía del lenguaje tiene que ver con las insuficiencias que él mismo percibió en el *Tractatus*. Desde el prólogo de las *Investigaciones*, advierte acerca de “los graves errores en lo que había suscrito en ese primer libro”⁹. Pero, junto con esa aseveración, expresa la necesidad de iluminar los nuevos pensamientos, vertidos en las *Investigaciones*, con los viejos, contenidos en el *Tractatus*¹⁰. Una vez más, es evidente que no se puede hablar de una ruptura total entre ambas obras.

Lo que realmente sucede es que Wittgenstein se da cuenta de la intransigencia en que cae el *Tractatus*. El error principal radica en absolutizar lo que no es más que una parte del lenguaje, a saber, el lenguaje descriptivo de la ciencia. Este exclusivismo es sustituido en las *Investigaciones* por una nueva concepción, pluralista y pragmática, del lenguaje.

2. El lenguaje en las *Investigaciones filosóficas*

La concepción del lenguaje del segundo Wittgenstein puede resumirse en tres tesis fundamentales: 1) el significado de las palabras y de las proposiciones es su *uso* en el lenguaje, 2) los *usos* se configuran en *juegos del lenguaje* y 3) los juegos del lenguaje no comparten una esencia común, sino que mantienen un *parecido de familia*¹¹.

2.1 Los usos del lenguaje y el significado

Las *Investigaciones* enfatizan el uso del lenguaje como la clave de su sentido. El *Tractatus* sólo había considerado un tipo de lenguaje,

9 Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, traducido por Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, 1988, p. 13.

10 Ídem.

11 Seguimos a López, *op. cit.*, p. 102.

esto es, el descriptivo, propio de las ciencias positivas. Al otorgar tal reconocimiento, su único uso se reduce a la representación del mundo; el lenguaje, desde esta perspectiva, posee una naturaleza esencialmente figurativa. De ahí surge el criterio referencial del significado, es decir, tanto una proposición que no figure ningún hecho, como una palabra que no nombre ningún objeto, son asignificativas. Desde este punto de vista, las únicas proposiciones que nos pueden decir con certeza algo acerca de la realidad son las de las ciencias naturales, ya que pueden ser comprobadas empíricamente: “la totalidad de las proposiciones verdaderas –se lee en el *Tractatus*– es la ciencia natural total” (o la totalidad de las ciencias naturales)¹².

En contraposición con lo anterior, las *Investigaciones* resaltan una diversa cantidad de usos del lenguaje. Dentro de los que señala Wittgenstein pueden enumerarse los siguientes: dar órdenes y actuar siguiendo órdenes, describir un objeto por su apariencia o sus medidas, fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo), relatar un suceso, hacer conjeturas sobre el suceso, formar y comprobar hipótesis, presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas, inventar una historia y leerla, actuar en el teatro, cantar a coro, adivinar acertijos, hacer un chiste y contarlo, resolver un problema de aritmética aplicada, traducir de un lenguaje a otro, suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar¹³.

En las *Investigaciones*, Wittgenstein arremete contra dos aseveraciones que había formulado en el *Tractatus*, según las cuales: 1) todos los elementos significativos del lenguaje son o pueden reducirse a nombres lógicamente propios que se corresponden de manera inmediata con los objetos, y 2) el significado de un

12 Wittgenstein, *Tractatus*, 4.11; 6.53.

13 Wittgenstein, *Investigaciones*, párrafo 23.

término es el objeto que nombra, es decir su referencia¹⁴. Las *Investigaciones* señalan que los nombres son sólo una parte de los términos significativos del lenguaje, el cual posee una gran cantidad de expresiones (v. g. ¡ay!, ¡auxilio!, ¡bien!) que no denominan nada y, no obstante, tienen significado¹⁵.

Lo que significa una palabra no se determina por la referencia de ella hacia algún objeto que deba designar. En lugar de eso, “el significado de una palabra es su uso en el lenguaje”¹⁶. Así pues, las palabras se presentan a modo de herramientas cuyo uso es diverso¹⁷. Más que etiquetas aplicables a objetos, son instrumentos que se usan de forma variada; se asemejan a los manubrios de una locomotora, los cuales son en apariencia iguales y, no obstante, realizan funciones diferentes¹⁸. El contraste entre las propuestas del *Tractatus* y lo que se establece en las *Investigaciones* queda claramente expuesto en el párrafo 23 de éste último texto:

Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje. (Incluyendo al autor del *Tractatus logico-philosophicus*).¹⁹

2.2 Los juegos del lenguaje y el parecido de familia

Los usos del lenguaje están determinados por los diferentes contextos en que se inserta. A estos contextos Wittgenstein los llama “juegos del lenguaje” y se caracterizan por ser múltiples. Se pueden

14 Wittgenstein, *Tractatus*, 3.142, 3.144, 3.203.

15 Wittgenstein, *Investigaciones*, párrafo 27.

16 *Ibidem*, párrafo 43.

17 *Ibidem*, párrafo 11.

18 *Ibidem*, párrafo 12.

19 *Ibidem*, párrafo 23.

distinguir tres sentidos en los que se hace referencia a los juegos del lenguaje: 1) ciertas formas lingüísticas de carácter primitivo y simple, 2) el lenguaje ordinario junto con las actividades y realizaciones pertenecientes a él y 3) sistemas lingüísticos parciales, entidades funcionales o contextos que forman parte de un todo orgánico²⁰.

Ya en el *Cuaderno Azul* Wittgenstein se refiere a los juegos del lenguaje como lenguajes primitivos, esto es, ciertas maneras de utilizar signos más simples que los del lenguaje ordinario²¹, como por ejemplo los balbuceos con que un niño comienza a hacer uso de las palabras²². El juego del lenguaje es también la totalidad constituida por el lenguaje y las actividades en las que este se encuentra inmerso²³; de acuerdo con López, “este segundo sentido viene ya a poner de relieve el carácter contextual del significado y la inserción del lenguaje dentro de las formas de vida”²⁴. El tercer sentido de juegos del lenguaje se encuentra relacionado con aspectos que ya han sido señalados anteriormente, tales como dar órdenes, traducir de un lenguaje a otro, resolver un problema de aritmética, entre otras cosas.

No se puede definir el número de juegos del lenguaje que existen, ya que, como sucede con los juegos propiamente dichos, se recrean constantemente dentro de diferentes contextos y en distintas circunstancias. La multiplicidad de usos y juegos de lenguaje no es algo que acaece de una vez y para siempre; por el contrario, mientras que en el transcurso del tiempo unos se crean, otros desaparecen. El lenguaje se asemeja –dice Wittgenstein– a una ciudad antigua:

20 López, *op. cit.*, p. 112.

21 *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos, traducido por Francisco Gracia Guillén, 1968, p. 44.

22 Wittgenstein, *Investigaciones*, parágrafo 5.

23 *Ibíd.*, parágrafo 7.

24 *Op. cit.*, p. 112.

Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes²⁵.

El lenguaje, como el juego, se caracteriza por una serie de “reglas de uso” que lo conforman. Estas reglas han de ser respetadas, si bien pueden variar de acuerdo con el juego en que se encuentren. Para Wittgenstein, el reglamento del lenguaje está contenido en la gramática, entendida como la descripción del lenguaje que proporciona las reglas para la combinación de los símbolos, a fin de determinar cuáles combinaciones tienen sentido y cuáles no.

De lo anterior se desprende que el concepto wittgensteiniano de gramática más que ver con los aspectos formales de la combinación de signos, se refiere a las determinaciones semánticas del lenguaje, a su contenido y a las leyes que rigen el uso de los signos²⁶. Desde esta perspectiva, la gramática, que es la ciencia o el estudio de las reglas del uso lingüístico, así como el conjunto de reglas mismas, regula el uso del lenguaje y describe cómo funciona.

Las reglas gramaticales se basan en convenciones. La gramática es arbitraria en el sentido de que su objetivo no es otro más que el lenguaje²⁷; del mismo modo, su arbitrariedad consiste en que no tiene justificación real, en tanto en cuanto la adopción de un determinado lenguaje es independiente de los hechos naturales. Empero, la autonomía de la gramática no supone su *absoluta arbitrariedad*, ya que el lenguaje exige una constancia en los juicios²⁸. Aunque las reglas de la gramática son arbitrarias, su

25 *Investigaciones*, parágrafo 18.

26 López, *op. cit.*, p. 114.

27 Wittgenstein, *Investigaciones*, parágrafo 497.

28 *Ibidem*, parágrafo 242.

aplicación no lo es: hay libertad para establecerlas, pero una vez establecidas han de ser respetadas por todos los que participan en el juego del lenguaje²⁹.

El lenguaje, amén de normativo, es social; mediante su uso el ser humano puede relacionarse con sus semejantes, a la vez que integrarse en la vida de una comunidad. El lenguaje es una forma de conducta humana que se encuentra relacionada con una multiplicidad de actividades de todo tipo. Hablar un lenguaje es –según Wittgenstein– parte de una actividad o una forma de vida³⁰.

Esta última aseveración adquiere capital importancia en la filosofía del segundo Wittgenstein, ya que hace hincapié en el carácter pragmático y social del lenguaje. Para Wittgenstein, asevera López, “las palabras son acciones y como tales se inscriben dentro de unos contextos, de unas situaciones y unas conductas que constituyen las formas de vida”³¹.

El lenguaje no es un instrumento que opera de manera aislada. Las actividades del lenguaje no son propiedad privada de un individuo; por el contrario, pertenecen a una comunidad. El lenguaje posee reglas, y acatar una regla es una costumbre, una práctica o una institución³². Para hablar un lenguaje es necesario ponerse de acuerdo en una serie de patrones de conducta. El acuerdo en el lenguaje implica acuerdo en las formas de vida³³.

Por último, y en franca oposición a lo establecido en el *Tractatus*, las *Investigaciones* afirman que no existe una esencia del lenguaje, es decir, una propiedad común a todas las entidades que se

29 *Ibíd.*, párrafos 199, 201, 202, 219.

30 *Ibíd.*, párrafo 23.

31 *Op. cit.*, p. 117.

32 Wittgenstein, *Investigaciones*, párrafo 199.

33 *Ibíd.*, párrafo 241.

subsumen bajo el término general de “lenguaje”. En el *Tractatus*, Wittgenstein pretendía descubrir la esencia del lenguaje, la “forma general de la proposición”³⁴; en las *Investigaciones* piensa que no hay una esencia común, debido a que los juegos del lenguaje son sumamente variados, de tal manera que resulta inútil tratar de encontrar una definición única³⁵.

El lenguaje –en las *Investigaciones*– es imposible de definir en términos unívocos. Si bien es cierto Wittgenstein ofrece una serie características de los juegos del lenguaje, tales como ser una forma de actividad social o estar reglamentados, ello no quiere decir que pretenda definir el lenguaje o revelar su esencia, sino “únicamente poner de manifiesto unos rasgos muy generales o de conjunto, ninguno de los cuales puede considerarse como una definición del lenguaje”³⁶.

Ahora bien, ante esta multiplicidad de juegos y reglas surge la pregunta acerca de la inconmensurabilidad de los lenguajes. Wittgenstein, que es consciente del problema que se presenta frente a un abigarrado panorama en el que constantemente surgen juegos de lenguaje, cada uno con sus reglas específicas, propone, a fin de salvar la posibilidad de la interrelación y la intercomunicación, su tesis de los *parecidos de familia*. Las relaciones entre los diversos juegos del lenguaje son, ciertamente posibles, pero a la vez son múltiples y complejas. Al igual que sucede en el plano familiar, en el que unos miembros de la familia se parecen a otros en determinados rasgos sin por ello ser idénticos, no existe una coincidencia unívoca en los juegos del lenguaje³⁷.

34 *Tractatus*, 5.471.

35 *Investigaciones*, parágrafo 66.

36 López, *op. cit.*, p. 119.

37 Wittgenstein, *Investigaciones*, párrafos 66-67. El *parecido de familia* entre los diversos lenguajes posibilita la interrelación entre ellos; de lo contrario, al no tener nada en común, estaríamos avalando la inconmensurabilidad. Como manifiesta Joaquín Jareño Alarcón: “Lo que nos debe quedar progresivamente claro en todo este asunto

Para concluir esta sección es necesario señalar que la nueva visión del lenguaje implica un cambio en la concepción del método y actividad filosóficos, no así en el fin de la filosofía, el cual sigue siendo la determinación de los límites del lenguaje. En el *Tractatus* los límites del lenguaje tenían un carácter necesario, la prohibición de traspasarlos era absoluta; en las *Investigaciones* la obligación de permanecer dentro de los límites de un lenguaje específico es condicional, aunque si se quiere jugar un determinado juego de lenguaje es necesario acatar sus reglas. Lo único que no se puede hacer es aplicar a un juego las reglas que pertenecen a otro³⁸.

Desde esta perspectiva, la tarea filosófica consiste, no en imponer al lenguaje una estructura determinada, sino en describirlo. La filosofía es una tarea meramente descriptiva³⁹. En el segundo Wittgenstein la filosofía sigue siendo una actividad carente de contenidos e hipótesis, cuyo fin consiste en la disolución de los

es, por una parte, que los diferentes usos de un término guardan mayor o menor parecido entre sí y que la cercanía o lejanía de aquéllos está en función de la proximidad de las prácticas en las que tienen lugar y de la interrelación de otras también implicadas. No olvidemos que la madeja que forman las actividades de los individuos permite el que se pueda participar sin especiales dificultades de los diferentes juegos de lenguaje y de la consiguiente comprensión del lugar que ocupan en ellos los conceptos” (*Religión y relativismo en Wittgenstein*. Barcelona: Ariel, 2001, p. 224). El problema de la inconmensurabilidad ya había sido planteado, en el plano de la filosofía de las ciencias, por Thomas Kuhn; al respecto véase *La estructura de las revoluciones científicas* (México: Fondo de Cultura Económica, traducido por Agustín Contin, 1971), especialmente las páginas 302-315. Las respuestas al planteamiento de Kuhn no se hicieron esperar; una de ellas puede leerse en Imre Lakatos, *La metodología de los programas de investigación científica* (Madrid: Alianza Editorial, traducido por Juan Carlos Zapatero, 1983), especialmente en las páginas 119-123, donde el autor sostiene que la tesis de inconmensurabilidad de los paradigmas, propuesta por Kuhn, puede ser entendida como una reducción de la filosofía de la ciencia a una especie de psicología social de la ciencia; como contraparte a la visión kuhniana se opone el falsacionismo sofisticado popperiano, que superaría el problema de la inconmensurabilidad y posibilitaría reconstruir racionalmente el crecimiento de la ciencia.

38 López, *op. cit.*, p 121.

39 Wittgenstein, *Investigaciones*, parágrafo 109.

problemas filosóficos por medio del análisis del uso apropiado de las reglas de juego del lenguaje.

El autor de las *Investigaciones* sigue convencido de que los problemas filosóficos descansan, en definitiva, en confusiones acerca del funcionamiento del lenguaje. La actividad filosófica es comparada con el tratamiento de una enfermedad⁴⁰, o también con la lucha contra el embrujo que el lenguaje produce sobre el entendimiento⁴¹. De acuerdo con Wittgenstein, los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje se “va de vacaciones”⁴², y “la única forma de resolverlos es hacer que el lenguaje, por así decirlo, se incorpore de nuevo al trabajo”⁴³.

3. Dios y la religión en las *Investigaciones filosóficas* y las *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*

Aunque el problema del lenguaje religioso no fue el motivo primordial que influyó en el cambio de rumbo que experimentaría Wittgenstein, las nuevas tesis expuestas en las *Investigaciones filosóficas* tendrían –dentro de la retícula del último pensamiento wittgensteiniano– repercusiones con respecto al estatus de la religión y al tema de Dios.

Acertadamente Barret dice que, si bien es cierto Wittgenstein no alteró radicalmente sus concepciones sobre los valores en los últimos escritos, sí los extendió a la luz de nociones como la de *juegos del lenguaje*. Esta extensión afecta directamente a las cuestiones referentes a la creencia religiosa⁴⁴. De acuerdo con

40 *Ibíd*em, parágrafo 255.

41 *Ibíd*em, parágrafo 109.

42 *Ibíd*em, parágrafo 38.

43 López, *op. cit.*, p. 123.

44 Cyril Barret, *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza Editorial, tra-

lo escrito por Wittgenstein en las *Investigaciones*, si queremos determinar el significado de la palabra “Dios”, no se adelanta nada diciendo que carece de significado, porque no es un término empíricamente verificable; lo que corresponde al respecto es determinar los usos y las funciones que tal palabra desempeña dentro del lenguaje⁴⁵.

A diferencia del mutismo en que fue encerrado el lenguaje religioso en el *Tractatus*, en virtud del reduccionismo verificacionista, en las *Investigaciones* se abre la puerta a la posibilidad de un lenguaje religioso. Como manifiesta Macquarrie:

Ciertamente, puede que cuando se investigue una clase particular de lenguaje, se encuentre que su lógica es defectuosa e incoherente; o puede que se encuentre que un lenguaje, que se suponía había sido informativo, se usa de forma que puede explicarse diferentemente [...] Pero al menos podemos decir que no se prejuzgaba la cuestión. Todos los lenguajes, incluido el que usan los creyentes religiosos, deben ser escuchados y gozar de la oportunidad de exponer cuál es su lógica.⁴⁶

Si bien es cierto los temas de Dios y la religión no son contemplados directamente en las *Investigaciones*, su tratamiento en

ducido por Humberto Marraud González, 1994, p. 220.

45 Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 116. Si bien es cierto la pretensión de Carnap va en este mismo sentido, su propuesta no logra salir de un verificacionismo, en conformidad con el cual el teólogo, el metafísico, o bien, la persona que hable acerca de Dios, deben especificar las condiciones empíricas de verdad de su lenguaje. Desde el punto de vista del presente artículo, tal pretensión sería tan absurda como pedirle al poeta o al músico que especifique las correspondientes condiciones de verdad de su obra; al respecto véase Rudolf Carnap, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en A. J. Ayer, *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, traducido por L. Aldama, U. Frisch, et al., 1965, pp. 66-88.

46 John Macquarrie. *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Salamanca: Sígueme, traducido por Miguel Bermejo Garrido, 1974, p. 136.

otras obras pertenecientes al segundo momento de Wittgenstein supone el marco teórico de la nueva concepción del lenguaje que se elabora en ellas.

De acuerdo con Wittgenstein, la creencia y la práctica religiosa, así como su lenguaje, se producen en un plano totalmente distinto del de las creencias y el lenguaje de la vida corriente⁴⁷. El creyente piensa de otro modo, no se le puede contradecir ni no contradecir, no se sabe ni siquiera si se le entiende o no (no obstante, no hay aquí inconmensurabilidad, puesto que emplea palabras conocidas y comprensibles para el no creyente). En este concreto respecto asevera Putnam: “Wittgenstein cree que el hombre religioso y el ateo hablan sin comunicarse”⁴⁸; por eso no es posible llegar a ninguna conclusión en una disputa acerca de religión.

La diferencia del lenguaje ordinario con el lenguaje del creyente radica en una cuestión cuya complejidad es enorme, esto es, en lo que hace este último con las palabras, en las consecuencias teóricas y prácticas que saca de ellas, en lo inquebrantable de su fe⁴⁹. La creencia religiosa se muestra en el creyente regulando todos los aspectos de su vida, de ahí justamente proviene el grado de firmeza que adquieren sus convicciones.

El creyente no es racional, pero tampoco irracional. Simplemente asume su vida y trata los asuntos relacionados con su fe desde

47 Ludwig Wittgenstein. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Traducido por Isidoro Reguera. Barcelona: Paidós, 1992, p. 129.

48 Hilary Putnam, *Cómo renovar la filosofía*. Madrid: Cátedra, traducido por Carlos Laguna, 1994, p. 203.

49 Con respecto a este último punto son ilustrativas las palabras de Putnam: “Sería absurdo pensar que Wittgenstein desconocía la lucha interior a que da lugar el asunto de la creencia religiosa. Cuando considera la inquebrantabilidad de una creencia religiosa como una de sus características, no quiere decir con ello que una creencia religiosa verdadera esté siempre y en todo momento fuera de duda [...], la creencia religiosa ‘regula’ toda la vida del creyente, aun cuando pueda alternarse con la duda. En este sentido es distinta de una creencia empírica” (*op. cit.*, pp. 205-206).

una esfera distinta de aquella en que se dilucidan otros aspectos de la vida cotidiana. Al respecto afirma Wittgenstein: “cualquiera que lea las Epístolas lo encontrará expresado allí. No sólo que no sea racional, sino que es una locura. No sólo no es racional, sino que no pretende serlo”⁵⁰.

A pesar de lo dicho anteriormente, si un no-creyente no puede decir que cree o descrea de algo, como por ejemplo el Juicio Final, tal situación no puede explicarse aludiendo a la diferencia absoluta y radical de significado que tiene con un creyente al respecto de tal acontecimiento. Un no-creyente puede entender perfectamente lo que quiere decir el creyente por “Juicio Final”, y aún así puede seguir sin creer en ello: “si Lewy es religioso y dice que cree en el Día del Juicio, yo no sabría siquiera decir si lo entiendo o no. He leído las mismas cosas que él ha leído. En un sentido más importante sí sé lo que quiere decir”⁵¹.

Según Wittgenstein, a diferencia de los desacuerdos relacionados con la ciencia o con la filosofía, los desacuerdos religiosos tienen consecuencias para nuestro modo de vivir. Eso no significa que no puedan seguirse consecuencias prácticas de los desacuerdos científicos; pero en el plano religioso tales consecuencias se dan no contingente, sino necesariamente. Al no-creyente, a pesar de que entiende lo que cree un creyente, le es imposible entender por qué quiere creerlo. En otras palabras, “entender lo que se está queriendo decir –en la medida de lo posible– no es una razón suficiente para creer lo que se dice”⁵².

Wittgenstein también examina la diferencia entre el uso de imágenes para representar a personas, incluidos los personajes bí-

50 *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós, traducido por Isidoro Reguera, 1992, p. 135. Probablemente alude Wittgenstein a I Corintios 1.20-21.

51 *Ibidem*, p. 135.

52 Barret, *op. cit.*, p. 227.

blicos, y el uso de imágenes para representar a Dios. La palabra “Dios”, dice Wittgenstein, ha sido usada en la religión como un vocablo que representa a una persona; empero la cuestión acerca de su existencia desempeña un papel completamente diferente de la existencia de cualquier otra persona u objeto de los que se tenga experiencia⁵³. De esta manera, no creer en la existencia de Dios, a diferencia de lo que sucedería si decidimos no creer en la existencia de alguna otra cosa (por ejemplo los extraterrestres), ha sido considerado como algo malo⁵⁴.

El segundo Wittgenstein es enfático al afirmar que la existencia de Dios no puede ser probada. Pensaba que todo intento de cimentar la religión sobre la base de afirmaciones objetivantes y positivas distorsionaba profundamente el lenguaje de la creencia religiosa. Para Wittgenstein, lo que realmente es importante en el discurso acerca de Dios no es determinar si este existe o no, sino lo que se quiere decir con la palabra “Dios”⁵⁵. A fin de cuentas, si se acepta el juego lingüístico del ateo, entonces “Dios” carecerá de todo significado en lo concerniente a todos los aspectos de la vida; pero si se juega con las reglas del creyente y la religión, entonces la palabra estará llena de contenido y —este es quizás el punto más importante— será el derrotero que guíe las actuaciones de la persona.

La creencia en la existencia de Dios es totalmente diferente de la creencia en teorías científicas tales como el *big bang* o la selección natural. Ciertamente estas últimas son especulativas; sin embargo, pretenden estar respaldadas empíricamente por observaciones, contrastaciones y experimentos. En el caso de la creencia en Dios no se espera, ni tampoco se exige, esa clase de pruebas. Al respecto dice Wittgenstein:

53 *Lecciones y conversaciones...*, p. 136.

54 *Ibíd.*, p. 137.

55 Barrett, *op. cit.*, p. 247.

Si recordara siquiera vagamente lo que se me enseñó acerca de Dios diría: “Sea lo que sea creer en Dios, no puede ser creer en algo que podamos probar o comprobar por algún medio”. Ustedes podrían decir: “Esto no tiene sentido. Porque hay gente que dice que cree por razones o que dice que cree por experiencias religiosas”. Yo diría: “El mero hecho de que alguien diga que ellos creen por pruebas no es suficiente para permitirme decir ahora de una proposición como ‘Dios existe’ que sus pruebas son insatisfactorias o insuficientes”.⁵⁶

El lenguaje acerca de Dios, así como el concepto mismo de la Deidad, fue algo en lo que Wittgenstein profundizó con ahínco hasta el final de sus días. En las conversaciones que sostuvo durante los tres últimos años de su vida con su colega Oets Kolk Bouwsma, se nota la perplejidad y el asombro que el concepto cristiano de Dios le había producido. Bouwsma afirma:

Le pedí a Wittgenstein que me diera una explicación de la frase “Dios es espíritu”. Bien, en primer lugar ello significa que Dios no es un ser humano, ni tampoco es como un árbol: no se le puede ver, oír, etcétera. Al principio le pareció que eso era todo. Luego reparó en que también se pueden decir ese tipo de cosas a propósito de un número: y, sin embargo, a nadie se le ocurriría afirmar que un número es un espíritu. De manera que con la palabra “espíritu” se quiere dar a entender, asimismo, que Dios ve, escucha plegarias, perdona, habla, etcétera. Wittgenstein admitió que eso no lo entendía.⁵⁷

De acuerdo con el segundo Wittgenstein, la religión supone el cambio de vida más radical que pueda experimentar el ser humano. La religión no se reduce a lenguaje, ni doctrina, sino que encierra un *plus* de sentido, en tanto la fe es aquello que necesita

56 *Lecciones y conversaciones...*, p. 137.

57 Ludwig Wittgenstein y Oets Kolk Bouwsma. *Últimas conversaciones*. Salamanca: Sígueme, traducido por Miguel Ángel Quintana Paz, 2004, p. 75.

el corazón del creyente. La creencia religiosa es una cuestión personal, un compromiso personal con un modo de vida. Como escribe Putnam:

¿Qué es, entonces, lo que está diciendo Wittgenstein? En nuestra opinión, lo que dice (junto con Kierkegaard) es esto: que el discurso religioso puede ser entendido sólo si se entiende la forma de vida a que pertenece. Lo que caracteriza a esa forma de vida no son las expresiones de creencia que la acompañan, sino una manera (en las que están incluidas las palabras y las imágenes, pero que dista mucho de consistir sólo en palabras e imágenes) de amar la propia vida, de regular todas las decisiones que se toman.⁵⁸

Desde la posición que asume el creyente frente a la vida, cobra sentido el discurso religioso. Esto es importante destacarlo, porque no es la articulación racional de dogmas de fe lo que da sentido a la vida religiosa; por el contrario, la pretensión de equiparar la religión y su lenguaje con una práctica marcadamente unívoca y un discurso monolítico, resulta desafortunada.

La religión representa un último marco de referencia que se muestra en la vida misma. Lo religioso constituye el vivir mismo del ser humano, “una forma de vida peculiar y total que es lo que da sentido a cualquier pensamiento o enunciado, también en aquellos, obviamente, que se hacen sobre la religión misma”⁵⁹.

En el *Tractatus*, Wittgenstein había dejado claro el elemento inefable de la experiencia religiosa: sobre Dios no es posible teorizar, ni tan siquiera hablar. En su segunda filosofía, aunque concede que la religión puede tener un lenguaje, asevera que este no tiene que ver con el establecimiento de dogmas de fe de índole

58 Putnam, *op. cit.*, p. 215.

59 Wittgenstein, *Lecciones y conversaciones...*, p. 55-56.

positiva. Dicho en otras palabras, el carácter de la religión no es científico ni doctrinal.

4. ¿Misticismo en Wittgenstein?

Ambos elementos, a saber inefabilidad por un lado, y apertura a un discurso y una actitud que sobrepasa la objetividad de una razón positiva por otro, han servido para que algunos autores escuchen el resonar, en las tesis wittgensteinianas, de ciertos armónicos místicos.

Evidentemente Wittgenstein no fue una persona religiosa, pero consideraba la religión como una forma de vida; esto es así tanto para el Wittgenstein del *Tractatus* como para el de las *Investigaciones*. Norman Malcolm, uno de sus más cercanos discípulos, refiere que Wittgenstein, quien durante su juventud evidenció un sentimiento de desprecio hacia la religión, con el paso de los años se volvió tolerante hacia ella:

Me dijo que en su juventud había sentido desprecio hacia ella [la religión], pero que hacia la edad de veintiún años algo había originado un cambio en él. En Viena vio una obra que era mediocre en calidad teatral, pero en ella uno de los personajes expresaba el pensamiento de que no importaba lo que sucediera en el mundo, a él no le podía suceder nada malo, ya que era independiente del hado y de las circunstancias. A Wittgenstein le sorprendió este pensamiento estoico; por primera vez vio la posibilidad de la religión. Dijo que durante su servicio en la Primera Guerra Mundial cayeron en sus manos los comentarios de Tolstoi acerca de los evangelios, los cuales le causaron una profunda impresión⁶⁰.

60 Norman Malcolm; G. Henrik Von Wright *et al.* *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Oikos-tau, traducido por Ricardo Jordana, 1966, p. 73.

Incluso, no faltan aquellos que ven en Wittgenstein un teísta. De esta opinión es Ladrière, según el cual el autor del *Tractatus* distingue entre “certeza de Dios” y “saber de Dios”. Wittgenstein –dice Ladrière– admite una certeza de Dios; pero niega el saber sobre él, esto es, niega saber algo de su existencia o sus atributos⁶¹. Desde la perspectiva de Ladrière, Wittgenstein es “ateo con rigor, en el plano del lenguaje metafísico, [y] profundamente teísta en el plano de la experiencia metalingüística de las certezas místicas”⁶².

Otros no admitirían de buenas a primeras esas interpretaciones. Tal es el caso de Van Peursen, según el cual “Wittgenstein sustenta en realidad una visión extrema del positivismo”; y más adelante concluye: “no le haríamos justicia si, como reacción contra una interpretación positivista demasiado estrecha, lo convirtiéramos en una suerte de místico o metafísico”⁶³.

De acuerdo con Hartnack, Wittgenstein fue un místico en tanto que rechazó abiertamente la metafísica. Desde este punto de vista, lo místico en el primer Wittgenstein se relaciona con una actitud de un determinado sentimiento ante lo inexpresable. Hartnack escribe:

Así entendido el término “mística” puede, sin duda, afirmarse que Wittgenstein es un místico. Y es un místico en virtud precisamente de su rechazo a toda metafísica. En efecto: en la medida en que la metafísica se ocupa del mundo concebido como una totalidad, o versa acerca de lo trascendente [...] se convierte en algo obviamente imposible desde el punto de vista wittgensteiniano.⁶⁴

61 Véase Jean Ladrière “Ateísmo y neopositivismo”, en Giulio Gerardi (director general). *El ateísmo contemporáneo*. Madrid: Cristiandad, 1971, p. 400.

62 *Ibidem*.

63 *Op. cit.*, p. 69.

64 *Op. cit.*, pp. 75-76.

Esta opinión no es compartida por Fann, quien alega que ni Wittgenstein ni el *Tractatus* se oponen a la metafísica:

En contraste de la interpretación normal del *Tractatus*, mantengo que no es antimetafísico. Por el contrario, Wittgenstein estaba defendiendo la metafísica de la misma manera que un teólogo intenta defender la religión diciendo: “Todo intento de probar la existencia de Dios carece de significado, porque no es cuestión de probar, es materia de fe”.⁶⁵

Es interesante detenerse en el hecho de que, si bien Wittgenstein no fue un hombre religioso, la religión –irónicamente– fue el tema que quizás más lo apasionó. Cultivó la filosofía con un apasionamiento propio de quien ve en ella un deber religioso. Al respecto es ilustrativa la siguiente cita de Hartnack:

¿Quién fue Wittgenstein? no parece fácil responder a esta pregunta, dado que la distancia temporal que nos separa de Wittgenstein aún es muy estrecha y todavía figura propiamente entre nosotros, exaltado o atacado, sin que todo ello pueda ayudarnos a establecer un balance objetivo y sobrio de su legado. Corresponde a la posteridad determinar el lugar que exactamente le pertenece en la historia de la filosofía; lo que no puede, de todos modos, negarse, es su condición de genio de la misma [...] Wittgenstein cultivó la filosofía con intensidad, pasión y genio. Es más, se dedicó íntegramente a ella; la filosofía era su vida. Toda idea filosófica en la que pudiera penetrar más intensamente y todo problema filosófico cuya solución resultase posible a fuerza de superior meditación no eran, para él, simple materia de trabajo, no podía considerarlos como algo indiferentemente susceptible de mejor o peor tratamiento; descuidarlos hubiera

65 *Op. cit.*, p. 46.

sido, de acuerdo con ese talante suyo, traición a su propia vida; no dedicar todo su esfuerzo a ello le habría parecido pecado.⁶⁶

Sea de la anterior discusión lo que fuere, lo cierto es que Wittgenstein, a diferencia del positivismo lógico del *Círculo de Viena*, mira con deferencia a la religión. Con esto no afirmamos que haya sido, en absoluto, un religioso o un místico, sino sostenemos que siempre trató el problema de la religión y de Dios con la más absoluta seriedad y respeto. En algún momento de su época madura, al referirse a las peculiaridades del lenguaje religioso aseveró:

Este arremeter contra las paredes de nuestra jaula es perfecta y absolutamente desesperanzado [aunque] testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridiculizaría.⁶⁷

5. Polifonía del lenguaje y panorama teológico actual

A manera de cierre podríamos hacer, con base en la concepción wittgensteiniana de un lenguaje pluralista y polifónico, que responde a diversas formas de vida, dos breves aseveraciones concernientes al plano de la vivencia religiosa y el quehacer teológico contemporáneo.

En primer lugar, para Wittgenstein, el lenguaje, y dentro de este el lenguaje religioso, no es esencialista, no pretende reflejar la estructura lógica del mundo; más bien se enmarca en el ámbito de las prácticas humanas, esto es, se configura dentro de formas de vida que poseemos los seres humanos⁶⁸. Desde este punto de

66 *Op. cit.*, pp. 29-30.

67 *Lecciones y conversaciones...*, p. 53.

68 Jareño, *op. cit.*, p. 231.

vista, la petrificación del lenguaje religioso, el deseo de fijar la experiencia religiosa en rígidos marcos conceptuales, el afán por atribuirles a ambos algún tipo de evidencia científica positiva, carecen de sustento legítimo y le hacen un flaco favor tanto a la experiencia religiosa como al lenguaje en que ella se expresa.

Así como cualquier tipo de lenguaje no puede permanecer estático, sino que se recrea y reconstruye constantemente en variados y nuevos juegos, el lenguaje propio de la experiencia religiosa se ve enriquecido y remozado al echar mano de una diversidad de “herramientas” que no tienen que ser necesariamente de cuño religioso. La anterior afirmación abre la puerta para que en el lenguaje religioso entren las metáforas, los símbolos, los gestos, el arte, como recursos válidos de la experiencia y la expresión religiosa.

En segundo lugar, y relacionado con el punto anterior, es necesario señalar que los juegos de lenguaje no son islotes semánticos⁶⁹. Las palabras del lenguaje religioso adquieren su significación en el ámbito propiamente religioso, pero eso no les impide que puedan relacionarse con otras del lenguaje no religioso⁷⁰. Dicho de otro modo, el significado religioso no surge al margen de otros tipos de significados, ni se encuentra desvinculado de ellos⁷¹; de lo contrario, nos veríamos nuevamente sumidos en el problema de la inconmensurabilidad, al cual, como hemos visto, Wittgenstein se opone.

Más que afirmar la existencia de diferentes racionalidades, habría entonces que reparar en el hecho de que la existencia humana, su forma de vida “posee la polivalencia suficiente para aceptar

69 *Ibíd.*, p. 232.

70 *Ibíd.*, p. 233.

71 *Ibíd.*, p. 241.

que existan diversos usos de la misma racionalidad”⁷². Una de las características del pensamiento occidental, desde sus orígenes en la Grecia antigua, ha sido querer abstraer, de la riqueza de la experiencia humana en el mundo, unos cuantos principios explicativos que puedan dar cuenta de todo cuanto existe. El siguiente paso, en este afán reduccionista, consiste en crear una serie de compartimentos categoriales que fragmentan nuestro estar-en-el-mundo, e incluso la realidad en su totalidad. No obstante, la realidad –cualquiera que sea el significado de dicho término– sobrepasa infinitamente todo intento de simplificación, es mucho más grande de lo que podemos suponer, y no puede ser reducida a una razón tiránica que opere de manera unívoca⁷³.

El advertir este hecho ha de servir para que, desde la teología, se continúen realizando esfuerzos para entablar un diálogo fecundo con otras disciplinas. Lejanos aparecen los tiempos en los que, con exclusividad, desde la teología se pretendía dar respuesta a todas las interrogantes de la vida. Pero también están lejos los tiempos en los que se afirmaba que la ciencia solucionaría todos los problemas humanos. Ciencia y religión, aunque son juegos de lenguaje distintos, pueden dialogar y enriquecerse mutuamente, y pueden, a la vez, aportar algo a una existencia humana que no se divide en compartimentos estancos, sino que dentro de sí encierra tanto un uso objetivo y positivo de la razón, como uno simbólico y mítico, o uno estético y lúdico, para citar solamente algunos.

Esta misma labor se muestra fecunda si se extiende, además de al binomio religión-ciencia, también al diálogo interreligioso. Comprender los diversos juegos de lenguaje religioso, con el fin

72 *Ibíd.*, p. 242.

73 Esta es la tesis que sustenta Feyerabend hacia el final de su vida; véase Paul Feyerabend. *La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*. Barcelona: Paidós, compilado por Bert Terpstra y traducido por Radamés Molina y César Mora, 2001.

de establecer relaciones humanas inclusivas, de tolerancia, justicia, respeto y ecumenismo, sería –desde nuestro punto de vista– una de las adecuadas adaptaciones del pensamiento wittgensteiniano a la realidad religiosa y teológica contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

- Ayer, Alfred Jules. *El positivismo lógico*. México: Fondo de Cultura Económica, traducido por L. Aldama, U. Frisch, et. al., 1965.
- Barret, Cyril. *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza Editorial, traducido por Humberto Marraud González, 1994.
- Fann, K. T. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos, traducido por Miguel Ángel Bertran, 1975.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Vol. IV. Barcelona: Ariel, 1994.
- Feyerabend, Paul. *La conquista de la abundancia. La abstracción frente a la riqueza del ser*. Barcelona: Paidós, compilado por Bert Terpstra y traducido por Radamés Molina y César Mora, 2001.
- Gerardi, Giulio (director general). *El ateísmo contemporáneo*. Madrid: Cristiandad, 1971.
- Hartnack, Justus. *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*. Barcelona: Ariel, traducido por Jacobo Muñoz, 1972.
- Jareño Alarcón, Joaquín. *Religión y relativismo en Wittgenstein*. Barcelona: Ariel, 2001.
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, traducido por Agustín Contin, 1971.
- Lakatos, Imre. *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza Editorial, traducido por Juan Carlos Zapatero, 1983.
- López de Santa María, Pilar. *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Herder, 1986.
- Macquarrie, John. *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*. Salamanca: Sígueme, traducido por Miguel Bermejo Garrido, 1974.
- Malcolm, Norman; Von Wright, G. Henrik et al. *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Oikos-tau, traducido por Ricardo Jordana, 1966.
- Putnam, Hilary. *Cómo renovar la filosofía*. Madrid: Cátedra, traducido por Carlos Laguna, 1994.
- Tamayo, Juan José. *Para comprender la crisis de Dios hoy*. Estella: Verbo Divino, 2000.

- Van Peursen, C. A. *Ludwig Wittgenstein. Introducción a su filosofía*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, traducido por Jorge A Sirolli, 1973.
- Wittgenstein, Ludwig; Oets Kolk Bouwsma. *Últimas conversaciones*. Salamanca: Sígueme, traducido por Miguel Ángel Quintana Paz, 2004.
- Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, traducido por Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, 1988.
- Wittgenstein, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidós, traducido por Isidoro Reguera, 1992.
- Wittgenstein, Ludwig. *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos, traducido por Francisco Gracia Guillén, 1968.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial, traducido por Enrique Tierno Galván, 1973.

CARNALIDAD: UNA RELECTURA DEL MITO CRISTIANO DEL DIOS CARNAL⁷⁴

Jonathan Pimentel Chacón^{75*}

Recibido: 2-3-09 / Aprobado: 28-8-09

RESUMEN

Este artículo sostiene que la racionalidad mítica cristiana se despliega desde una irrupción o acontecimiento: el retorno de la carne. Contra la equiparación del cristianismo a una espiritualidad el artículo propone la vida según

la carne como tesis de un pensamiento crítico que, como gesto disconforme, relea y rememore su tradición mítica. Releer y rememorar no son recursos desesperados en tiempos de soledad sino posicionamientos políticos ante la desagregación y vaciamiento de

74 Este artículo forma parte de los adelantos de investigación del proyecto de investigación "Teología, ciencia y relación de paz", de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional.

75 * Magister en Teología. Profesor e investigador de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión y la Universidad Bíblica Latinoamericana.

nuestras tradiciones. Desde la tradición evangélica hasta Ireneo de Lyon atestiguamos el intento de pensar la irrupción de la carne.

PALABRAS CLAVE

Dios, carne, carnalidad, Pablo, Ireneo

ABSTRACT

This article sustains that the mythic christian rationality begins to unfold from an irruption or event: the return of the flesh. Contrary to the equalization of christianity to a spirituality, this article proposes life according to

the flesh as a tessitura of critical thinking that, as a dissatisfied gesture, rereads and recalls its mythical tradition. Rereading and recalling are not desperate resources in times of loneliness, instead political positions against the disaggregating and emptying of our traditions. From the evangelical tradition even looking Irenaeus of Lyon, we can witness the intention to think about the irruption of the flesh.

KEY WORDS

God, flesh, carnality, Paul, Irenaeus

1. Introducción: Problema de Dios, liberación de la teología y mito

Este trabajo discute, desde la condición carnal de nuestra existencia, el problema de Dios⁷⁶ desde América Latina. En primer lugar, introduce el sentido e importancia de esta discusión y, como segundo momento, una explicación de la postura epistemológica que la fundamenta. En cuanto a este último aspecto, interesa particularmente mostrar la relación entre *liberación de la teología* y la consideración de la teología como constitutivamente mítica. Por último, se sostiene y discute la centralidad de

76 Aquí Dios hace referencia al mito de la tradición judeo-cristiana que tiene un amplio y complejo despliegue en la historia occidental. El autor de este artículo está consciente de que ni Dios ni la teología son occidentales y que es común confundir al Dios judeocristiano con otros mitos teológicos, pero aquí no se incurre en esa desviación eurocéntrica.

la *sarx* en la conformación de la racionalidad mítica cristiana, específicamente en el mito cristiano de la encarnación a partir de un análisis del pensamiento de Pablo e Ireneo.

América Latina, nombre-abstracción que sirve para designar varias realidades complejas, diversas y divergentes en todos los planos sociales, transita hoy por procesos socioculturales, políticos, económicos, ecológicos y religiosos que permiten postular que vivimos la transición hacia (en) un cambio de época. Este *cambio de época*, desde luego, no es inequívoco y se expresa, o acentúa, de formas distintas en los diferentes contextos que componen *América Latina*. Esta transición –cambio de época– forma parte, a su vez, de una crisis *eco-antropológica* que, por una parte, supone la destrucción acelerada –y en algunos casos irreversible– de la creación y, por otro lado, anuncia, en las movilizaciones sociales de diverso tipo, la posibilidad de nuevos modelos de *con-vivencia planetaria*. Esta crisis *eco-antropológica* es una crisis del sistema-mundo occidental capitalista (neoliberal) y del modelo hegemónico de (anti) convivencia que ha producido e impuesto a través de procesos imperiales y coloniales y de la forma en la que es reproducido, a veces profundizándolo, en América Latina.

Se impone como desafío pensar desde dentro de esta crisis para superarla –recuperando al mismo tiempo las posibilidades liberadoras de *su historia*– desde su raíz. Hay que pensar en conjunto, crítica y *policentradamente*, los sistemas de dominación y los procesos de liberación. El modo de producción capitalista se produce, reproduce y coexiste en sistemas de dominación⁷⁷ patriarcales,

77 Un sistema de dominación ofrece una valoración total –sin exterioridad– de la existencia. Procura anular y castiga las diferencias, disidencias y rebeliones. Homogeniza y unifica: la violencia está en su raíz y precede, si se quiere, al acto. En la lógica de dominación, el mundo constituido es siempre el mejor mundo posible y por eso siempre hay, por un lado, una temporalidad descompuesta –repetición del presente– y, por otro lado, una transformación de los sueños en pesadillas y de las pesadillas en sueños. En un sistema de dominación, la víctima siempre es culpable y el verdugo

monoculturales, aduococéntricos, racistas y heterosexistas que deben ser criticados y políticamente destruidos.

Pero el eje de esta crisis parece ser la *descomposición* –que tiene una genealogía compleja– del modo de producción capitalista⁷⁸: ha llegado al límite de la destrucción de *la fuerza de trabajo* y de la tierra. Aquí eje no designa fundamento o base, sino aspecto transversal. Otras dominaciones específicas no podrán resolverse, únicamente, desde la superación del modo capitalista de producción y administración del planeta, pero tampoco pueden darse aisladas de ella. Sin paradoja una solución actual para la crisis, la que por lo general no se determina adecuadamente como escisión sino como insuficiencia, es más capitalismo, pero esta vez mejor controlado. Pero incluso esta no-solución parece excesiva a los sectores dispuestos a aniquilar con el objeto de garantizar la libertad del mercado.

La religión occidental cristiana, el concepto mismo de religión, forma parte de esta crisis. Pero no en cuanto *religa* –degradada o liberadoramente–, sino en cuanto es *administrada*. Esto produce actualmente nuevas formas de vivir lo *religioso* y la *religión: desde fuera y en contradicción con las instituciones religiosas*.

Por otra parte, sin embargo, se acrecientan los integrismos *religiosos* y los procesos regresivos en amplios sectores de creyentes

siempre es redentor. Quien se opone al verdugo peca contra el redentor –Dios– y por eso puede ser condenado. Un sistema de dominación requiere siempre, si se desea eficaz, que se interiorice su inversión de la existencia real y se exista cotidianamente desde la conciencia de dominación. Por eso, se crean instituciones y prácticas cotidianas que racionalicen –la hagan racional– la lógica de dominación. Un sistema de dominación está compuesto por ejes de dominación particular que se articulan –dan sentido de totalidad– al sistema general. El sistema de dominación en América Latina se reproduce especial y particularmente a partir de la cooptación y cooperación de actores religiosos.

78 Que incluye, como observaron Marx y Engels en *La ideología alemana*, una matriz epistémica, moral, ontológica y teológica.

religiosos. Las teologías latinoamericanas de la liberación se aíslan y pierden capacidad aglutinadora y analítica. Su atomización, sin embargo, parece introducir una variedad –con matrices comunes tensionadas por enfrentamientos– de enfoques y criterios que deben, tensionalmente, producir una perspectiva de conjunto. Por ahora, sin embargo, esto aparece más como un desafío que como una experiencia efectiva.

En América Latina este cambio de época muestra, además, rasgos de neoligarquización y, de reactivación ciudadana –de una nueva noción de ciudadanía–. En este contexto se impone pensar sobre procesos de democratización –el concepto mismo de democracia–, derechos humanos y su articulación con procesos y actores religiosos. Esto implica que *el agotamiento* de la forma *occidental* de hacer política –en el sentido amplio de producción de humanidad– no implica, todavía, su aniquilación.

También se viven procesos –movilizaciones sociales con institucionalización gubernamental y cultural relativa– que tienden, todavía no es del todo claro, a reconfigurar el campo político, rearticular o, más modestamente, procurar un diálogo popular que reoriente –revolucione– la vida social: economía, educación, geopolítica, etc. Otras sociedades no enfrentan todavía desafíos irresueltos de su precaria constitución moderna y/o profundizan sus carencias a través de impunidad, violencia estructural y desconocimiento de la matriz plural de su *constitución nacional*.

Esta crisis, que puede extenderse todavía por un período relativamente largo y que no será resuelta sino es por la organización popular (diversa, plural, específica), aparte de hacernos pensar sobre el pensar –es decir sobre el trabajo intelectual y la *función* de los trabajadores intelectuales al interior de ella–, nos coloca ante la necesidad de pensar un proyecto de humanidad alternativo,

es decir, un horizonte contra-hegemónico que se geste ante las otras convivencias efectivas o potenciales, desde estas y con estas. Dicho horizonte se puede nutrir de las raíces, actualizadas y criticadas, del pensar liberador latinoamericano⁷⁹ –concepto más amplio que teologías latinoamericanas de la liberación– y de relecturas de la tradición cristiana occidental. Estamos ante la oportunidad-necesidad-enfrentamiento de modelos de convivencia que nos permitan refundarnos como humanidad o, ese el camino actual mayoritariamente, destruirnos.

En este contexto, aquí referido esquemáticamente, Dios es un problema⁸⁰. Y esto porque las prácticas y actores religiosos, aunque poseen diferenciadamente niveles de autonomía relativa, forman parte de las tensiones, enfrentamientos y contradicciones que se dan al interior de los sistemas de dominación latinoamericanos. Esto quiere decir que *Dios* forma parte de los procesos de reproducción y/o destrucción de sistemas de dominación y procesos de liberación.

El proyecto de *Liberación de la teología*, propuesto inicialmente por Juan Luis Segundo (1925-1996)⁸¹, consiste precisamente en hacer de la fe religiosa un factor, en América Latina básico, de los procesos de liberación. Esto implica necesariamente hacer de la vivencia de la fe religiosa un testimonio permanente de lucha contra los diversos ejes de dominación que sujetan amplios sectores sociales

79 Sobre el sentido de un pensar radical, crítico y liberador latinoamericano, ver Helio Gallardo, “Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina”, en *Pasos*, especial 3, 1992, pp. 27-42.

80 Desde la perspectiva de la fe religiosa cristiana, sin embargo, no resulta inadecuado plantear la cuestión de si Dios *tiene él mismo* problemas. Es decir, si le afecta el devenir histórico, si su *vida* se relaciona con la existencia cósmica y, de ser así, si también muere o es asesinado con la creación. La tradición teológica cristiana ha planteado este tema desde su inicio (acerca de la relación entre encarnación y mutabilidad) y hasta hoy (la imposibilidad de toda teodicea y el carácter contingente de Dios mismo). Desde una perspectiva mítica, la discusión no carece de importancia.

81 Juan Luis Segundo, *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975.

latinoamericanos. Esta lucha tiene una especificidad –particularidad–: se gesta desde la gracia-don-disposición de una experiencia de *interpelación* sociohistórica –la interpelación de los empobrecidos y sus luchas de liberación– que habilita para escuchar-discernir el alcance, raíz humana y liberadora –fe antropológica– de la fe religiosa cristiana. *Liberación de la teología* no consiste, entonces, en un tema o apartado de la teología sistemática o fundamental, sino en un *método o perspectiva* epistémica y teologal que orienta la fe religiosa y el quehacer teológico hacia la vivencia plena de la existencia humana-ecológica.

Desde otro ángulo, pero como parte de la misma cuestión, el problema de Dios desde América Latina requiere una clarificación sobre el carácter o sentido del término *Dios* y, más ampliamente, sobre el lenguaje religioso y teológico cristiano. Contrario al teísmo tradicional y a discusiones teológico-filosóficas recientes⁸² que utilizan como criterio para discutir el problema de Dios la necesidad de su existencia, la inteligibilidad de su revelación, las inconsistencias gnoseológicas del ateísmo o su razonabilidad filosófica, aquí se afirma que la auténtica ruptura con el teísmo occidental⁸³ consiste en una relectura mítica de la tradición teológica occidental⁸⁴ –particularmente de la teología de la encarnación–.

82 Andrés Torres Queiruga, *El problema de Dios en la modernidad*. Estella: Verbo Divino, 2000; Elizabeth Johnson, *La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios*. Santander: Sal Terrae, 2007, traducido del inglés por Milagros Amado Mier. La perspectiva aquí expuesta se diferencia, también, de las denominadas teologías metafóricas (G. Kaufmann, *In the Face of Mystery*; S. Macfague, *Models of God*; R. Haight, *Jesus Symbol of God*) y de las relecturas ilustradas del mito de la encarnación como la de John Hick, *La metáfora de Dios encarnado*. Quito: Abya-Yala, 2004. El original inglés de este último libro lleva el título *The myth of the Incarnate God*; extrañamente la –pésima– traducción española transforma mito en metáfora. Sin embargo, todos los anteriores enfoques poseen diversos aspectos que pueden enriquecer el enfoque que aquí se presenta.

83 Sobre esto puede verse la síntesis y comentarios que ofrece Juan Antonio Estrada, *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta, 1997.

84 Wolhart Pannenberg, “Cristianismo y mito”. En: Wolhart Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca: Sígueme, 1976, traducido del ale-

En breve, esta perspectiva de relectura mítica sostiene que los mitos no son *momentos secundarios o carenciales* del desarrollo de “la razón occidental” (Platón, tradición positivista, Bultmann), productos de la inmadurez espiritual (Freud), ni simplemente narraciones carentes de núcleo histórico y sin importancia-densidad epistémica (Engels) o, por último, como equivalente de mentira o imprecisión. La racionalidad mítica no es, tampoco, únicamente un vínculo del ser humano con lo sagrado (que no es, necesariamente, el Dios o dioses de la tradición cristiana) o la posición o situación del ser humano en el ser.

La experiencia que el ser humano tiene del lazo que lo une a lo sagrado no ocurre, como insiste Paul Ricoeur (1913-2007), fuera de los límites de la razón. El mito es una crítica de una racionalidad hacia otra racionalidad⁸⁵; es una crítica de la racionalidad desde la matriz de la necesidad no satisfecha o negada o desde un lugar de producción de esperanza histórica⁸⁶. El

mán por José María Mauleón y Joan Leita, pp. 277-351.

- 85 Hablar de Dios como mito es, asimismo, superar la visión de Dios como causa *sui* o fundamento de lo real social. Pero que no sea *fundamento en el plano ontológico* no implica que no sea negación de la negación o que se integre y dé *razón* a sistemas y ejes de dominación. La teología se transforma, así, en discernimiento de símbolos, parábolas y mitos. Este discernimiento posee intencionalidad liberadora. Los símbolos y mitos entrañan posicionamientos ante lo real social, en lo real social y para lo real social; la teología es parte de la lucha hermenéutica (ámbito del conflicto de las interpretaciones de Ricoeur) y política (el enfrentamiento de modos de convivencia) por explicitar el alcance liberador o no de los mitos. Más ampliamente, la teología forma parte del proyecto de desarrollo autocentrado popular o socialista (S. Amin) en la acumulación. Amin estima fundamental el dominio local de la reproducción de la fuerza de trabajo, del excedente, del mercado, de los recursos naturales y de las tecnologías, pero obvia pensar la lucha por el discernimiento ideológico y la apropiación de las tradiciones míticas. La teología, tal como personalmente la pienso, forma parte del proyecto de apropiación popular –que incluye su denuncia cuando son invertidos– de las tradiciones míticas y de discernimiento-crítica de ideologías. Ver Samin Amin, *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no norteamericano*. Buenos Aires: Paidós, 2005, traducido del francés por Alcira Bixio, pp. 268ss.
- 86 Como adecuadamente sugiere, sin desarrollarlo, Paul Tillich (1886-1965) en *Dynamics of Faith*. New York: Harper and Row, 1957, pp. 53-54.

mito, efectivamente y como cree Ricoeur, no puede ser reducido a un objeto científico –pero en el nivel de la razón instrumental⁸⁷–, porque desde la razón instrumental o las ideologías de la opresión, el mito no puede ser comprendido adecuadamente, ya que es negado o invertido: niega la libertad humana y la *civiliza* para someterse al poder de sus propias creaciones⁸⁸. Ricoeur, en su reflexión sobre el mito y el símbolo, da a entender que, por ejemplo, la experiencia del mal no es como la que el ser humano tiene cuando conoce los fenómenos del mundo sensible; se trata de una experiencia inexpresable por medio del lenguaje que la ciencia utiliza para hablar de los fenómenos. Ahora, la experiencia de Dios según la racionalidad mítica cristiana, por el contrario, se da y puede vivenciarse sociohistóricamente; los seres humanos, dice Ricoeur, creamos imágenes, figuras que expresen aquello que es inexpresable y que quedaría inexpresado sin el mito⁸⁹. Pero, hay que insistir en esto, el mito expresa no lo

87 Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002, presentación de Juan José Sánchez y traducido del alemán por Jacobo Muñoz. Immanuel Wallerstein demuestra que lo que todavía hasta la década de los setenta era pensado como ciencia, ya no lo es más. La ciencia, entendida desde el fundamento racional cartesiano-newtoniano, ya no es practicada –no constituye paradigma–. Lo que el trabajo científico pretende no es reducir lo real a su composición más simple, sino dar explicaciones contingentes –pero no por ello sin pretensiones de verdad– de lo que continuamente se transforma.

88 *Ibíd.*, pp. 128-129.

89 “El mito no es sólo pseudohistoria, él es revelador: como tal, él descubre la dimensión de la experiencia que sin él hubiera quedado sin expresión y, al mismo tiempo, hubiera abortado en cuanto experiencia vivida” (en Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969, p. 281). En lo que Ricoeur no repara es en que el mito es revelador no tanto de lo que no puede decirse dentro de los límites *de la razón pura*, sino de lo que no es posible decir desde una racionalidad hegemónica –desde una configuración civilizatoria–. Es decir, el mito es una fuerza-razón contra-hegemónica tanto en el nivel expresivo-estético como político. También hay contra-mitos como el de Superman: un héroe que lo es en tanto no se enfrenta a su mundo constituido, sino que lo acata. El héroe es siempre quien le da belleza, justicia y verdad al mundo –orden pleno establecido– y encubre sus desgarraduras y contradicciones internas. Por eso, siempre localiza *el mal* en una persona-situación-grupo a la que procura destruir. Esta idea del héroe aparece, por ejemplo, en el filme animado *Superman: Doomsday* (2007). El momento central –el enfrentamiento del Superman verdadero

que “la razón” no puede expresar porque está fuera de sus límites –porque el mito sí tiene pretensiones de verdad–, sino lo que una racionalidad no puede expresar debido a su relación racionalizadora con el mundo constituido⁹⁰. La verdad del mito es histórico-trascendental⁹¹. Ricoeur, que mantiene una posición distinta, dice del relato mítico de la caída de Adán:

Ese relato tiene una fuerza simbólica extraordinaria, porque resume en un arquetipo del hombre todo lo que el creyente experimenta de un modo fugaz y confiesa alusivamente. Más allá de que esta historia explique alguna cosa[...] ella expresa, por medio de una creación plástica, el fondo inexpressado[...] de la experiencia humana. Se puede sin duda decir que el relato de la caída es mítico, pero se pierde su sentido si uno se queda con eso; no basta con excluir el mito de la historia, es necesario extraer de él la verdad que no es histórica.⁹²

La perspectiva del Dios encarnado como mito supone que el ser humano necesita expresar experiencias determinantes en su

contra el falso– consiste en una apología de la obediencia que hace recordar las soteriologías de la satisfacción. Este es el heroísmo de la racionalidad instrumental. En la trilogía *The Matrix* –leída más allá de su recurrencia gnóstica– se presenta un heroísmo –no sólo individual, sino también colectivo– enfocado en la explicitación y destrucción de un macrosistema de dominación (*Matrix*): el héroe o héroes son los que se enfrentan –desde su elección consciente– al sistema que pretende dominarlos. En *The Matrix* la racionalidad de *Matrix* es insuficiente para expresar el anhelo de liberación.

90 Hans Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder, 2004, traducido del alemán por Carlota Rubies. Blumenberg demuestra que la marginalización y/o racionalización del mito tiene, entre otras, una raíz política: vaciar al mito de sus posibilidades emancipadoras.

91 El sentido del mito se encuentra en la experiencia humana –que siempre es histórica–, pero no la replica o, simplemente, la justifica, sino que provee un horizonte que asume lo existente y lo “lanza” hacia lo que puede ser deseable –pero no enteramente factible–. Es una propuesta de historización negativa o relativamente contra-histórica que señala un límite necesario para conocer, tomar decisiones y producir esperanza.

92 *Ibidem*, p. 279.

existencia, las cuales interpelan constantemente los lenguajes y racionalidades existentes (históricas) o, cuando son invertidos, los reproducen y racionalizan⁹³. La cuestión de la verdad no *histórica* de los mitos debe plantearse, nuevamente, desde su condición histórico-trascendental. El mito, en este caso el mito del Dios encarnado, tiene raíz histórica, pero no es *pura representación*. Su verdad no se encuentra, inicialmente, en sus declaraciones demostrativas, sino en su explicitación de límites y posibilidades. Así, lo fundamental de un mito no radica en mostrar que siempre que $1 = 1$ $a=a$, sino en mostrar que siempre que $a=a$, en un determinado lugar y momento histórico, se imposibilita la existencia de b , es decir, la verdad del mito es su capacidad de mostrar la falsedad de una racionalidad reificada⁹⁴. El mito, entonces, realiza una crítica radical de la existencia: vuelve a colocar al ser humano como raíz de sí mismo⁹⁵. El mito del Dios carnal remite, de la forma más radical, a la vida concreta del ser humano como núcleo de la historia. Ricoeur se acerca a la comprensión del mito como racionalidad *contrahegemónica*, pero no lo advierte:

Para nosotros, los modernos, el mito es solamente mito porque hoy ya no podemos conectar ese tiempo originario con el de la

93 Debe admitirse, con Ricoeur, que hay experiencias, anhelos y dolores que no pueden ser explicados desde la pura facticidad histórica. Pero eso no implica que pierdan su carácter histórico. Incluso el arte y la poesía forman parte de una tensión-interlocución histórica aunque trascienden la pura facticidad.

94 George Luckacs, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge, Massachussets: MIT, 1971, translated by Rodney Livingstone, pp.83ss.

95 La verdad de los mitos *contra-dice* condiciones históricas (cuando Dios es el Emperador, el mito afirma que Dios es el esclavo-*doulos*). Además el recordar el mito tiene un alcance regulador y fundamentador, pero no porque sea ley, sino porque tiene potencia constituyente. El mito del Dios carnal, por eso, no es *mimético*, sino *poiético* y liberador; posee una verdad en sí mismo, y no necesariamente remite al pasado. El mito cristiano de la encarnación es razón esperanzada que se despliega desde la ruptura relativa del tiempo existente y se manifiesta en la ética del tiempo que resta. El mito anuncia un cumplimiento no plenamente realizado.

historia tal como la entendemos según el método crítico, del mismo modo como tampoco podemos ubicar los lugares del mito dentro del espacio de nuestra geografía. Por eso el mito ya no puede ser una explicación. Por eso el tema de toda necesaria desmitologización es la exclusión de la intención etiológica del mito. Pero al perder sus pretensiones explicativas, el mito revela su alcance exploratorio y comprensivo, lo que luego denominaremos su función simbólica, es decir, su poder de descubrir, de desvelar el lazo que une al hombre con su sagrado. Por paradójico que parezca, el mito así desmitologizado al contacto de la historia científica y elevado a la dignidad de símbolo, es una dimensión del pensamiento moderno.⁹⁶

El mito no puede ser, efectivamente, una explicación, sino la problematización de explicaciones desde el lugar epistemológico de la centralidad del ser humano carnal. Así que, aunque el mito remite al pasado, no lo hace como anhelo del retorno a una existencia sin tiempo y preinstintiva⁹⁷. El mito del Dios carnal constituye el esfuerzo por pensar y transformar (en el tiempo) las temporalidades desde las necesidades humanas negadas. Este mito quiebra un supuesto de L. Kolakowski:

Los hombres se enfrentan debido a la cuestión de que a qué Dios deben obedecer. Los dioses se enfrentan entre sí por el tributo de los hombres. En ambos casos el enfrentamiento lo resuelven al final los hombres. Pero no es ésta la confluencia de las relaciones entre el cielo y la tierra. Lo decisivo es que los dioses exigen innecesariamente al hombre un posicionamiento claro por uno o por otro bando y no toleran posiciones ambiguas. Con ello obligan al hombre a adherirse constantemente a una alternativa y le

96 Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et Culpabilité*. Paris: Aubier, 1988, p. 169.

97 Como sostiene Freud en *Moisés y la religión monoteísta*. Madrid: Alianza, 2001, p. 45.

privan de esa agradable ambigüedad que es uno de los atractivos principales de la existencia.⁹⁸

Con independencia de que la ambigüedad sea atractiva o, por el contrario, constituya una de las principales desgarraduras de la existencia humana, debe decirse que en el mito del Dios encarnado se cancela esta exigencia dramática que imagina Kolakowski. Desde el Dios encarnado el posicionamiento fundamental del ser humano es siempre frente a los otros seres humanos. La alternativa o disyuntiva básica remite a la responsabilidad o irresponsabilidad ante el mundo –tierra habitada–. Pero, no desde la lógica del mundo –matriz ideológica–, sino contra ella: estar contra el mundo para hacer un mejor mundo. Este mito no sólo mantiene la ambigüedad de la existencia sociohistórica, sino que además la enmarca dentro de la necesidad de hacerse responsable, lo que implica, como dije anteriormente, hacer el propio mundo. El supuesto, desde luego, es que la encarnación hace del ser humano el creador de su existencia personal y social. En el mito del Dios hecho carne se suspende la idea del retorno de lo mismo como momento absoluto y se incorpora la discontinuidad como manifestación plena de lo sagrado.

2. Recuerdo y *sub razione carnis*

La teología es una intervención anamnética, una forma de posicionarse ante nuestro pasado. Para el pensar latinoamericano, no únicamente para la teología que es una modalidad del pensar, es fundamental indagar las formas en las que nuestro(s) presente(s) e imaginarios sobre los futuros posibles limitan y potencian nuestras relaciones con sectores de nuestro pasado y de cómo nuestras relaciones con el pasado configuran o modelan nuestras relaciones sociales. Más todavía: la relación memoria-olvido constituye

98 Citado en Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*, p. 25.

un núcleo epistémico básico para comprender la formación de identidades. La teología es un esfuerzo anamnético y carnal.

El olvido, como decía T. Adorno (1903-1969) sobre el olvido de las tradiciones, posibilita la entrada de la inhumanidad. La humanidad o inhumanidad de nuestro tiempo tiene una relación fundante, pero no exclusiva, con la capacidad de nuestra memoria. Lo que aquí se plantea está relacionado directamente con las preguntas que sobre la misma temática planteó Paul Ricoeur (1913-2007)⁹⁹. Según el filósofo francés, la pregunta determinante para una fenomenología de la memoria es ¿qué se recuerda? La importancia otorgada al *qué* supone colocar la intencionalidad del recordar como elemento básico de una teoría de la memoria. La intencionalidad del recordar supone desdoblamiento, escogencias y tensiones que llevan necesariamente a una estética de la imaginación. Por eso, se equivoca Ricoeur cuando dice lo siguiente:

Debe procederse, lo más que sea posible, a la separación de la imaginación y la memoria. La idea guía es la diferencia, que podemos llamar eidética, entre dos objetivos, dos intencionalidades: uno, el de la imaginación, dirigida hacia lo fantástico, la ficción, lo irreal, lo posible, lo utópico; otro, el de la memoria, hacia la realidad anterior, ya que la anterioridad constituye la manera temporal por excelencia de la “cosa recordada”, de lo “recordado” en cuanto tal.¹⁰⁰

Todo recordar es imaginativo. La cosa recordada *en cuanto tal* no es accesible sin más. El *quién* le asigna al recordar una intencionalidad que suspende la posibilidad de *volver presente* lo que ha ocurrido. Lo pasado no se queda inmóvil a la espera de ser repre-

99 Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. Traducido del francés por Agustín Neira. Madrid: Trotta, 2003.

100 *Ibidem*, p. 22.

sentado. Hay una o varias delineaciones que hacen posible que el pasado no sea algo acontecido, sino aconteciendo. La separación entre imaginación y memoria prolonga la idea según la cual lo real acontece siempre en un polo opuesto a lo virtual o posible. El recordar, en tanto intencional, supone una supresión de las es-cisiones y una unificación en torno a lo anhelado –la liberación humana en el cristianismo–. El anhelo y el recuerdo constituyen una unidad cognitiva. Un sistema cognitivo es, como recuerda J. I. Pozo, un sistema de memoria en el que cualquier estado presente es una *huella* de lo sucedido en el pasado. Como sugieren los estudios sobre la cognición humana, el pasado, presente y futuro no son realidades sucesivas, sino que son constantemente yuxtapuestas de acuerdo a experiencias corporales¹⁰¹.

Lo que Ricoeur no comprende al establecer la diferencia entre memoria e imaginación es que las memorias cognitivas tienen una doble funcionalidad (replicar y organizar), que hace insostenible una diferenciación como la que él sugiere. Esta unidad cognitiva entre imaginación y memoria supone también la suspensión de la necesaria inspiración divina en el acto de rememoración según Platón y sus modificaciones posteriores¹⁰². Lo que aquí se afirma es que el recuerdo-recordar es una capacidad humana fundamental y que la teología, como esfuerzo cognitivo, no habla únicamente de *lo acontecido*, sino también de lo que puede acontecer, lo que puede acontecer a partir de la apropiación –comunitaria– de lo acontecido, que según la estructura del tiempo del cristianismo está siempre aconteciendo. Lo central de la *temporalidad cristiana* es el cumplimiento de una ruptura en

101 J. I. Pozo, *Humana mente. El mundo, la conciencia y la carne*. Madrid: Morata, 2001, p. 24ss. Para una visión más amplia y desarrollada, George Lakoff y Mark Johnson, *The Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.

102 Ver J. B. Metz, *Por una cultura de la memoria*. Madrid: Anthropos, 1999, traducido del alemán por José María Ortega, pp. 3-5.

el tiempo, y no la suposición de la eventual (futura) ruptura en el tiempo.

Pero también el cristianismo habla de lo *inédito latente* que se mantiene como posibilidad u horizonte. Esta *latencia* es inmanente a la sociohistoria y se activa en el reconocimiento del otro como *semejante*, esto es, en la producción de comunidad desde, como recuerda Pablo, la crítica de la racionalidad que mata. Martín Lutero (1483-1546) extiende esta idea, de la latencia escondida en lo despreciado del mundo, en la tesis 22 y 23 de su disputa de Heidelberg y la convierte en principio epistemológico de su teología¹⁰³. El mito y su recuerdo posibilita no identificar la verdad de la realidad con la realidad tal y como aparece. Pero, al mismo tiempo, tampoco negar que en la realidad tal como aparece están incoados los elementos de la liberación del mundo.

Precisamente por esto la tarea de la teología no es *mimética*, sino *poiética, política y utópica*. La mimesis, imposible en virtud del carácter de nuestras funciones cognitivas, llevaría –y efectivamente lo ha hecho– a la teología hacia el autoritarismo y hacia la justificación –racionalidad de guerra– del aniquilamiento humano. La teología es una práctica *poiética*¹⁰⁴-*política-utópica*, porque procura crear y producir creativamente su *conocimiento específico* en condiciones sociohistóricas de contraste y enfrentamiento, desde luchas específicas y con luchas específicas, y de alcance universal, que se movilizan para producir existencias planetarias responsables, gratificantes y sustentables.

El conocimiento específico de la teología *consiste en lo primario e inicial: la vida humana socio-histórica, esto es, tensionada, diversa,*

103 Ver sobre esto Vitor Westhelle, *The Scandalous God. The Use and the Abuse of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

104 Sobre este carácter poiético del pensar –de los procesos educacionales–, puede verse la obra de Paulo Freire.

plural y violentada, en su condición carnal dentro de las relaciones eco-antropológicas que la posibilitan o imposibilitan. La tradición teológica afirmaba que el teólogo –nunca se hablaba de teólogas– debía estudiar el conjunto de la realidad y sus diferentes aspectos *sub ratione Dei*¹⁰⁵; esto quiere decir que la teología debía ocuparse de todo desde la forma como se relacionara con Dios. El mito de la encarnación de Dios transforma este criterio epistémico y ahora hace necesario pensar *sub ratione carnis*, es decir, desde la condición concreta y carnal humana y las relaciones que la hacen posible. Pero esto no por un “giro antropológico” que niega algún teocentrismo o cosmocentrismo, sino como despliegue del mito, es decir, no como negación ilustrada del mito, sino como afirmación de su densidad liberadora desde los empobrecidos.

Excursus I: La teología como juego

Rubem Alves propone, desde el interior de las teologías latinoamericanas de la liberación, una teología (no) civilizada como expresión liberada del quehacer teológico¹⁰⁶. En esta propuesta la discusión básica es sobre el contenido del concepto civilización. Para Sigmund Freud (1856-1939), insiste Alves, no existe *civilización* sin represión: las masas necesitan coerción para aceptar la necesidad de renunciar a sus *impulsos irracionales*. Para Alves la teología latinoamericana –al menos la suya– convierte, contra Freud, lo irracional en racional y lo racional en irracional. Acepta las contradicciones psico-sociales humanas, pero no las convierte en destino. La teología es la expresión de lo negado: el juego y el erotismo como realización humana. Expresa, así, una ausencia o una práctica sancionada como irracional por la *civilización* como lugar salvífico.

105 Tomas de Aquino, *Summa theologiae* 1, q. 1, a. 7.

106 Esto puede verse con más detalle en Rubem Alves, *El enigma de la religión*. Buenos Aires: Aurora, 1985, pp. 30ss. Se trata de una crítica a Freud y a su solución al conflicto entre deseo, búsqueda del placer y realidad.

El juego no produce objetos, pero produce placer. Si la palabra placer parece muy erótica y sensual, podemos usar otra, dotada de mayor respetabilidad teológica: alegría[...] En los juegos del amor los cuerpos alcanzan su más alta significación teológica, porque allí se libran de la maldición de ser medios para convertirse puramente en fines en sí mismos[...] El juego se convierte en una denuncia de la lógica del mundo adulto. Los niños se niegan a aceptar el veredicto del “principio realidad”.¹⁰⁷

La civilización-razón (desde la tradición monástica latina) olvida y reprime, como condición necesaria para la *beatitud*, el goce y disfrute del encuentro con el propio cuerpo y el cuerpo de los otros¹⁰⁸. El juego, y la teología entendida como juego, incluyen entonces una recompreensión del cuerpo en los procesos cognitivos y en la “salvación cristiana”. La teología se convierte en una crítica de la *descorporalización* de las relaciones humanas y, al mismo tiempo, en un intento para su *recorporalización*.

La teología, según Alves, no produce objetos, pero sí es subjetiva y objetivamente transformadora: participa de la inversión crítica de lo racional como irracional y, con esto, de la recuperación de la centralidad del ser humano corporal-erótico como criterio regulador de nuestro mundo. La teología es una crítica del *principio de la realidad* y de su diseminación sociocultural. Y realiza esto a partir de la relectura creativa (*poiética*) de la fuerza emancipadora –negada, pero no comprendida en la modernidad técnico-científica– del lenguaje, estética, utopías y contradicciones de las tradiciones religiosas, que Alves comprende como racionalidad que revela y se rebela contra la irracionalidad del mundo *civilizado*.

107 Rubem Alves, *La teología como juego*. Buenos Aires: Aurora, 1982, pp. 138-142.

108 Hoy sabemos que la represión corporal –castración subjetiva en Agustín– impide pensar. Ver sobre esto Lakoff y Johnson, *Op.cit.*

3. Crítica carnal de la espiritualización

En su filosofía de la historia, Karl Jaspers (1883-1969) acuñó el término *tiempo-eje*¹⁰⁹ para designar un período en el que, en diversas regiones geográficas, el ser humano adquiere conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites¹¹⁰. El tiempo-eje supone también una compleja ruptura con lo que el autor denomina *Edad mítica*¹¹¹ y esta ruptura profundiza, según Jaspers, la conciencia del ser humano de ser responsable de sí mismo y de su mundo; entonces se inicia, en algunos individuos, la búsqueda del sí mismo y con ello el rechazo (utópico) de un *en-sí* natural que determinaría irremediabilmente su existencia. El tiempo-eje sería un momento inflexivo de la transición, larga e inacabada, que lleva al ser humano, en primer lugar, a tomar conciencia de sus posibilidades –lo cual implica la producción de una razón utópica y, con ello, de emprendimientos colectivos– y, al mismo tiempo, de sus limitaciones como ser histórico.

Esta paradoja o tensión sociohistórica que produce la constante contradicción de una existencia social e histórica, incluye como despliegue una crítica inmanente de la religión: la radicalidad de la existencia, para utilizar los términos de Jaspers, se encuentra en la historia –desgarrada– que el ser humano produce a través de su actividad, y no en la intervención de dioses. El mundo constituido deja de ser *el todo*, y aparece como un espacio que, aunque permanentemente tensionado, puede ser convertido en *algo más*. Ese carácter constituyente de la existencia humana,

109 El tiempo-eje ocurre entre el siglo IX y el siglo III e.c., con Lao-Tsé y Confucio en China, con las *Upanishads* y Buda en la India, con Zaratustra en Irán, con los grandes profetas de Israel, con los presocráticos, Sócrates y Platón en Grecia.

110 *Origen y meta de la historia*. Madrid: Alianza, 1980, traducido del alemán por Fernando Vela.

111 Contrario a Jaspers que considera el mito –Edad mítica– como una etapa carencial en la historia de la razón humana, aquí se afirma que el mito o la racionalidad mítica es razón contra-hegemónica.

aunque afectada constantemente por *situaciones límite*, es posible precisamente por su carácter situado-situacional.

Sin embargo, el despliegue de esta postura es contradictorio, tal y como puede desprenderse del siguiente corolario de Jaspers: “esta transformación de la existencia humana puede llamarse *espiritualización*”¹¹². La historia que el ser humano debe producir es, según Jaspers, la historia de su interioridad-conciencia, es decir, el desgarramiento fundamental que debe ser pensado no se encuentra en la actividad sociohistórica, sino en la constitución psíquica del *individuo*, amenazada constantemente por el sentimiento de perdición o ausencia de redención. Jaspers distingue la actividad humana, por un lado, en cuanto afecta su autoconstitución y, por otro lado, en cuanto produce la historia general. *Espiritualización* es la imagen que utiliza el filósofo alemán para designar ese movimiento-preocupación del ser humano por sus escisiones internas. La *espiritualización* (tiempo-eje) indica la posibilidad de la *vuelta hacia uno mismo* en cuanto individuo que, en lo radical de su existencia, se encuentra solo.¹¹³

La soledad y el silencio constituyen condiciones de posibilidad para la autenticidad humana. El tiempo-eje es el tiempo del encuentro con la trascendencia del individuo. El individuo no está constituido, sino que se constituye históricamente –se da libertad– a pesar de sus contradicciones *internas*. Nada desde fuera del individuo debe bloquear su particular desarrollo y conocimiento propio.

Aunque el tiempo-eje no incluye al cristianismo, y con ello Jaspers asume una postura filosófica que se desprende del énfasis

112 *Ibíd.*, p. 22.

113 Vista más ampliamente, esta postura de Jaspers se fundamenta en la idea de la pérdida de autenticidad humana ante la técnica y la ideología científico-técnica.

–falsamente– cristiano de las ideologías europeas, el filósofo alemán dedicó un estudio particular a Jesús de Nazaret interpretado desde la clave de la *espiritualización*. Para Jaspers el mensaje –*ethos* dice él– de Jesús de Nazaret consiste, sobre todo, en una forma de enfrentar al ser humano con su *presente y futuro existencial*, esto es, de confrontarlo ante la pregunta radical de qué sucederá con su ser cuando el mundo constituido desaparezca. Por eso, afirma Jaspers que “Nada mundano puede tener importancia por sí[...]Lo único que importa ¿qué es? Ante cada cual se plantea la terrible alternativa de ser acogido o rechazado por el reino de Dios”¹¹⁴.

El reino, según Jaspers, aunque tensionado por su presencia-ausencia, tiene su despliegue en la *interioridad del individuo*. Lo que propicia Jesús de Nazaret es que el individuo sea capaz de confrontarse consigo mismo –con la intimidad de su alma, dice Jaspers– para que así pueda corregir la radicalidad de su existencia. Esta no se encuentra en la disyuntiva legalidad-ilegalidad, sino en la posibilidad de *donarse al prójimo*. La donación –que implica desprendimiento incondicional– es la única forma adecuada de co-responder a la autodonación de Dios *hacia nosotros*.

El encuentro fundamental, no obstante, es entre el *don de Dios* y la necesidad de *donación del individuo*. El individuo necesita trascender el esquema de la ley, pero o no puede lograrlo o no lo satisface existencialmente. Los signos –cifras– de Jesús afectan la estructura interna-constitutiva del individuo para que pueda donarse. El esquema de Jaspers coloca a Jesús como filósofo del tiempo-eje: alguien que es capaz, con su práctica, de confrontar al individuo consigo mismo para que, en primer lugar, pueda preguntarse auténticamente acerca de su destino existencial y,

114 *Los grandes filósofos*. I. Buenos Aires: Sur, 1971, traducido del alemán por Pablo Simón, pp. 208-209.

en segundo lugar, para que pueda salir de sí y encontrar su realización plena en la relación con el otro individuo.

El encuentro auténtico con uno mismo y con el otro en el tiempo histórico produce un ser humano en verdad libre, libre incluso de Dios que ha quedado fijado en el prójimo. Pero la mayor libertad que anuncia Jesús es con relación al *tiempo mundano*. La relación hacia fuera y hacia dentro del individuo no es cíclica, sino que se agota en la consumación del Reino. El Reino es la relación pura de un alma pura consigo misma. Según Jaspers, Dios irrumpe en la historia para, con rodeos, lanzarnos fuera de la historia. Y esto ocurre porque, para el filósofo alemán, el Reino de Dios consiste básicamente en la clausura del tiempo. Se entiende que Jaspers distingue, como he hecho anteriormente, entre mundo como tierra habitada y mundo como matriz ideológica. Pero su solución consiste en la salida de todo del mundo.

Este esquema de Jaspers invierte el sentido que posee la racionalidad mítica cristiana. Él convierte la preocupación por la carne y sus necesidades en la resolución de *la* angustia existencial –el alma– del individuo; la permanencia y semejanza de Dios, en finitud radical del tiempo en el que Dios no puede permanecer; convierte, para decirlo sintéticamente, la carne en espíritu. Así, lo que Jaspers comprende como espiritualización dentro del tiempo-eje es, en realidad, una radicalización de la carne: *carnalidad*.

Lo que ocurre en el cristianismo, delimitado por ahora al mito del Dios carnal, es la culminación de un *proceso de carnalización* de Dios. El significado antropológico-teológico de este proceso es que seres humanos particulares piensan-experimentan a Dios como semejante. Esto supone el reconocimiento no únicamente de su *condición conciente*, como en el tiempo-eje de Jaspers, sino

de su *condición carnal*. La teología de la encarnación de Dios integra la existencia y coloca como núcleo de la experiencia humana no el sentido de angustia del individuo, sino la necesidad y posibilidad de la responsabilidad personal y comunitaria de *saciar nuestras necesidades*¹¹⁵. La espiritualización de Jaspers yuxtapone temporalidades, radicaliza la escisión entre lo humano y divino y disuelve la responsabilidad de ser carnal en la angustia de sentirse solo en el mundo.

Excursus II: Marx y el cristianismo

Algo que vincula los cristianismos al marxismo y el marxismo a los cristianismos es la centralidad que le asignan, por distintas razones y con diversas fundamentaciones, a la existencia concreta del ser humano. Karl Marx (1818-1883), en *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*¹¹⁶, apunta que el goce de uno mismo –de su trabajo– constituye un momento fundamental de la autoproducción de humanidad. El goce de uno mismo, por la superación del carácter enajenado del trabajo, no se consigue por la posesión de dinero, sino por la satisfacción de necesidades. En la raíz de los cristianismos se remite a la distinción de Marx entre posesión de dinero y satisfacción de necesidades.

Todavía más: Marx mostró que la circulación calculadora de dinero en regímenes de propiedad privada impide la satisfacción de las necesidades básicas para el obrero; por eso, construyó una teoría contra-fáctica, desde lo no saciado, desde la ausencia de lo *necesario* y desde la presencia de lo *posible*: la negación y destrucción del *mundo constituido* desde la praxis humana. Para el

115 Ver el comentario sobre una teoría de las necesidades desde una perspectiva teológica en Raúl Vidales, *Teología e imperio*. San José: DEI, 1991, pp. 83-91. También, pero con más desarrollo, ver Henry Mora y Franz Hinkelammert, *Hacia una economía para la vida*. San José: DEI, 2005, capítulos 1 y 2.

116 México, D.F.: Grijalbo, 1968, traducido al español por Wenceslao Roces.

cristianismo, la insatisfacción o satisfacción de las necesidades es, igualmente, un criterio antropológico (en tanto señala que lo auténticamente humano consiste en *atender* a las necesidades concretas del empobrecido), soteriológico-escatológico (en tanto que la salvación y recapitulación del mundo tienen como eje la saciedad y la abundancia de lo necesario para una vida buena). Según Marx, el goce-plenitud es la satisfacción de todas las necesidades y al mismo tiempo es el eje articulador de su teoría revolucionaria.

La teoría de las necesidades de Marx supera, desde luego, la lógica cálculo-abstracción. La necesidad y posibilidad del goce-plenitud de las potencialidades humanas como criterio epistémico en Marx permite superar las lecturas que desean encontrar un reduccionismo en su noción de trabajo¹¹⁷. Las necesidades no son únicamente las de procreación, sino de producción del propio mundo: el despliegue de la libertad, autonomía y creatividad. Esto incluye, además de liberar la propia fuerza de trabajo, liberar la subjetividad para desplegar la propia humanidad. El obrero:

No afirma, sino que contradice su esencia. En vez de desarrollar sus libres energías físicas y mentales, mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por consiguiente, lo primero que siente es que está consigo mismo cuando está libre de su trabajo[...]El hombre (obrero) sólo se siente actuando libremente en sus funciones

117 Me refiero a Hannah Arendt, *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2005, traducido del inglés por Ramón Gil Novales, pp. 122-128. Los comentarios de Arendt parten de una incompreensión de algunos pasajes de Marx. Si bien es cierto que él realiza una crítica del trabajo en tanto es regulado por el capitalista y hace del obrero durante toda su vida sólo fuerza de trabajo y “en consecuencia todo su tiempo disponible es, según la naturaleza y el derecho, tiempo de trabajo, perteneciente por tanto a la autovalorización del capital” (en Karl Marx, *El Capital. El proceso de producción del capital*. Tomo I/Vol. I. Libro primero. México, D.F: Siglo XXI, 11ª edición, 1982, traducido del alemán por Pedro Scaron, pp. 318ss.), esta crítica de la jornada laboral no es una crítica del trabajo en tanto actividad creativa que extiende-despliega las posibilidades subjetivas humanas.

animales tales como comer, beber, procrear[...], mientras que en sus funciones humanas no es más que un animal.¹¹⁸

Lo que la racionalidad mítica cristiana expresa es, precisamente, lo contrario del capitalismo que analiza Marx. Aparte de reclamar-exigir la responsabilidad permanente e histórica de los seres humanos, el mito del Dios carnal afirma el goce carnal humano como momento definitivo de la presencia divina. En los evangelios hay una crítica permanente de los procesos que provocan el extrañamiento del ser humano de sí mismo. La crítica, no destrucción, que hace Jesús de la ley es centralmente la crítica de la falsa libertad. Lo auténticamente humano es la responsabilidad –responder a la interpelación del otro–, pero hay procesos e instituciones que no permiten el reconocimiento de la propia humanidad en el encuentro con el otro, sino solamente en el (falso) encuentro con instituciones (el templo). La crítica del culto de Jesús consiste no en la crítica de Dios, sino en la de las falsas mediaciones de Dios, porque en el laberinto de las mediaciones, el ser humano no puede encontrar a Dios. Por eso, Jesús postula como necesidad la suspensión y discernimiento de las mediaciones; la destrucción de los templos, entonces, no es la destrucción de Dios sino, en muchas ocasiones, la posibilidad de encontrarlo. Pero, las acciones humanas tienden a cristalizarse en mediaciones intersubjetivas; si esas mediaciones alejan al ser humano de sí mismo y de la trama de relaciones que lo conforman, deben ser enfrentadas. El capitalismo como culto y el culto que criticaba Jesús son mediaciones que recluyen al ser humano en la soledad de su angustia. La auténtica experiencia de Dios, según Jesús de Nazaret, consistía en la recuperación de la autoestima-goce de uno mismo en el horizonte de la apertura irrestricta de Dios¹¹⁹.

118 Karl Marx citado en Herbert Marcuse, *Razón y revolución*. Madrid: Alianza, 4ta. edición, 1979, traducido del inglés por Julieta Fombona de Sucre con la colaboración de Rubio Llorente, pp. 271-273.

119 Esther Miquel Pericás, “Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Je-

Así como para Marx la recuperación –producción de uno mismo, que incluye lucha revolucionaria– como humano constituye un fundamento del pensar, desde el mito el Dios carnal inaugura la necesidad de revertir el mundo que niega que lo fundamental es el ser humano.

4. *Soma y sarx*

Lo central e inflexivo del cristianismo es su afirmación de la carne (*sarx*)¹²⁰, no –únicamente– la afirmación del cuerpo (*soma*)¹²¹. Rudolf Bultmann (1884-1976) considera, por mencionar un ejemplo, que en Pablo es clara la distinción entre *soma* y *sarx* y que, aunque Pablo afirma la corporalidad humana, mantiene una postura negativa frente a la constitución subjetiva humana¹²². Aunque *soma* puede designar el ser humano íntegro, la diferencia con *sarx*, según Bultmann, consiste en que este término designa la incapacidad del ser humano de gobernarse a sí mismo. La interpretación del exegeta alemán vincula el uso que hace Pablo de *sarx* con goce descontrolado de las pasiones.

Es posible, no obstante, superar la dualidad entre *soma* y *sarx* si se considera que pueden existir dos tipos distintos de *katá sárka* (vida según la carne). Algunos testimonios textuales de las au-

sús” en Carmen Bernabé y Jesús Gil (eds.). *Reimaginando los orígenes del cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2008, pp. 143-170.

120 Ireneo, *Adv. haer.*

121 Oscar Cullmann, *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos*. Madrid: Studium, 1970, traducido del francés por Eloy Requena. Rudolf Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1980, traducido del alemán por Víctor A. Pérez, pp. 246-257.

122 Algo semejante en Gerd Theißen “The Pessimistic Anthropology of Paul and The Opening of Early Christianity to Aliens and Pagans” en Jesús Campos y Victor Pastor Julian (eds.), *Actas Congreso Internacional Biblia, Memoria histórica y Encrucijada de culturas*. Zamora: Asociación Bíblica Español, 2004, pp. 72-82. La pneumatología de Theißen, como la de Bultmann, admite la posibilidad de que el Espíritu transforme los seres humanos. La alternativa no parece suficiente.

ténticas epístolas paulinas afirman la distinción entre *katá sárka* y la vida vivida desde Dios. Pero esta distinción paulina constituye una crítica del *noús* griego y su rechazo del Dios carnal, y no un rechazo de la posibilidad de la vida según la carne¹²³. Una lectura sociopolítica del pensamiento de Pablo permite establecer una disputa entre la vida según la carne del Imperio y la vida según la carne del Dios carnal¹²⁴, es decir, desde una consideración sociohistórica y no metafísica de la carne. Debe decirse que una interpretación no carnal o, incluso, anticarnal de Pablo niega a Pablo y se acerca más a Séneca (4-65) y con él al estoicismo; en este filósofo romano se encuentra constantemente una diferenciación absoluta entre introspección y vida pública; para Séneca, lo fundamental de la existencia humana consiste en controlar o gobernar las propias pasiones a partir del ejercicio constante de la autorrevisión interior; la razón como guía del *mundo anímico* es el eje de la filosofía de Séneca¹²⁵. En Pablo, aunque se encuentran constantes advertencias acerca de la necesidad de cuidar de sí, este cuidado de sí requiere una permanente expresión pública e intersubjetiva, no para existir bien en el Imperio, sino para existir contra él¹²⁶.

123 De no ser así no habría diferencia alguna entre Pablo y Filón. Para este último, Dios es un ser espiritual e incorpóreo y la carne implica para el alma un peso-cadena. Por eso para la tradición ascética y la temprana hagiografía cristiana el retiro de la carne y su suspensión es necesaria para la reunión del alma con su pureza inicial.

124 J. R. Harrison, "Paul and the Imperial Gospel at Thesaloniki" en *Journal of Studies of the New Testament* 25.1, 2002, pp. 71-96.

125 *Obras completas de Séneca. Tratados morales*. Tomo II. México, D.F: UNAM, 1946; introducción, versión española y notas por José M. Gallegos Rocafull.

126 En Séneca aparecen algunas recomendaciones que pueden ser interpretadas como críticas a los excesos del mundo de los amos-señores al interior del Imperio. La diferencia es que Pablo tiende –el caso de la esclavitud debe ser estudiado particularmente- a pensar el Imperio todo como un exceso, y no únicamente algunos de sus componentes. Entre Pablo y Séneca existe –tómese esto como un comentario enteramente indicativo– una confluencia en cuanto a la necesidad de "mandar con moderación a los esclavos". Esta confluencia expresa un umbral común, pero con raíces distintas.

5. El proyecto de Pablo en la Primera Carta a los Tesalonicenses: vida según la carne

En I de Tesalonicenses, Pablo realiza una inversión de algunos términos políticos romanos que remitían a la cancelación-culminación del tiempo. Esto quiere decir que Pablo invierte la vida según la carne imperial desde una vida según la carne resucitada y para esta.

a) La tensión vida- muerte a la luz del *acontecimiento Cristo*. La Carta sugiere que, a partir del *acontecimiento Cristo*, ha ocurrido una disolución parcial de la tensión vida-muerte y que, sin embargo, la disolución final, fin de la muerte, ocurrirá hasta la *parousia* de Cristo. Según Pablo, los que vivan en ese momento estarán en desventaja ante quienes hayan muerto; no obstante, los dos grupos se encontrarán con Jesús en las nubes. Pablo afirma que nadie conoce el día del regreso de Cristo y por eso enfatiza en la necesidad de un comportamiento consecuente con la novedad del Evangelio; la novedad *latente* del Evangelio está en contradicción con la caducidad cumplida del Imperio. La exigencia de Pablo incluye, entonces, la necesidad de una existencia en contra de las expresiones materiales y simbólicas del Imperio, pero no como rechazo de la carne, sino como recarnalización: la vida es muerte, y la muerte es vida; esto no significa celebración de la muerte, sino crítica de la falsa vida, que lleva a la muerte completamente.

b) La tensión vida-muerte en el contexto del Imperio Romano. J. R. Harrison considera que el origen de la *teología* de Pablo en esta Carta debe buscarse en su contexto material o sociohistórico de producción¹²⁷. Antes de referirse específicamente a la

127 Un planteamiento amplio sobre esta tesis epistemológica y política está en Karl Marx y Friederich Engels, *La ideología alemana*. La Habana: Pueblo y Educación, 1982, primera parte sobre la diferencia entre la concepción materialista e idealista

inversión terminológica que realiza Pablo de algunos conceptos políticos romanos, es importante destacar que, en su Carta, el apóstol hace uso profuso del imaginario apocalíptico judío. Sin embargo:

An exclusive Jewish approach to the eschatological issues of 1 Thessalonians obscures a fundamental social reality of the first century CE. Paul's apocalyptic gospel also competed with the eschatology of Augustus and his imperial successors.¹²⁸

Lo que destaca esta doble *pertenencia* de la apocalíptica paulina es, nuevamente, que Pablo no enfrenta dos principios absolutos e inconmensurables (*sarx* y *pneuma*), sino que, desde adentro de una lógica imperial y con su mismo lenguaje, realiza una crítica desde la negación absoluta e imperial de las alternativas.

La principal inversión teológica y política¹²⁹ de Pablo tiene que ver con el término *kyrios*. El uso honorífico de este vocablo, sobre todo para referirse a los emperadores Claudio, Nerón y Vespasiano, supone una afrenta al Imperio Romano. Al utilizar *kyrios* como título cristológico, Pablo sugiere que los creyentes de Tesalónica poseen un reino y una gloria distintas –alternativas en el sentido de contradicción– al Imperio. La necesidad de afirmar el señorío de Cristo obedecía, entre otras razones, al crecimiento, en Tesalónica, de los cultos imperiales. Lo que sugiere la revisión del uso del término en la Carta es que Pablo abre una lucha de divinidades y reinos, pero no desde la postulación de una realidad yuxtapuesta a la del Imperio, sino como crítica de su propaganda. Otros términos, imposibles de comentar en este espacio, que la Carta invierte son: *parusía*, *pax et securitas*,

de la realidad.

128 J. R. Harrison, *loc. cit.*, p. 78.

129 Ver sobre esto Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, 2007, traducido del alemán por M. García Baró.

esperanza y salvación; en cada caso, el uso que hace el apóstol de estos vocablos supone una crítica de la propaganda romana (escatología realizada).

c) La crítica de Pablo a la escatología romana (Augusto). La tesis de Harrison, basada en un estudio de las inscripciones romanas y los términos escatológicos del Nuevo Testamento, es la siguiente:

The eschatology of the imperial gospel competed for the royalty of the Thessalonian citizens with the same aggressiveness at Thessaloniki as elsewhere in the empire. Paul countered its influence by proclaiming the eschatological hope of the risen and reigning heavenly Lord. His alternate eschatology was a blend of traditional Jewish apocalyptic and, as I have argued, a radical subversion of Roman eschatological imagery and terminology.¹³⁰

Pablo es un *deconstructor* del lenguaje y la política imperiales. Asume, desde su experiencia con el Mesías, el lenguaje imperial romano y lo invierte a partir de la clave hermenéutica del regreso –*parusía*– del Resucitado. El reino y evangelio romanos son ilusiones, formas invertidas de tiempo. El apóstol transforma la propaganda ideológica en fermento teológico y postura ideológica. Transforma la ambigüedad del posicionamiento de los términos y los sentidos en una especie de protología –teología de la creación– y propone hacer un reino alternativo al de la casa de César. Proclama, contra la escatología realizada romana, que sí es posible un mejor salvador que Augusto; que es posible y deseable una vida –*alternativa*– según la carne; esta vida alternativa se cristaliza en el reconocimiento-acompañamiento del prójimo como presencia de Dios.

130 *Loc. cit.*, p. 92.

6. Tiempo mesiánico y vida según la carne

Interesa comentar, brevemente, una tesis del italiano Giorgio Agamben sobre la noción de tiempo de Pablo y vincularla con la vida según la carne, ya que Pablo no postula una suspensión del tiempo ni tampoco una yuxtaposición de temporalidades, sino una existencia temporal distinta:

La tradición de la apocalíptica judía, y también la rabínica, conocían la distinción entre dos tiempos o dos mundos (*olamim*): el *olam hazzéh*, que designa la duración del mundo desde la creación hasta su fin, y el *olam habbá*, el mundo que viene, la eternidad intemporal que seguirá al fin del mundo[...] Pero el tiempo mesiánico, el tiempo que vive el apóstol y el único que le interesa, no es el *olam hazzéh* ni el *olam habbá*, ni el tiempo cronológico ni el *eschatón* apocalíptico; es[...] un resto, el tiempo que queda entre estos dos tiempos, si se divide con una cesura mesiánica.¹³¹

Según esta concepción, todo tiempo es y no es mesiánico. La redención es una presencia frágil o ausente, un tiempo que *no es*. El tiempo *que es* –el Imperio Romano– es un hechizo que impide percatarse de lo que *no es*, pero que ya está entre nosotros. Todo ha empezado de nuevo, mas no lo vemos claramente. El Mesías ha llegado ya; el evento mesiánico se ha cumplido ya; sin embargo, su presencia contiene en su interior otro tiempo, que extiende la *parusía*, no para diferirla, sino, por el contrario, para hacerla aprehensible. Por ello, como insisten algunos teólogos y teólogas en América Latina, cualquier instante puede ser “el instante del Mesías”. La posibilidad de encuentro con el Mesías no se encuentra en el no-tiempo, ni en la abstracción del tiempo, ni

131 *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta, 2007, traducido por Antonio Piñero, p. 68. Agamben distingue entre Cristo y Mesías, pero las pruebas que ofrece para esa distinción son insuficientes y, en algunos casos, unilaterales.

a través de experiencias extáticas o en el cumplimiento de leyes, sino en la vida carnal plenamente asumida, es decir, en la producción de una casa no-imperial. La política de las comunidades paulinas¹³² consiste no en la construcción de grupos estrictamente domésticos, sino en la dimensión pública de la *ekklesia*:

La distinción entre lo privado y lo público, propia entre el santuario y la casa (y el santuario y el cuerpo físico), queda alterada por la argumentación de Pablo que extiende el concepto público[...] hacia la comunidad y hacia el cuerpo: el control propio del espacio público se aplica a lo que cabría esperar que es la dimensión doméstica y estrictamente privada. La *ekklesia* por tanto adquiere una dimensión pública.¹³³

El carácter de la casa-comunidad paulina no es únicamente público, sino además contradictorio con la casa imperial. La ruptura de la distinción entre público y privado y sagrado y profano hace del pensamiento de Pablo una forma de enfrentamiento entre carnes, tiempos y casas. La *ekklesia* de Pablo se fundaba en reuniones domésticas, pero esas reuniones debían desplegarse en configuraciones y aspiraciones políticas. Todavía más: la estructuración misma de esas comunidades domésticas contradecía o debía contradecir (de eso trata I Corintios) los principios epistemológicos, políticos y teológicos del Imperio. La auténtica existencia es la existencia carnal que resiste procesualmente el dominio imperial. Aferrarse a la carne a partir de la inversión de la vida carnal que niega la carne es la propuesta para vivir en el Tiempo contra el tiempo.

132 Carlos Gil Arbiol, "La dimensión política de las comunidades paulinas: cuerpo, casa y ciudad en Aristóteles y Pablo" en Carmén Bernabé y Carlos Gil Arbiol *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Estella: Verbo Divino, 2008, pp. 283-306

133 *Ibidem*, p. 304.

Excursus III: Carne y esclavitud

En su estudio sobre la esclavitud en el contexto de la aparición y desarrollo de los cristianismos en el Imperio Romano, Jennifer Glancy muestra la raíz o base corporal-carnal de las prácticas cristianas. Su interpretación del cuerpo esclavo ofrece unos criterios analíticos sugerentes para comprender la práctica del ascetismo cristiano o de la renuncia sexual exasperada (Agustín). En el Imperio Romano los esclavizadores trataban a los esclavos como cuerpos: cuerpos para su disfrute sexual, cuerpos sin honor, cuerpos vulnerables. Los esclavos no podían oponerse o rehusarse al uso que de sus cuerpos deseaban hacer de ellos sus “dueños”. Los esclavos y las esclavas carecían de la posibilidad de la renuncia o la abstinencia. Los cristianos honorables¹³⁴ podían incluso, como sucede en los *Hechos de Andrés* con Maximilla y su esclava, asumir la renuncia sexual como forma de administrar su cuerpo cristianamente a cambio de ofrecer el cuerpo de sus esclavas: Maximilla decide no tener más relaciones sexuales con su marido y a cambio le ofrece a su esclava.

El ascetismo cristiano, sostiene Glancy, es una forma de reaccionar corporalmente a una de las facetas más horribles de la vida de una persona esclavizada: el acceso irrestricto a su cuerpo. En el desierto los cristianos ascetas, sobre todo los pertenecientes a la tendencia egipcia, realizan lo que no pueden hacer los esclavos: se hacen dueños de sus cuerpos; ahí pueden decir no y guardar su cuerpo o ignorarlo.

El ascetismo cristiano es practicado mayoritariamente por las élites. La falta de sueño y las ropas rústicas que cubrían una delicada piel, no eran condiciones de castigo o renuncia para las personas

¹³⁴ Sobre el concepto de honor y su relación con el cuerpo, ver Jennifer Glancy, *Slavery in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress, 2006, pp. 27-29.

esclavas; constituían su cotidianidad. El ascetismo suponía la renuncia sexual, y el acceso sexual a sus cuerpos era condición obligada para las personas esclavas. El ascetismo cristiano, con excepciones particulares, no era una práctica común entre los cristianos esclavizados. Era una práctica que suponía la libre disposición del cuerpo. La relación, posesión para ser más preciso, del propio cuerpo delinea una estrategia teológica que escinde o tensiona los cristianismos.

La asociación entre santidad, abstinencia y renuncia sexual no tiene una base exclusivamente teológica, sino política y corporal. La idea de que Dios se hace *doulos* –siervo, esclavo– que aparece en algunas tradiciones muy tempranas de los cristianismos –un himno en la Carta a los Filipenses– supone que Dios hace completamente accesible su cuerpo para todas las personas y, más radicalmente, que ha escogido los cuerpos despreciados y castigados para avergonzar la *sabiduría de este mundo*. Se trata, entre otras cuestiones, de una postura epistémica y política: desde donde pensar y *para qué pensar*. Ambas cuestiones, desde luego, se interpenetran; aquí pueden separarse por cuestiones heurísticas: pensar desde los cuerpos despreciados para, desde ellos y con ellos, procurar su liberación.

7. Ireneo y la *Salus carnis*

Posteriormente la propuesta carnal fue invertida en otros cristianismos. Sin embargo, antes fue desplegada, con otro lenguaje e intenciones, en Ireneo de Lyon (130-202)¹³⁵. La teología de

135 Antonio Orbe, en su intento por ponderar cómo se condensan y expresan las dos complejas tradiciones (judía y griega) que constituyen mayoritariamente los cristianismos, ha dedicado varios estudios al pensamiento de Ireneo. Uno de los aspectos notorios del trabajo de Orbe es la aparición, extensa cabe decir, de textos gnósticos (ofitas y valentinianos) y de la tradición marcionita; esto permite observar la conflictividad que caracterizaba los primeros desarrollos de las teologías que se deseaban cristianas. La concentración de su trabajo es Ireneo, ya que en él encuentra Orbe un

la *Salus carnis*, de Ireneo, presenta la *salvación cristiana* como reunión o unificación de Dios y la historia humana¹³⁶. Lo fundamental de esta visión es la unidad fundamental de la naturaleza material y espiritual de los seres humanos.

La cristología de Ireneo tiene como *espejo* o referencia permanente la *salus carnis*. Si Jesús realmente murió y resucitó fue porque con esto se hacía posible la salvación de la carne. Para Ireneo la vocación del ser humano es hacerse copartícipe de la vida Dios, vivir en Dios, estar en Dios y ser –recuperación del *imago dei*– Dios. La vía para recuperar esta coparticipación constitutiva del ser humano con Dios no consiste en desencarnar la existencia humana, sino en encarnar la existencia de Dios: con el mito de la encarnación –para Ireneo no es mito– la semejanza entre Dios y la humanidad ha quedado plenamente restaurada¹³⁷. La encarnación no tiene, para Ireneo, una raíz o contenido penal, aunque

punto inflexivo – originario– del pensamiento cristiano: las disputas que caracterizaban los movimientos cristianos tienen en Ireneo una frontera que se perfilará más tarde como ortodoxia. Con Ireneo el cristianismo comienza a cristalizarse y tomar forma de límite, pero el trayecto resulta, de todas formas, sugerente. En la matriz de esta temprana y constitutiva disputa por el significado de lo cristiano se encuentra el ser humano; más que esto, el centro de esta disputa no es el ser humano sin más, sino el ser humano en cuanto *carne* (*sarx*). Entre los gnósticos, alejandrinos filonizantes e Ireneo, el punto central que debe ser analizado y ponderado es el carácter carnal de la experiencia cristiana. Lo que está en disputa en los cristianismos es, antes que la existencia de Dios, la existencia del ser humano en cuanto carne y sus implicaciones éticas, teológicas y políticas. Los textos cristianos no tienen como objetivo hablar sobre la teología, sino hablar sobre el humano y sus relaciones; por eso, estos textos no son “teológicos”, sino carnales: atraviesan, si se quiere, todas las disciplinas, pero no pertenecen a ninguna disciplina. Textos como estos recorren la historia occidental e influyen la forma como existimos. Si no se discuten, y solamente se ignoran, permanecen como “criterios ocultos del pensar”. La historia de nuestra historia y, sobre todo, la historia de nuestra forma de convivir debe detenerse y pensar lo que actualmente no piensa porque estima superado. Así que, aquí se habla del pensamiento mítico cristiano como resultado de un proceso largo y complejo que desemboca de diversas formas en América Latina. No son textos teológicos, en sentido restrictivo, sino textos que describen e intentan fundar y valoran lo real social.

136 *Adv.haer.* I, 10, 1; I, 22, 1. Una versión griega, latina y su traducción inglesa en http://www.earlychurchtexts.com/main/irenaeus/01_tradition_01.shtml

137 *Adv.haer.* III 20, 3; III 16, 6.

esto no significa que no postule la necesidad de la encarnación-pasión como condición de posibilidad para la salvación¹³⁸. Esta salvación no consiste en una vuelta al paraíso, sino en el proceso de adquisición de responsabilidad.

La *anakephalaiosis* (recapitulación) es la vuelta al mundo humano para darle plenitud en libertad¹³⁹. La recapitulación no exige, como en Pablo, la escisión de la vida carnal, sino su plenitud. En Ireneo la salvación proviene de Dios, pero del Dios carnal, y esta salvación está dirigida al ser humano carnal. Así, aunque una interpretación literal no sea útil, una lectura mítica de la idea de Ireneo según la cual uno y el mismo es Dios y hombre, Palabra y carne¹⁴⁰, hace de la teología de la encarnación un rechazo de la descarnalización humana y divina, ya que ambos son una unidad que, para ser conocida, no puede ser escindida. El *unus et idem / ipse*¹⁴¹ de Ireneo posee un importante valor antropológico: todo el mito del Dios carnal apunta a la destrucción de las divinidades que niegan, para su afirmación, la vida carnal del ser humano. Por eso, no existe contradicción entre la gloria de Dios y la vida humana¹⁴²: la frase *Gloria enim Dei vivens homo: vita autem hominis visio dei* no implica que la auténtica vida humana (gloria de Dios) consista en la obediencia de un ser completamente distinto de sí mismo, sino en hacer de la vida carnal manifestación plena de lo divino; realizado esto desaparecen, como realidades distintas, pero no como categorías antropológicas, lo humano y lo divino. Esta interpretación de la salvación cristiana como *Salus carnis* es extendida por Ireneo a la salvación de toda la creación en su metáfora de las dos manos del creador.

138 *Adv.haer.* V, 14,3.

139 *Adv.haer.* IV, 37, 6.

140 *Adv.haer.* III 4, 2; III 9, 3.

141 *Adv.haer.* I, 9, 2; III, 16, 2; III, 16, 8.

142 *Adv.haer.* IV, 34, 7.

Las matizaciones e inversiones de la *Salus carnis* pueden encontrarse desde Tertuliano (155-230), a pesar de su afirmación *Caro salutis est cardo*¹⁴³. La historia de la idea, no exclusivamente cristiana, de la resurrección del cuerpo muestra, desde muy temprano, la dificultad que supuso la idea de la restauración de la vida carnal como cristalización de la salvación cristiana¹⁴⁴. En Tertuliano, como muestra Carolina Walker, la radicalidad de la encarnación como semejanza (y con ello de ruptura de dualismos) de Dios y los seres humanos es suspendida para sostener la inmutabilidad de Dios, incluso dentro de la encarnación¹⁴⁵.

Tertuliano mismo y su doctrina del pecado refuerzan el alejamiento, que tomará forma de ruptura, de la centralidad de la carne que aparece en el mito de Dios carnal. Desde Tertuliano, el cristianismo produce desesperación: el Creador nos ha lanzado a un mundo donde no podemos ser más que espectros¹⁴⁶.

Uno de los despliegues más importantes de esta postura antropológica se encuentra en el “Libro XIII” de *La Ciudad de Dios*, de Agustín (354-430), escrita entre 413 y 426. Ahí postula este autor que la muerte de los seres humanos, *hominibus*, es penal y que fue originada por Adán. Penal, aparte de su connotación punitiva, debe leerse como determinismo o naturalismo teológico. La introducción de Libro inicia con la distinción entre obediencia y desobediencia. Establece, además, una relación entre la justicia

143 Tertuliano, *De resurrectione carnis*, 8,1.

144 Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press, 1995. Walker analiza lo que ella denomina metáforas de la resurrección y el cuerpo en los cristianismos manteniendo como referente de esas metáforas la persecución y martirio de cristianos.

145 *Ibíd.*, p. 55.

146 Para Tertuliano, el pecado original era una herencia. Él creía que, de la misma forma que de nuestros antepasados nos heredan las características de nuestro cuerpo, también heredamos las del alma. Entre estas características se encuentra el pecado, y es por ello que todos nacemos pecadores. Ver *De anima* 40.

del castigo –la condenación– y la desobediencia; no se determina, porque se supone que es una discusión desarrollada en el libro anterior, en qué consiste tal desobediencia. Importa señalar que, para Agustín, la humanidad auténtica es aquella capaz de obedecer. La obediencia se convierte en la marca o signo de la antropología agustiniana. En esta antropología se establece una clara distinción entre el ser del alma y el ser del cuerpo: el alma es parcialmente inmortal y condensa las capacidades volitivas humanas; el cuerpo es mortal y no posee ninguna capacidad volitiva autónoma. La vida del alma es la condición de posibilidad de la vida humana; para Agustín el destino más reconfortable para el ser humano es la muerte martirial, la cual garantiza la vida del alma.

8. Conclusión

Desde estas contradicciones, que poseen múltiples raíces y despliegues¹⁴⁷, se puede realizar una reconstrucción de la historia del cristianismo y de la historia del Dios cristiano. La carne, como lugar teofánico y el *theos* carnal, son, dentro de la historia de las religiones teístas, la radicalización de una trascendencia inmanente. La condición carnal, no sólo de Dios, sino también del ser humano es la que despliega *la razón cristiana*. No obstante, ese despliegue no es unívoco; antes, como recuerda E. Bloch (1885-1997), de la crítica ilustrada de la religión ya el cristianismo había realizado una crítica del teísmo desde la *potencia de la carne*¹⁴⁸. Lo único importante en esto no es, como suele pensarse, que Dios se haya hecho carne, sino que en ese mito –razón contrahegemónica– el ser humano se hace plenamente carnal. Desde la carnalidad adquiere sentido la consideración de la teología como

147 Para las tendencias de renuncia sexual y ascetismo ver Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.

148 Sobre todo del teísmo que sostiene a Dios como *causa sui* y origen, fundamento y *telos* de lo Real.

constitutivamente económica, ecológica, política y cultural. Y esto porque al ser la teología una práctica carnal y desde la carne todo “lo humano la integra y la afecta”. Lo que aquí se afirma es algo novedoso: en el principio está el ser humano carnal; incluso Dios debe respetar las necesidades del ser humano carnal.

El cristianismo, al menos su mito del Dios carnal, es la rebelión de la carne¹⁴⁹. Quien se opone a la carne, entonces, no es cristiano. Los cristianismos son carnalidades, es decir, varias ofertas de con-vivencia personal y social cuyo eje de tensión no se ubica en la vida del espíritu, sino en la vida necesitada, deseante y procesual de la carne.

Siempre desde el punto de vista conceptual, es necesario distinguir *corporalidad* de *carnalidad*, porque la primera noción suele designar, restrictivamente, la condición biológica de los seres vivos, mientras que *carnalidad* incluye la caracterización biológica, pero la amplía para designar el proceso/posibilidad *de hacerse responsable de la propia condición carnal*, es decir, la subjetividad e intersubjetividad.

Una carnalidad cristiana puede acentuar el carácter subjetivo e intersubjetivo de producirse humano o degradarlo/reposicionarlo al invisibilizar esta producción. Los mitos cristianos, entonces, no hablan del cuerpo, la sexualidad o castidad; son carnalidad: modos (ofertas) completos y complejos de convivencia humana (planetaria) que forman parte de procesos y conflictos sociohistóricos. Carnalidad es relación con uno mismo, con los otros seres humanos, con el planeta y con Dios.

149 He analizado el proceso a través del cual al interior del cristianismo ocurre lo inverso (negación-supresión de la carne) en “Carne y dolor: una relectura de *Las Confesiones* de Agustín” en *Vida y Pensamiento* y “*La Biografía de san Antonio* de Atanasio y la regulación del deseo” en *Praxis* 62

Debe decirse que la forma predominante de carnalidad cristiana en Occidente (América Latina y el Caribe conforman Occidente de una forma degradada desde su constitución moderna) es una carnalidad degradada producida por el pecado/culpa y la exacerbación genital. En esta forma de carnalidad degradada –en la que Agustín es un punto inflexivo como he mencionado anteriormente–, ser carne y gozar de esa condición altera la divinidad, la pone nerviosa, le llena de sombras y susurros su cielo *acarnal* y anticarnal. No gozar de la carne, entendida como castigo/limitación, se vuelve destino: quien quiera gozar de las riquezas del espíritu que se ampute la raíz de su deseo carnal; Orígenes se castra, Agustín castiga su mirada y Benedicto XVI quiere “blanquear” el eros.

Aquí, una amenaza fundamental es el pene. La ubicación del pene se vuelve, recurrentemente, motivo de angustia. Las mujeres, al no tener pene, son transformadas en corruptoras/devoradoras de este. La iconografía, demonologías y hagiografías registran esta constante: la mujer, noción metafísica/punitiva, es la tentación básica. Sin paradoja, la presencia y ausencia del pene alimentan la imaginación punitiva. Todo este erotismo de la ausencia/presencia del pene no se resuelve sino en el desierto físico o subjetivo.

Para este discurso, todo versa sobre naturalezas, y estas son asfixiantes. Ser carne incorpora la culpa. Se trata de algo relativamente simple: tener inclinaciones; la noción de *inclinación* se vincula con naturaleza y designa la disposición (anti) natural del ser humano, producida por la primera rebelión de Eva y Adán, a violentar las leyes de Dios. Esta disposición se denomina pecado original. El pecado original introduce la noción de castigo justo; en este tipo de carnalidad, lo justo siempre es el castigo; el castigo justo demanda la sumisión. Pero aquí la sumisión es transformada en beatitud; la sumisión-beatitud no es castigo,

sino condición de posibilidad de la redención. Gozar de uno mismo, con o sin otros, suspende y puede cancelar la sumisión-beatitud. Por eso no se debe gozar. Gozar aquí incluye, como en Pablo, la crítica y superación humana de los imperios y las sujeciones. La renuncia aquí lo es hacia toda forma de autoapropiación y autoproducción de comunidades-casas que se ofrezcan, sin discriminación y autoritarismo, vidas satisfactorias, es decir, la plena aceptación de cualquier imperio como *voluntad de Dios* y la voluntad de Dios como la voluntad del imperio. Pero es posible realizar, como se ha visto aquí, una relectura enteramente inversa del cristianismo.

La recurrencia de la carne: breve nota de interpretación carnal de la racionalidad mítica cristiana

Dios radicaliza su carnalidad. La divinidad –Yahvé– se hace carne. Suspende con ello el lenguaje teológico y su fascinación con las polaridades: *lo humano* y *lo divino* se intersecan indiscerniblemente en la carne de Jesús. Dios no se hace carne, sino que particulariza su carnalidad. La hace tiempo para, según el imaginario de Jesús, acelerar el tiempo final. Pero Dios es siempre carne. Jesús, carne radicalizada de Yahvé, se dedica a tratar de potenciar la carne: en la mesa, en sus prácticas taumatúrgicas, en la multiplicación de los alimentos, en la pasión. Todo en los relatos evangélicos señala hacia la vivencia plena de la carne; desde ahí son recibidas y valoradas todas las producciones humanas.

El asesinato del Dios carnal. Por amar la carne, desecharla y saciarla, Jesús es asesinado. No se asesina su espíritu, sino su carne. Previo a su asesinato se castiga su carne y en ella se intenta castigar a los que gozan la carne. En la cruz muere, según este cristianismo, el Dios carnal; muere por su decisión de particularizar su carnalidad. Queda así cancelada la posibilidad de fundamentar los

deseos de autoridad y control en el poder de Dios. Porque Dios es la carnalidad extremadamente derrotada. Y desde la extrema derrota cabe el testimonio y la lucha, pero no el autoritarismo. En el asesinato del Dios carnal se defiende, sin paradoja, el espíritu. Para que el espíritu viva debe morir la carne. En la cruz muere el Dios carnal, porque la carne necesitada que exige ser saciada da no sólo para pensar, sino también para producir rebeliones.

¿Has visto a tu hermano? Has visto a Dios. La persistencia de la carnalidad. Por ser carne, manifestar su carne y morir, dicen los testimonios neotestamentarios, Dios decide hacer de la carne el límite de su ser Dios. La resurrección significa que Dios no vuelve a ser nunca como antes de manifestar –radicalizar– su carne. Ahora está únicamente el Dios prójimo. La resurrección no es una muestra de poder, sino una opción por la permanencia. Ahora la carne de Dios se extiende a toda la carne. El Espíritu Santo es la presencia de Dios en toda carne. Por eso, la pneumatología cristiana es una antropología: como Dios decide permanecer en la carne, ahora toda carne permanece en Dios. La desaparición de Jesús de Nazaret no retira a Dios, sino que lo hace nuestro. Ahora nos corresponde el cuidado del Dios enteramente manifestado y disponible. Tenemos a Dios, según este cristianismo, a nuestra entera disposición. Escondido, discreto y siempre subvirtiéndose.

Comer carne. Uno de los ritos “cristianos” más antiguos consiste en comer. Luego la tradición teológica discutirá si se trata de la carne de Jesús, de la coexistencia de la carne de Jesús en los elementos del ritual o de un símbolo pascual. Lo que aquí interesa destacar es que las comunidades cristianas primitivas simbolizaron su fe religiosa en el acto de comer, es decir, en la sustentación y goce de su carnalidad. Las disputas, que narra I Corintios sobre este ritual, tienen su núcleo en la posibilidad de que todos puedan comer de la misma mesa.

Sostener la carnalidad. En los cristianismos tempranos, se es cristiano para ser carnal, universalmente carnal mientras exista el tiempo presente. El Libro de los Hechos 10 relata este movimiento de una carnalidad reducida/restringida hacia una universalidad carnal. El propio Jesús de Nazaret, aunque no fuese cristiano, tiene un camino de apertura carnal. El criterio que sostiene la existencia cristiana, en los evangelios y epístolas, es qué se hace o no con la carnalidad: si se participa de la mesa, si se alimenta al hambriento, si se existe con la lógica imperial o no. Ante ello se suspende lo temático (doctrina) y se da paso a lo exclusivamente carnal (al ser desnudo necesitado). La suspensión de la doctrina no incorpora una ética, sino una frontera: la carne necesitada es el principio. Eso quiere decir que en el principio está el Dios carnal que se ha abandonado en nosotros y a nosotros. Esto no es pura semejanza, sino reposicionamiento de la alteridad.

Este es el movimiento del Dios carnal que se entrega a nosotros. En su entrega anuncia la radicalización, en el sentido de importancia primordial, de la carne. Toda la racionalidad mítica cristiana ha sido pensada desde ese movimiento de la carne hacia la carne. Los cristianismos deberían moverse constantemente hoy para salvar, gozar, saciar, cuidar y festejar la carne. Mayoritariamente no lo hacen. Matan a Dios todos los días.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio. *El tiempo que resta*. Madrid: Trotta, 2007, traducido por Antonio Piñero.
- Alves, Rubem. *El enigma de la religión*. Buenos Aires: Aurora, 1985.
- Alves, Rubem. *La teología como juego*. Buenos Aires: Aurora, 1982.
- Amin, Samin. *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no norteamericano*. Buenos Aires: Paidós, 2005, traducido del francés por Alcira Bixio.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2005, traducido del inglés por Ramón Gil Novales.
- Blumenberg, Hans. *El mito y el concepto de realidad*. Barcelona: Herder, 2004, traducido del alemán por Carlota Rubies.
- Brown, Peter. *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Bultmann, Rudolf. *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1980, traducido del alemán por Víctor A. Pérez.
- Cullmann, Oscar. *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos*. Madrid: Studium, 1970, traducido del francés por Eloy Requena.
- Estrada, Juan Antonio. *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta, 1997.
- Freud, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta*. Madrid: Alianza, 2001.
- Gallardo, Helio. "Radicalidad de la teoría y sujeto popular en América Latina". En: *Pasos*, especial 3, 1992, pp. 27-42.
- Glancy, Jennifer. *Slavery in Early Christianity*. Minneapolis: Fortress, 2006.
- Harrison, J. R. "Paul and the Imperial Gospel at Thesaloniki". En: *Journal of Studies of the New Testament* 25.1, 2002, pp. 71-96.
- Hick, John. *La metáfora de Dios encarnado*. Quito: Abya-Yala, 2004.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta, 2002, presentación de Juan José Sánchez y traducido del alemán por Jacobo Muñoz.
- Jaspers, Karl. *Los grandes filósofos*. I. Buenos Aires: Sur, 1971, traducido del alemán por Pablo Simón.
- Jaspers, Karl. *Origen y meta de la historia*. Madrid: Alianza, 1980, traducido del alemán por Fernando Vela.

- Johnson, Elizabeth. *La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios*. Santander: Sal Terrae, 2007, traducido del inglés por Milagros Amado Mier.
- Lakoff, George; Johnson, Mark. *The Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999.
- Luckacs, George. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Cambridge, Massachussets: MIT, 1971, translated by Rodney Livingstone,
- Marcuse, Herbert. *Razón y revolución*. Madrid: Alianza, 4ta. edición, 1979, traducido del inglés por Julieta Fombona de Sucre con la colaboración de Rubio Llorente.
- Marx, Karl. *El Capital. El proceso de producción del capital*. Tomo I/Vol. I. Libro primero. México, D.F: Siglo XXI, 11ª edición, 1982, traducido del alemán por Pedro Scaron.
- Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. México, D.F: Grijalbo, 1968, traducido al español por Wenceslao Roces.
- Marx, Karl; Engels, Friederich. *La ideología alemana*. La Habana: Pueblo y Educación, 1982.
- Metz, J. B. *Por una cultura de la memoria*. Madrid: Anthropos, 1999, traducido del alemán por José María Ortega.
- Miquel Pericás, Esther. "Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús". En: Carmen Bernabé y Jesús Gil (eds.). *Reimaginando los orígenes del cristianismo*. Estella: Verbo Divino, 2008, pp. 143-170.
- Mora, Henry; Hinkelammert, Franz. *Hacia una economía para la vida*. San José: DEI, 2005.
- Pannenberg, Wolfhart. "Cristianismo y mito". En: Pannenberg, Wolfhart, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*. Salamanca: Sígueme, 1976, traducido del alemán por José María Mauleón y Joan Leita, pp. 277-351.
- Pozo, Juan Ignacio. *Humana mente. El mundo, la conciencia y la carne*. Madrid: Morata, 2001.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003, traducido del francés por Agustín Neira.
- Ricoeur, Paul. *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil, 1969.
- Ricoeur, Paul. *Philosophie de la volonté. Tome II: Finitude et Culpabilité*.

- Paris: Aubier, 1988.
- Segundo, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1975.
- Séneca. *Obras completas de Séneca. Tratados morales*. Tomo II. México, D.F: UNAM, 1946; introducción, versión española y notas por José M. Gallegos Rocafull.
- Theißen**, Gerd. "The Pessimistic Anthropology of Paul and The Opening of Early Christianity to Aliens and Pagans". En: Jesús Campos y Víctor Pastor Julian (eds.), *Actas Congreso Internacional Biblia, Memoria histórica y Encrucijada de culturas*. Zamora: Asociación Bíblica Español, 2004, pp. 72-82
- Tillich, Paul. *Dynamics of Faith*. New York: Harper and Row, 1957.
- Torres Queiruga, Andrés. *El problema de Dios en la modernidad*. Estella: Verbo Divino, 2000.
- Vidales, Raúl. *Teología e imperio*. San José: DEI, 1991.
- Walker Bynum, Carolina. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Westhelle, Vítor. *The Scandalous God. The Use and the Abuse of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press, 2006

SECCIÓN TRABAJOS DE NUESTROS ESTUDIANTES

ANGUSTIA DEL SER HUMANO Y LA CONSTRUCCIÓN DE UN MODELO DE DIOS HERIDO Y MORIBUNDO: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA LITERATURA LATINOAMERICANA

Olman Delgado Rodríguez^{150*}

Recibido: 2-3-09 / Aprobado: 2-10-09

RESUMEN

Mediante una aproximación a la literatura latinoamericana, específicamente el Canto V– “*Intemperie*” refugio de disidentes oculto en algún lugar de la selva entre Puebla y Panamá– de Cantos de guerras preventivas de Fernando Contreras Castro, el presente

artículo tiene como fin mostrar cómo a partir de la angustia humana se construye un modelo de dios, el cual representa nuevos horizontes de creencia, esperanza y despertar entre los seres humanos. La historia nos acompaña en la primera parte con un espejo de situaciones, las cuales servirán de

150 * Estudiante de la carrera de Teología, UNA-UNED.

base para aproximar la narración del Canto V. Seguidamente, una descripción de circunstancias y características del dios herido y moribundo, pues este constituye una clave para hombres y mujeres en su búsqueda de libertad. Finalmente, se analiza cómo el ser humano recurre a la construcción de un modelo de dios con el fin, no solo de aliviar la condición de angustia, sino también para devolver la fe, el compromiso con el otro y el espíritu de lucha por una vida con dignidad.

PALABRAS CLAVE

Angustia, abandono, modelo, teología, resistencia, esperanza

ABSTRACT

According to an approximation on Latin American literature, specifically the fifth chapter of *Canto V –“Intemperie”, refugio de disidentes oculto en algún lugar de la selva entre Puebla y Panamá*– by Fernando Contreras Castro, this

article tries to show how human anguish can develop into the construction of a Model of god, and at the same time it can represent a new set of horizons of hope, beliefs and an awakening among human beings. First part of the article shows a “mirror of situations,” which will help the reader to get closer to the “Canto V”. Second part shows a description of circumstances and characteristics of the Model of god proposal –a “hurting and dying god”–, which is a key factor on men’s and women’s search for freedom. Finally, the article analyzes how human beings appeal to construct a Model of God not only to heal their anguish, but to keep the faith, the compromise with one another and the struggle for a life with dignity.

KEY WORDS

Anguish, abandoned, model, theology, resistance, hope.

1. Introducción

La literatura latinoamericana se presenta ante la realidad como un testigo del ser humano en sus distintos entornos. Podríamos decir que, a su vez, ella moldea la “realidad” para narrar las más complejas expresiones que, a su vez, constituyen una cultura

desde sus episodios históricos hasta sus distintas aristas de creencias y misterios. Por ello surge la propuesta de establecer una aproximación a esta expresión cultural, con el fin de efectuar una reflexión teológica cuya intención de fondo consiste en observar la construcción de modelos de dios en circunstancias donde reina la angustia, la necesidad y el abandono en la vida de los seres humanos. En la literatura podemos encontrar cómo diferentes personajes y elementos pasan de ser simples caracteres a símbolos que constituyen claves de interpretación para explicar altísimos conceptos.

En este sentido, la lectura de *Cantos de guerras preventivas* debe estar orientada a reconocer sus figuras con otros lentes, con cierta sensibilidad, de manera que nos sirva como herramienta para rescatar la parábola o el ejemplo a favor de la construcción de una vida digna y de libertad. En este texto, nos enfrentamos a una época triste, gris, angustiante, un lugar donde la vida pierde sentido ante la desesperación y el miedo. Los seres humanos se esconden en la cadena de trabajos forzados, los cuales les roban, momento a momento, su existencia para convertirse en números en las cuentas de un proceso comercial. En este escenario se construye un modelo de dios completamente distinto del de la oficialidad; se trata de un dios herido y moribundo.

Ahora bien, es necesario, antes de continuar, discutir un poco acerca de esto que llamamos “modelo de dios”. Entre sus múltiples definiciones, la palabra *modelo* se refiere a la representación de un objeto, sistema o idea y a su vez tiene por propósito ayudarnos a entender o a explicar algo¹⁵¹; también, *modelo* se emplea para referirse a una representación a escala¹⁵².

151 Leonardo Bermón Angarita. Curso virtual de Simulación – 4060010. Universidad Nacional de Colombia. Recuperado en noviembre del 2008 de <<http://www.virtual.unal.edu.co/cursos/sedes/manizales/4060010/lecciones/Capitulo1/modelo.htm>>.

152 *Diccionario enciclopédico de todos los conocimientos, Pequeño Larousse*. México D.F.:

En el caso del modelo de dios moribundo y mal herido, el cual encontramos en el Canto V de la obra ya mencionada¹⁵³, procura liberar a las personas de su angustia y devolverles un sentido a sus vidas desgastadas y mutiladas. Ahí este provoca un efecto en las personas: estas han encontrado en él una razón para reconocerse como responsables de su destino y la mano que debe cambiar el sistema que los oprime.

Como metodología de este artículo se plantea una revisión de hechos históricos en la construcción de modelos de dios. Por ejemplo, tenemos una primera parte que llamamos “espejo de situaciones”, en la cual encontramos experiencias que nos relatan cómo los modelos de dios sufrieron transformaciones a medida que cambiaban los contextos de vida de los seres humanos. Esta sección busca simplemente que el lector considere los cambios que ocurren en la idea de que se tiene de dios y cómo este deriva en nuevos modelos de este o estos dioses.

Posteriormente, se presenta un apartado en el cual se analiza la figura del dios moribundo y malherido presente en el Canto V de *Cantos de guerras preventivas*. En esta sección tendremos una explicación más extensa de las características de este modelo particular, así como de su influencia en las personas que lo crean. Veremos cómo este moldea sus vidas en una forma positiva, proactiva y significativamente liberadora, haciéndoles reconocer en “el otro” la posibilidad de un mundo más justo y equitativo.

Finalmente la propuesta de este modelo de dios herido y moribundo nos lleva a considerar cómo nuevos modelos de dios pueden crear condiciones de auto-compromiso en los seres humanos

Ediciones Larousse, 1972.

153 Fernando Contreras Castro. *Cantos de guerras preventivas*. San José: Farben Ediciones, 2006. El Canto V se encuentra en las páginas 111 – 149.

y a la vez provocar y acompañar significativamente a las personas para que recuperen un sentido de la vida; también, a luchar por un entorno donde las personas construyan, de manera colectiva, una sociedad mejor y más digna.

2. Espejo de situaciones

Y todo esto pasó
Nosotros lo vimos,
nosotros lo admiramos
Con esta lamentosa y triste suerte
nos vimos angustiados.
En los caminos yacen los dardos rotos,
los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas,
Enrojecidos tienen sus muros.
Gusanos pululan por las calles y plazas
y en las paredes están salpicados los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas
y cuando las bebimos,
fue como si bebiéramos agua con salitre.
Anales del Tlatelolco¹⁵⁴

¿Qué lugar tiene un dios en la guerra? ¿Qué pasa con un dios que necesita el cuidado de los hombres? ¿Puede este dios ser un factor

154 Los Anales del Tlatelolco son un documento o códice complejo, escrito en náhuatl, que contiene datos históricos importantes de la época prehispánica. Está compuesto por los testimonios de varios testigos oculares que compilaron las noticias históricas más importantes. Se conserva en la Biblioteca Nacional de París. Es un documento minuciosamente estudiado por su complejidad y que resulta muy interesante, ya que fue escrito aproximadamente siete años después de la caída del Imperio Azteca; contiene los pensamientos del proceso de conquista, pero desde la visión del pueblo oprimido. El autor se mantiene anónimo posiblemente para no ser perseguido por las autoridades españolas. La primera traducción al español del documento fue realizada en 1956 por el sacerdote Ángel María Garibay.

que alivie la angustia y de cuyo cuidado nazca la resistencia a un modelo de muerte y destrucción? Las respuestas a las preguntas arriba planteadas se van presentando a partir de diferentes elementos, algunos históricos, otros religiosos y filosóficos.

En el año de 1492, con el arribo de los españoles se produjo, progresivamente, la ruptura de una cosmovisión creada desde hacía miles de años por personas que traían una tradición y cultura (asiáticas) y cruzaron el estrecho de Bering¹⁵⁵ para habitar el continente. Con el paso de los años, esas personas habían formado increíbles imperios (maya, azteca e inca, entre otros) y construido sus dioses, los cuales respondían a sus “mitos fundantes” otorgando sentido a sus orígenes y a su vida. El teólogo Leonardo Boff señala al respecto lo siguiente:

Las culturas en su aspecto de producción de sentido de la vida, así como en su dimensión ética y, particularmente, en su expresión religiosa son eco de Dios que siempre se dirige a la sociedad y a cada subjetividad humana [...] Ellas son el conducto de la revelación de Dios a la humanidad, en sus diferencias de tiempo, de espacio, de modulación cultural.¹⁵⁶

Desde este aporte, vemos que la producción de sentido así como aspectos ético-religiosos responde a su convivencia con lo misterioso y sagrado del entorno. Es tan válido como decir que en la antigua Mesopotamia se adorara a *Behemot*, siendo este solamente la figura de poder del hipopótamo. Era, por así llamarlo, su animal sagrado (tótem); se consideraba sagrado, porque la gente le atribuía fuerza descomunal y el respeto de las fieras más temidas, aunque esto fuera por simple selección natural.

155 Rodolfo De Roux. *La cruz entre la espada y el indígena*. San José: DEI, editado por Guillermo Meléndez en sentido histórico del V Centenario, 1992, p. 33.

156 Citado por Elsa Tamez. “Quetzalcoatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de dioses”. En: *Revista Vida y Pensamiento*, Vol. 11, núm. 1, 1991, p. 32.

En este punto es conveniente formular otra pregunta: ¿cuál es la función o tarea de la teología en cuanto a la construcción de un modelo de dios? Elsa Tamez responde con estas palabras:

...la tarea de la teología no está en establecer al Dios de Jesucristo como superior absoluto y de convertir por ello los adeptos de otras creencias al cristianismo en tanto que la religión, sino de testificar la victoria de Dios sobre la muerte en la debilidad del crucificado.¹⁵⁷

En este sentido, la tarea de la reflexión teológica no consiste en posicionar o construir el modelo de dios “correcto”, sino más bien en encontrar las formas en las cuales los seres humanos construyen hacia la vida y en una oposición a las circunstancias que muchas veces los rodean, como la angustia, el sufrimiento, la injusticia.

También sabemos que las condiciones en las que viven los seres humanos son determinantes en la construcción de dioses. Por ejemplo, uno de los dioses predilectos de los toltecas fue Quetzalcoatl¹⁵⁸ (la serpiente emplumada). Este consistía en la unión entre la tierra y el cielo, la materia (serpiente) y el cielo (las plumas)¹⁵⁹. Así también, era apreciado por las grandes bondades que ofrecía a los seres humanos; además de crearlos, les dio inteligencia para construir sus moradas. La serpiente emplumada también les regaló, entre otras cosas para vivir, el arte y un calendario basado en los ciclos de la tierra y las estrellas.

157 Ídem.

158 José Alcina Franch, *Mitos y literatura maya*. Madrid: Alianza Editorial, 1989. Quetzalcoatl también conocido como Gucumatz (serpiente de plumas), su nombre se hallaba asociado con el agua.

159 Según Tamez, en “Quetzalcoatl y el Dios cristiano...” (p. 34), el simbolismo de este dios es un esfuerzo por parte de la serpiente de levantarse y desde la pluma tornarse ave.

Este relato de la creación, que se presenta en los Anales de Cuauhtitlan, denota la lucha que Quetzalcoatl sostuvo contra el señor de la muerte. Después de varios intentos fallidos de creación del hombre, Quetzalcoatl logró su cometido, al recuperar unos huesos del mundo de los muertos y mezclarlos con su propia sangre para que finalmente nacieran los hombres¹⁶⁰, a quienes también les entregó el maíz (la misma comida de los dioses). En este momento cabe la pregunta: *¿que pedía Quetzalcoatl a cambio de tanto esfuerzo por mantener la vida del hombre en equilibrio y dignidad?* La respuesta pareciera estar en la cantidad de riquezas ofrecidas para su adoración y alabanza; pero no: la encontramos en esta cita de veneración: “Ese Dios único, Quetzalcoatl es su nombre. Nada exige, sino mariposas, que vosotros debéis ofrecerle”¹⁶¹.

Vemos este modelo dirigido hacia la vida y la búsqueda de un constante equilibrio, bondad y cariño en una relación amorosa entre el dios y el hombre. Aquí, el hombre construye a su Dios a partir de elementos que conoce y que experimenta, a través de la observación de su medio ambiente, vegetación, animales y estrellas. De esta manera se forma el Dios, y su carácter es dado por necesidades provenientes de la convivencia humana misma, el hambre, el frío, el arte y el tiempo.

Sin embargo, algo empezó a mermar la virtuosa bondad de Quetzalcoatl: la avanzada militar de los aztecas, este pueblo guerrero con una relación de vida diferente. Los aztecas construyeron o crearon un dios como ellos, conquistador y guerrero: Huitzilopochtli fue su nombre, y poco tenía que ver con la misión de Quetzalcoatl para la vida de los hombres. Este nuevo modelo de dios transforma el culto a la vida en una danza de guerra y sacri-

160 *Ibíd*em, p. 35. En este relato, los dioses llaman al producto de este sacrificio *macehuales* o los merecidos por la penitencia.

161 *Ibíd*em, p. 36.

ficio, para dar lugar al militarismo. La siguiente cita es clave para entender la idea que trae consigo Huitzilopochtli:

Mi principal venida y mi oficio es la guerra [...] Tengo que guardar y juntar todas las suertes de naciones, y esto no graciosamente [...] De cuatro partes cuadrantes del mundo habéis de conquistar, ganar y avasallar para vosotros [...] os ha de costar así mismo sudor, trabajo y pura sangre.¹⁶²

Los aztecas mantuvieron una espiritualidad que resulta muy interesante, ya que no deja de ser una proyección al ciclo vital de su colectivo humano. Por ejemplo, así como todos los seres humanos necesitan alimentarse para vivir, este dios depende de que los hombres lo alimenten con su carne y sangre; cuando los guerreros aztecas tomaban prisioneros, los llevaban para ofrecerlos como sacrificio a su dios, quien se alimentaba de corazones humanos. Esto refleja cómo la construcción de modelos de dios deviene en el sentido dado por los colectivos humanos, los cuales se proyectan en su ser divino; pensemos por ejemplo en cualidades como la fuerza, el poderío, la paz, la bondad, la sabiduría, etc.

Para el periodo de colonización, los castellanos llegaron con un modelo de dios cristiano, al servicio de la Corona Española. Estos fueron recibidos por los nativos como enviados de los dioses. Con cruces pretendían ocultar su codicia y ambición, pero no fue más que un leve intento. Se apoderaron de cuanto quisieron, destruyeron los lugares sagrados, profanaron los templos; su paso fue destrucción y engaño. Además, sembraron desolación, dolor y de ello obtuvieron aproximadamente 181 toneladas de oro, así como acabar con las tres cuartas partes de la población indígena en menos de 50 años de invasión¹⁶³.

162 Fernando Alvarado Tezozomoc. *Crónica Mexicana*. México: edición de José María Vigil, 1988, pp. 10-13.

163 De Roux, *La cruz entre la espada y el indígena*, p. 38.

Estos pseudoenviados del “único Dios” (así lo denominaron y sometieron a todos los habitantes del continente a su culto) se protegían mediante la guerra y la espada. Los legitimaba la cruz de Cristo (su modelo de Dios). Los castellanos utilizaron un modelo que culpabilizaba al mundo por su muerte; a cambio pedía oro y obediencia de los pueblos casi destruidos (luego de la llegada de los emisarios). El dios de los castellanos prevaleció no por probar ser mejor, sino por su poderío militar.

Los modelos de Dios dan sentido a los pueblos. Su muerte o ausencia representa un vacío simbólico para los seres humanos, quienes muchas veces asumen su existencia en una mecánica sin razón. Véase esta cita como ejemplo de la desesperanza de los primeros habitantes del continente: “¡Déjenos pues ya morir, déjenos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto!”¹⁶⁴.

El nuevo y único dios de los invasores españoles no estaba dispuesto a dialogar ni prestar oídos: había un plan sistemático de intereses sobre el nuevo continente y sus habitantes. Por una parte, los religiosos mandaban a convertir o bautizar a los pueblos antes de ser todos ejecutados; luego los mercenarios a las órdenes de la corona de castilla entendían a los pueblos como esclavos, sus vidas representaban logros en la búsqueda del poder.

Colón lo explica muy bien en esta cita:

La devoción se introduce en la mercancía; Dios tiene su cuenta en los libros de las compañías mercantiles. Pero la mercancía invade la también la devoción: las indulgencias hacen que se parezca la comunión de los santos a un inmenso banco, con sus transferencias y giros.¹⁶⁵

164 Citado por De Roux, *La cruz entre la espada y el indígena*, p. 33.

165 *Ibidem*, p. 42.

Indudablemente, el nuevo posicionamiento religioso y el desplome de su cosmovisión vuelven vulnerable al oprimido. Cancelar cualquier intento de conexión con un pasado alimentado por lo divino o construido a partir del amor creador y enseñado por la alta sabiduría producida de la experiencia de vida (por ejemplo, Quetzalcoatl) fue objeto de la invasión religiosa militar española. En palabras del Chilam-Balam, el profeta maya, es posible apreciar la visión del pueblo indígena en su estado de extremo dolor y angustia:

Este Dios verdadero que viene del cielo sólo de pecado hablará, sólo de pecado será su enseñanza. Inhumanos serán sus soldados, crueles sus mastines bravos [...] tendréis exceso de miseria por el tributo reunido con violencia [...] Preparaos a soportar la carga de miseria que viene a vuestros pueblos.¹⁶⁶

Muchos años después de iniciada esta cruel empresa, comercial-militar y también religiosa, los habitantes mismos del continente encontraron una forma de canalizar su espiritualidad. En esta situación de dolor y de opresión encontraron, en las páginas del texto bíblico, un modelo diferente del dios de los castellanos. Con la reinterpretación y relectura de las páginas del Antiguo Testamento bíblico desde la experiencia del cuerpo e historia de los vencidos, se abrió una nueva visión, un nuevo modelo de dios, ahora a favor de la vida para todos y el cual se convirtió en una ventana de luz y esperanza, una alternativa con respecto al dios de la conquista española. Aquí podemos referirnos a una teología indígena dotada de esperanza, una teología de acompañamiento y compromiso.

Veamos este principio teológico en palabras de Aiban Wagua¹⁶⁷:

166 Alfredo Barrera y Silvia Rendón. *El libro de los libros del Chilam Balam*. (Lugar de edición): Fondo de Cultura, SEP, 1984, pp. 68-71.

167 Teólogo kuna. Los kunas llaman a Dios Paba, y Nana vendría a ser como Dios Padre y Madre.

Paba es muy grande, es inmenso; Nana es muy grande, es inmensa. No se deja atrapar por un solo pueblo, un solo pueblo no puede conocer todos sus caminos, no puede entenderlo todo. Por eso, Paba creó sobre la tierra a muchos pueblos. Paba no creó un solo pueblo, Nana no creó un solo pueblo sobre esta tierra. Por eso mismo cuando un pueblo dice “lo que sé yo de Paba, es mejor y más exacto”, ese pueblo no conoce a Paba; está lejos de entender su mensaje; está creyendo que Paba es poca cosa, que Nana es poca cosa. Los Kunas decimos que Paba está en lo alto, que Nana está en lo alto.¹⁶⁸

La propuesta que desarrollan mediante la relectura bíblica desde su condición permite una nueva hermenéutica y la creación de un modelo de dios más personal. Se trata de un dios liberador, que coexiste con la sabiduría de los sabios ancianos indígenas sabios, germina la esperanza, construye un camino de creencia, de fe, de mitos y de anhelo por un mundo mejor. La cultura presente en su vida espiritual es sinónimo de un sentido, de un pertenecer a algo y sobre todo de la capacidad de los pueblos para replantear y recrear, desde la angustia y el sinsentido, espacios de espiritualidad y libertad.

3. El modelo de dios de “Intemperie”, un dios moribundo y malherido

Para consolidar una dominación no bastan las armas; hay que desestructurar el universo simbólico del vencido. Pero también, para no naufragar en una existencia sin sentido, los vencidos necesitan

168 Wagua, Aiban. “Las teologías indias ante la globalidad de la teología cristiana”. En: *Christus*, núm. 7, setiembre 1991, p. 34.

creencias. Una nueva constelación religiosa vendría a mitigar la orfandad de un mundo.

*Rodolfo R. de Roux*¹⁶⁹

El modelo de dios malherido y moribundo aparece como un personaje distinto, interesante y misterioso. Justo ahí se condensa esta parte del trabajo: en lo misterioso de un modelo tan particular. Este dios, dotado con características parecidas a las de cualquier ser humano, es reconocido por una mujer anciana en el sótano de un templo prehispánico, un espacio sucio, abandonado, maloliente, pero lleno de la presencia de este modelo de dios. Las personas se interesan en la condición precaria de este dios y encuentran que su situación es dolorosa y angustiante, curiosamente casi un reflejo de sus propias vidas, de su existencia al borde de muerte, atropellados por la injusticia, la tortura y la ambición de los poderosos que manejan su mundo. La postura tomada por las personas luego de experimentar el descubrimiento de este modelo de dios es diferente: se torna dinámica, segura y responsable en su búsqueda de lo que antes parecía tan inalcanzable: la libertad y la vivencia con dignidad, no sin obviar los problemas y las condiciones de esfuerzo predominantes, pero sí al menos con un nuevo horizonte que, sin duda, se debió a la aparición de este moribundo y malherido extraño modelo de dios que nos presenta Contreras en su Canto V de *Canto de guerras preventivas*.

Para el momento en que se ubican las acciones del relato, el mundo está dirigido por la Mega Empresa Planetaria (M.E.P.) y esta, a su vez, controla los sistemas de producción en el nivel

¹⁶⁹ *La cruz entre la espada y el indígena*, (indicar el número de página).

global. Esta idea de la M.E.P. nace de la posibilidad de controlar los deteriorados recursos naturales y la “seguridad global”.

Se han constituido ciudades industriales, zonas pesqueras, minas y otros lugares donde la gente tiene extenuantes jornadas laborales y donde incluso se les ha prohibido cantar o reír, aun en su “tiempo libre”. El mundo ha perdido color, porque el humo de las fábricas en las ciudades industriales se vierte día y noche en lo que queda de cielo. Las lluvias caen a la tierra contaminadas por el gas y los químicos; esto, a su vez, impide que las plantas germinen más de una vez. Este panorama empeora con los “toques de queda” y un sistema de vigilancia satelital controlado por las redes de espionaje.

La gente desaparece camino a su trabajo, dado que cualquiera es sospecho. Además, la M.E.P. crea sus propios atentados para validar la dureza de las incursiones militares contra poblaciones indefensas ante la inminente “Guerra Preventiva”¹⁷⁰.

Ante este panorama, el autor ubica entre Puebla y Panamá una zona de tolerancia llamada Intemperie, lugar de difícil acceso donde existe un templo prehispánico antiquísimo. El motivo por el cual la gente se arriesga a llegar hasta Intemperie se basa en que “cualquier cosa es preferible antes de morir de asfixia en una mina, o de agotamiento en una maquila...”¹⁷¹.

Los primeros pobladores de Intemperie llegaron cuando se bombardearon las principales ciudades de la región (San José, Mana-

170 Guerra Preventiva: acción armada que se emprende con el objetivo (real, pretextado o basado en un supuesto) de repeler un ataque, ofensiva o invasión. En teoría, se acepta como defensa, pero en el contexto del libro se tiene la idea de atacar antes de ser atacados, esto con la siguiente lógica: “para parar los incendios forestales, lo mejor es talar todos los bosques”. A esto ellos lo llaman daños colaterales de la guerra preventiva.

171 Contreras, *op. cit.*, p. 111.

gua, Ciudad Guatemala). Esto constituía una práctica habitual cuando alguna ciudad le resultaba molesta a la M.E.P. o cuando requería mano de obra para alguna zona industrial. Cuando estos pobladores llegaron, se dieron a la tarea de recuperar parte del complejo presumiblemente maya; al excavar, ¿cuál fue su sorpresa?, en un amplio sótano vacío encontraron a *Dios malherido y moribundo*.

¿Cómo llegó Dios a refugiarse en Intemperie? En un intento desesperado por proteger a las personas de los ataques de la M.E.P., fue alcanzado por un misil de bajo impacto; desde entonces ahí yacía Dios ocultándose de los bombardeos, con el deseo de descansar sus últimos días. La primera que lo reconoció en el vacío fue una anciana; a partir de este reconocimiento, la gente corrió la noticia de que en aquel sótano yacía Dios malherido y moribundo. Interrogaban a la anciana todo el tiempo haciéndole todo tipo de preguntas, a lo que esta solo respondía: “vaya usted mismo y se lo pregunta a Dios, él siempre contesta”¹⁷². De acá en adelante se desarrollará la figura de este modelo de dios, quien, en principio, no tiene ánimo ni disposición de ordenar; solo quiere paz y tranquilidad para vivir su agonía en el sótano del Templo Mayor.

Así pues, este modelo de dios surge como resultado de una época de guerra, donde la vida humana ha perdido valor ante las campañas preventivas de la M.E.P. De tal forma, este se perfila de la siguiente manera:

En primera instancia, es construido a partir de la vivencia de los habitantes de la zona. A este dios se lo reconoce por la Presencia: “el sótano estaba vacío en su totalidad salvo por la Presencia”¹⁷³.

172 *Ibidem*, p. 130.

173 *Ibidem*, p. 123.

Sin embargo, es un dios que defiende al inocente. No quiere nombres ni títulos, como tampoco quiere que se lo moleste: “–¿Señor, como debemos llamarte? –Dios a Secas, y déjenme dormir que me duele la cabeza”¹⁷⁴. No le interesa dirigir nada; este modelo de dios no gusta del poder: “¡Dios!, ¿te molesta si seguimos trabajando? –¡Hagan lo que les dé la gana!”¹⁷⁵.

Eso sí, según los habitantes de Intemperie, a Dios le gustan los tambores, los cantos y comidas regionales, que la gente le ofrece para aliviar su agonía, así como también la serenata *reggae*, que él mismo pide para calmar su dolor.

Con este modelo, la gente no necesita rezar ni implorar. En contraposición, la oficialidad lo cataloga como signo de herejía y ordena “templo por cárcel” para el Dios malherido. Cierran la entrada y colocan dos soldados, en similitud al relato del Sepulcro de Jesús. Ante esta situación, Dios manifestó que no era necesario tanto ruido, que de todos modos no pensaba moverse de ahí.

Este modelo de dios ve más allá y sabe que el ser humano necesita más que funcionalidad e invita a la gente a desenterrar un observatorio bellísimo para ver estrellas y planetas, para que disfruten cuando se despeje un poco el cielo. Incluso, después de desenterrar y acondicionarlo, le ofrecen a Dios llevarlo al lugar y este responde “que dejaran de joderle la paciencia”¹⁷⁶.

En el reporte que llevó un enviado del Vaticano, para tratar de acabar con el culto al Dios moribundo de Intemperie, describe a este dios de la siguiente forma:

174 Ídem.

175 Ídem.

176 *Ibidem*, p. 127.

Así es Dios en Intemperie, ínfimo, Imperceptible como el cosmos en su palma hecha de nada. Mas, por ínfimo, es infinito, y ahí yace incrustado en el vientre ciego del vacío, donde no llega la luz, siempre un paso delante de su propio límite. Nada es más pequeño que Dios salvo el universo entero, del que se aleja en dirección contraria, como la baba que dejan los moluscos. Así es Dios en Intemperie, como un molusco profundamente dormido al que de cuando en cuando, sin proponérselo siquiera, se le forma un universo entre su carne y su concha, y debe expulsarlo porque le estorba, y una vez libre, vuelve a dormir hasta despertar otra vez para deshacerse de una nueva molestia.¹⁷⁷

El proceso de construcción de un modelo de dios “alternativo” provocará que la gente se encuentre con nuevo universo simbólico, capaz de replantear su existencia con deseos y esperanzas de construir algo diferente.

De esta forma, los habitantes de Intemperie procuran un modelo de dios que constituye un nuevo horizonte de fe y esperanza contra la angustia de un sistema que los destruye, que les roba la paz. Todos tienen posibilidad de comunicarse con Dios, le preguntan por su voluntad; este escucha y, finalmente, siempre responde.

La gente se suma a trabajar en la limpieza del lugar como forma de solidaridad. Procuran aliviar la agonía de Dios. Bajan al sótano sobrecogidas por la condición de Dios en medio de la nada; las imágenes o las características físicas de este modelo de dios no resultan necesarias. Cuando más personas llegan a Intemperie, aseguran no ver nada en el sótano, a lo cual la anciana responde: “porque hasta donde recuerdo... nadie ha visto a Dios en ninguna parte. Su invisibilidad es la mayor prueba

177 *Ibíd.*, p. 132.

de su presencia...”¹⁷⁸. Además, las personas que bajan al sótano preguntan “¿...si estaba realmente Dios en aquel sitio oscuro y maloliente?”¹⁷⁹, ante lo cual ella no ve ningún problema: “¡Porque Dios es Omnipotente!”¹⁸⁰, dice la anciana.

Al final del día, los rituales surgen como ecos que alivian el dolor de Dios. Se comenta que los tambores cantan gracias a los negros de las zonas caribeñas así como los chinos panameños, los náhuatl y los mayas. Con cantos y ocarinas reciben el buen día; desde las fábricas la gente ofrece alguna canción que suba más alto que el humo de las grandes máquinas. Los pobladores dicen: “¡Ya nada puede hacer Dios por nosotros! [...] ¡Pero cuánto podemos nosotros hacer por Dios!”¹⁸¹.

Un cura emisario de la Iglesia Católica argumenta que las personas acuden a Intemperie para ver a Dios moribundo, porque son ignorantes. Agrega que es intolerable que traten a Dios como si fuera cualquiera de ellos, como si lo vieran cada mañana cuando se levantan. Mas adelante, la anciana pregunta: “¿Y usted lo ve cada mañana cuando se levanta?”¹⁸². El cura responde que Dios es invisible. Tal como el que está en el sótano.

Mientras tanto la noticia de este Dios se propaga por diferentes regiones y motiva a la gente a tomar acciones para aliviar la agonía y dolor del que yace en el sótano del Templo. Por ejemplo, en las fábricas los trabajadores logran la primera conquista laboral en los tiempos de la destrucción, firman el T.L.C. (Tratado de Libre Conciencia), que incluye el derecho a dos peregrinaciones al año a Intemperie. Para la M.E.P. es un verdadero desastre este

178 *Ibíd*em, p. 118.

179 *Ibíd*em, p. 114.

180 *Ibíd*em, p. 115.

181 *Ibíd*em, p. 116.

182 *Ibíd*em, p. 121.

fenómeno de del dios de Intemperie y busca reprimir el culto al dios moribundo y malherido.

Por otro lado, como respuesta a la represión sobre el culto, las personas de diferentes lugares hacen llegar a Intemperie semillas antiguas que dan fruto con semilla, asegurándose con esto de que la misma semilla produjera varias cosechas, como era normal antes de la llegada de las semillas oficiales (*terminator*)¹⁸³, únicas permitidas para cualquier clase de cultivo; con estos cultivos se preparan banquetes para aliviar el dolor de Dios.

Así, ante la resistencia, Intemperie se ve amenazada por un bombardeo; no obstante, la comunidad no hace nada, ni dice nada; continúan trabajando la tierra. Sin embargo, dado que el ataque está dirigido al Dios moribundo, manifiestan: “¡Ahora que no puede defenderse, los muy maricas...!”¹⁸⁴.

Por otra parte, surge el agrotráfico e Intemperie es declarado “Territorio de Libre Consumo” de productos tradiciones; con esto, Dios fue bien servido. Todas estas acciones dejan desconcertadas a las autoridades, por lo que la M.E.P. recurre a propaganda en las escuelas para adoctrinar a los niños; empero, ya nadie presta oídos ni pensamiento.

Así también, en medio de las amenazas de la MEP, se organiza una enorme fiesta con motivo de la inauguración del observatorio (el

183 Estas semillas son producidas en laboratorios de experimentación genética, donde se manipulan para que solo puedan dar una cosecha, controlando tanto las producciones de los agricultores como el precio de los mercados. Estas semillas en la actualidad son producidas por varias compañías transnacionales como por ejemplo Monsanto. Para una mayor explicación acerca del tema recomiendo revisar: Pat Mooney. *Los nuevos confinamientos: dos estudios de caso en tiempo real. ¿Un mundo patentado? La privatización de la vida y del conocimiento*. El Salvador: Fundación Henrich Boll, 2005.

184 Castro, *op. cit.*, p. 124.

cual resulta inservible por la contaminación del cielo). La gente se viste de blanco (como, según ellos, a Dios le gusta). El festejo dura tres días y tres noches. La música llena el ambiente de calipso, guaguancó, ópera china, palo de mayo, mambo y reggae; se escucha la voz de las marimbas, bongoes, batás, quenás, charangos y guitarras. Además, comen carne en vaho, gallina criolla, cazabe y chop suey. Sin más, al cuarto día las personas que habían peregrinado hasta Intemperie se devuelven a sus fábricas y lugares de trabajo. Más que la inauguración del observatorio, este festejo tenía como fin rendir un tributo a Dios en su agonía.

Después de tremenda celebración y de ver la gran migración desde las fábricas, el cura (custodio de la Iglesia Católica) le pregunta a la anciana: “¿si eran tantos, por qué no incendiaron las fábricas o volaron algún puente?”¹⁸⁵. A esto la mujer responde: “fue solo una fiesta, Dios no mandó a matar a nadie...”¹⁸⁶. Insiste el cura preguntándole a la mujer: “—¿Por qué, si ustedes siempre están hablando de Liberarse y esas cosas?”¹⁸⁷. La mujer responde: “Porque la liberación será cosa de nosotros. Dios es neutral”¹⁸⁸. El cura sigue preguntando: “entonces Dios tampoco querrá que mueran los empresarios ni los militares”¹⁸⁹. La mujer insta al cura para que baje y le pregunte a Dios mismo.

Así también, los pobladores de Intemperie aseguran que Dios responde en el idioma que se le pregunte, solo hay que guardar mucho silencio. El cura pregunta: “¿Cómo se guarda silencio en una fiesta que dura tres días?”¹⁹⁰. La anciana responde: “con los bailes y los cantos... el corazón calla de alegría, y las respuestas

185 *Ibidem*, p. 130.

186 *Ídem*.

187 *Ídem*.

188 *Ídem*.

189 *Ídem*.

190 *Ídem*.

llegan”¹⁹¹; y agrega: “lo que pasa es que ustedes estaban acostumbrados a ser los pararrayos de Dios. Pero ahora ya no son necesarios”¹⁹². El cura indignado le reprocha que si ahora ni el “Papa” es necesario, a lo que la anciana pregunta: “¿Quién era el ‘Papa’?”¹⁹³

Furioso, con la sencilla pregunta de la mujer, el cura le da la orden de que baje al sótano y se lo pregunte a Dios. Ella baja obediente, pero cuando regresa le responde: “Dios no parece tener la menor idea de quién era el ‘Papa’, pero dijo que le había encantado la fiesta”¹⁹⁴. Sin mayor paciencia, el cura pregunta: “-¿Y cómo sabe? ¿No se supone que está encerrado en el Templo Mayor”¹⁹⁵. La mujer responde: “...lo que se supone es que Dios esta en todas partes, ¿no?”¹⁹⁶. Así termina el diálogo entre el representante de la Iglesia y la anciana que descubrió al Dios moribundo en el sótano del Templo Mayor. El cura se suicida, pero deja un reporte de la experiencia en Intemperie; este sería su testamento.

Por su parte, la M.E.P. conforma una comisión, integrada por teólogos, militares y estrategas, para analizar el tema de Intemperie. Estos concluyen que las personas no creen que Dios se esté muriendo en un sótano maloliente, solo fingen creerlo; además, “la gente prefiere creer en la nada, antes de no creer en nada”¹⁹⁷. La comisión afirma que es imposible competir con “esa capacidad que tienen las personas de luchar contra el absurdo”¹⁹⁸.

191 *Ibidem*, p. 131.

192 *Ídem*.

193 *Ídem*.

194 *Ídem*.

195 *Ídem*.

196 *Ídem*.

197 *Ibidem*, p. 133.

198 *Ídem*.

Ante esta afirmación, la M.E.P. se precia de vencer el terrorismo antes de que comenzara y de someter a los pueblos para que se transformen en máquinas que trabajan única y exclusivamente para ganarse el sustento a fin de seguir trabajando. Sin lugar a dudas, a la gente le roban sus costumbres, las privan de sus lugares sagrados, les destruyen sus templos y cementerios, pero no hay reacción más importante que Intemperie para luchar contra toda esa injusticia. Ello demuestra que las personas no renuncian a sus creencias; por el contrario, solo buscaban un terreno fértil donde trasplantarlas. En este sentido, la comisión da con un par de conclusiones en medio del crecimiento del fenómeno de Intemperie: “la gente lo que quiere es creer que su vida tiene sentido”¹⁹⁹, “Si hay un Dios, hay sentido”²⁰⁰.

Esta segunda conclusión se comprueba en la siguiente cita:

Al principio un loco fanático había iniciado las guerras preventivas justificándose en el supuesto de que Dios no solo no era neutral, sino que estaba de acuerdo con lo que hacía su maldito gobierno y su maldito ejército, y más aún, con la instauración, años más tarde, de la Mega Empresa Planetaria, con cuya Gerencia General se había quedado.”²⁰¹

Incluso observemos el siguiente diálogo entre la cúpula de la Iglesia y la M.E.P.:

La Iglesia: “La diferencia es que nuestro Dios es el verdadero.”²⁰²

La M.E.P.: “... lo que es definitivo es que el mecanismo es el mismo, solo que ustedes antes tenían la propiedad intelectual sobre

199 *Ibíd.*, p. 134.

200 *Ibíd.*, p. 135.

201 *Ídem.*

202 *Ídem.*

él, y ahora la perdieron.”²⁰³

La Iglesia: “eso no es verdad, en Intemperie usan a Dios de andamio.”²⁰⁴

La M.E.P.: “Y ustedes de que lo usan?”²⁰⁵

La Iglesia: “nosotros representamos su autoridad en la Tierra.”²⁰⁶

La M.E.P.: “... y eso ¿a quien le consta?”²⁰⁷

La Iglesia protesta y reclama diciendo: “...así fue revelado el principio?”²⁰⁸

La M.E.P.: “...y ¿Por qué no podría ser esta una nueva revelación?”²⁰⁹

La Iglesia: “¡Eso es herejía!”²¹⁰

Finalmente la M.E.P. responde: “¿Contra ustedes o contra Dios?”²¹¹

Mientras tanto, en Intemperie todo crece en el acompañamiento de un modelo de dios que ha bajado del cielo a compartir la suerte de sus criaturas. De esta forma se entiende que la verdadera fe reside en el creer que Dios sigue estando del lado del pueblo, y no de los asesinos y opresores.

Finalmente, delegados de la M.E.P. llegan a Intemperie para exigir que ingrese el progreso, a lo cual la gente responde

...que prefiere estar del lado donde el pan vuela a oler a esperanza y donde el trabajo seguía siendo castigo, ya que era mejor que entenderse como condenado por no poder resistir la invasión

203 Ídem.

204 Ídem.

205 Ídem.

206 Ídem.

207 *Ibíd.*, p. 136.

208 Ídem.

209 Ídem.

210 Ídem.

211 Ídem.

de un enemigo poderoso que en nombre de Dios, la seguridad, justicia y la libertad, reducían el mundo de la gente pobre a esclavos de Dios, de la seguridad, de la justicia y de la libertad, pero de mercado.²¹²

Contrario a lo esperado, al haber provocado la ira de la M.E.P. y estar en su lista negra, los pobladores de Intemperie no se esconden ni se entristecen; todo lo contrario, vuelven su vida más intensa, más llena de cantos y rituales, celebraciones y vida. Ellos viven alegrando y alegrándose con Dios, que les ha devuelto el sentido de vivir; además, como comenta Contreras, “A qué Dios que se le respeta no le gustan los cantos y los bailes..!”²¹³.

Los habitantes de tan singular ciudad habían aceptado enfrentar las bombas como un destino de los pueblos que se atreven a practicar la libertad. Así, la M.E.P. ataca y sepulta en minutos la ciudad, a sus habitantes y a Dios también. Lo único que se escucha entre las personas es el silencio hasta que cae el primer soldado muerto por una bala sin origen. La resistencia comienza a operar, una resistencia sin prisa, sin estrategias pues, para resistir, las personas apenas están naciendo.

La M.E.P. responde con más represión. La resistencia vuela la planta hidroeléctrica de la desembocadura del río Torraja en la antigua república de Costa Rica. Esta, puede decirse, viene a representar un nuevo modelo de dios, pues está en todas partes y en ninguna a la vez; no tiene un calendario, es una forma de vida que se practica con el sentimiento de ser parte de ella. Aun con las diferencias generacionales, padres e hijos coinciden en que la resistencia es necesaria, legítima y verdadera “porque la gente se puede adaptar a todo menos a vivir en el absurdo”²¹⁴.

212 *Ibíd.*, p. 139.

213 *Ibíd.*, p. 140.

214 *Ibíd.*, p. 147.

De esta forma, crean un mito acerca del *día*, el cual esperan que engrose con el tiempo hasta que se vuelva realidad. Este alimenta la esperanza de dejar a las máquinas morir de agotamiento, a los soldados morir de angustia, los policías de desesperación y, finalmente, al mercado de inanición. Buscarán las viejas ciudades y, si no las encontraran, las levantarán de nuevo. Este mito no tiene tiempo; solo sirve para resistir y caminar.

Por tanto, este modelo de Dios moribundo y malherido surge de un relato donde las características sociales o la realidad están en constante crisis, la vida se escapa sin vivirla. Este desasosiego invita a buscar en lo visible y en lo invisible un dios que vislumbre un nuevo rumbo por medio del cual sea posible huir de la muerte sistemática de las ciudades industriales.

La gente ve en su movilización una ventana de luz que puede dejarles ver otro horizonte. Podríamos arriesgarnos a decir que la angustia está presente en la vida de un grupo de personas que decide seguir adelante en clave de fe, fe de que algo pase, se manifieste, las rescate o les muestre el camino. No nos alejamos demasiado de Troelsch²¹⁵ al decir que el fenómeno capital de la fe es obtener la presencia de Dios.

Lo interesante de este fenómeno es ver que este dios reduce su accionar, en cuanto a prodigios y maravillas, ya que es herido por defender a la gente indefensa. Este dios moribundo está, ahora, de mal genio o, por decirlo en otras palabras, está desprotegido y vulnerable.

215 Cita en Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*. Lección de Friburgo. Madrid: Siruela, 1920.

4. ¿Qué papel juega este modelo de dios moribundo y malherido para los seres humanos que lo construyeron?

Los seres humanos que construyeron este modelo de dios son producto de una estandarización de sus culturas que pretende perderlos y adormecerlos en un sinsentido, vulnerabilizándolos y haciéndolos más manejables por el sistema de producción y eficiencia que mueve intereses de los grandes emporios comerciales y políticos.

Así mismo, este modelo de dios fue construido con características propias de quienes le dieron “vida” con la intención de hacer retornar un sentido a su vida. Si se le habla determinado idioma, en el mismo dará la respuesta; si se le da una ofrenda de alimento, será comida autóctona de la cultura que la ofrezca²¹⁶. Este modelo de dios era servido con toda la variedad de alimentos danzas y rituales, con el único fin de celebrar la vida y buscar el alivio de su condición. De esta forma, el dios moribundo y malherido permite que las mujeres y los hombres se reconozcan a sí mismos y retomen una conciencia en medio de su situación, donde la vida continúa dura y difícil. En este contexto, pueden recordar quiénes son y qué quieren como cultura.

Podemos afirmar que, en la mayoría de los casos, su objetivo es vivir dignamente sobre la tierra con calidad de vida para sus futuras generaciones. Para resaltar este punto, Freud advierte que la tercera función que se les asigna a los dioses es la de recompensar las privaciones y los sufrimientos impuestos por la vida en común al interior de una cultura.

Este moribundo y malherido modelo despierta y devuelve el sentido de vida a los seres humanos, además de cumplir una función

²¹⁶ Contreras, *op. cit.*, p. 117.

primordial como lo es el liberar del egoísmo. Así por ejemplo, todos reconocen el modelo como propio, pero nadie se adueña de la voluntad de este. Todos, sin importar su procedencia, color o creencia, oran, bailan y celebran la vida compartiendo el modelo de dios.

Históricamente los pueblos han construido modelos basados en cualidades que los hacen pensar en el infinito, en el más allá, en lo increíble; pero, al parecer, estos dioses siempre son poderosos e infalibles. Muchos de estos dioses demandan la vida de las personas para preservarse en lo alto, pero son pocos los que buscan que la vida del ser humano prevalezca y se viva con abundancia de alegría.

Para nuestro modelo, el fin no es gobernar soberano por los siglos de los siglos; más bien, este provoca un efecto directo sobre las obras de las mujeres y hombres; este modelo se construye neutral, pero a favor de la celebración y la libertad. Los que construyeron el modelo no se imaginaron que en él plasmaban todos esos deseos de bienestar que albergaban en sus cuerpos, todas esas ilusiones por que la vida cambiara y fuera distinta.

Fue, precisamente, este el efecto del modelo de dios herido y moribundo: el reconocimiento de ellos mismos en esa construcción colectiva, en esa construcción de un dios tan parecido a nosotros, que merecía ser escuchado y atendido como nosotros mismos. De ellos surge este modelo, con todas sus proyecciones. Cuando ellos celebran, Dios es bien servido; cuando ellos comparten con el otro, comparten con Dios; cuando ellos enfrentan la vida Dios los acompaña también. Este es el efecto que logró una construcción de un modelo de dios tan poco atractivo para el poder, pero tan necesario para todas y todos que están inmersos en la angustia y la desolación del sinsentido.

Hoy se hacen necesarios los aportes de nuevos modelos, ya que el control de la información y el conocimiento deforma la vida y la transforma en valores de mercado. El irrespeto al cuerpo humano, al concebirlo como mercancía, no nos deja lugar para construir²¹⁷, pues todo va en función de los valores comerciales. La vida se patentiza y el humano se encuentra solo, sin dios que le proteja²¹⁸ o que le anime en su lucha. La lucha debe ser alimentada por la mística de un modelo creado a partir de las pulsiones de lo que somos, creación polifónica y policrómica. Debemos crear reconociéndonos en la diferencia, en la libertad de mi acompañamiento del otro que no soy yo; la vida y el deseo de no sufrir será tal vez en lo único que todos seamos iguales.

217 Entendemos el cuerpo como primer lugar de construcción, ya que es ahí donde la experiencia se hace palpable, y epistemológicamente el conocimiento surge a partir de lo que se experimenta en la corporalidad.

218 El modelo de dios todopoderoso es una figura construida desde los cielos, en un lugar lejano de alcanzar desde la vida de los seres humanos. Por eso creemos que es necesario considerar la creación de modelos de dioses más cercanos, que puedan compartir en la vida con los seres humanos, y no operar desde la lejanía.

BIBLIOGRAFÍA

- Alcina Franch, José. *Mitos y literatura maya*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- Alvarado Tezozomoc, Fernando. *Crónica Mexicana*. México: edición de José María Vigil, 1988.
- Barrera, Alfredo; Rendón, Silvia. *El libro de los libros del Chilam Balam*. México D.F.: Fondo de Cultura, SEP, 1984.
- Bermón Angarita, Leonardo. Curso virtual de Simulación – 4060010. Universidad Nacional de Colombia. Recuperado en noviembre del 2008 de <<http://www.virtual.unal.edu.co/cursos/sedes/manizales/4060010/lecciones/Capitulo1/modelo.htm>>.
- Contreras Castro, Fernando. *Cantos de guerras preventivas*. San José: Farben Ediciones, 2006.
- De Roux, Rodolfo. *La cruz entre la espada y el indígena*. San José: DEI, editado por Guillermo Meléndez en sentido histórico del V Centenario, 1992.
- Diccionario enciclopédico de todos los conocimientos, Pequeño Larousse*. México D.F.: Ediciones Larousse, 1972.
- Franch, José. *Mitos y literatura maya*. Madrid: Alianza, 1989.
- Guazzelli, María José. *Campaña Terminar Terminator*. Recuperado en noviembre del 2008 de <<http://www.etcgroup.org/es>>
- Heidegger, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Lección de Friburgo. Madrid: Siruela, 1920.
- León Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- León Portilla, Miguel. *Libro de los Coloquios de los Doce*. 1961.
- Meléndez, Guillermo. *Sentido histórico del V Centenario*. San José, Costa Rica: DEI, 1992.
- Mooney, Pat. *Los nuevos confinamientos: dos estudios de caso en tiempo real. ¿Un mundo patentado? La privatización de la vida y del conocimiento*. El Salvador: Fundación Heinrich Böll, 2005.
- Rapp, Francis. *L' Eglise et la religieuse en Occident a la fin du Moyen Age*. Paris: P.U.F., Collection Nouvelle Clio, 1971.
- Richard, Pablo. *Hermenéutica bíblica india. Revelación de Dios en las religiones indígenas y en la Biblia (después de 500 años de dominación)*. San José: DEI, 1992.

- Tamez, Elsa. "Quetzalcoatl y el Dios cristiano: alianza y lucha de dioses". En: *Revista Vida y Pensamiento*, Vol. 11, núm. 1, 1991, pp. 32-44.
- Wagua, Aiban. "Las teologías indias ante la globalidad de la teología cristiana". En: *Christus*, núm. 7, setiembre 1991, p. 34.

COLABORADORES

Helio Gallardo

Chileno, profesor en la Universidad de Costa Rica y en la Universidad Nacional (Costa Rica), se interesa por la comprensión de las movilizaciones y movimientos sociales populares latinoamericanos. Sus últimas publicaciones son: *Siglo XXI: producir un mundo*, *Democratización y democracia en América Latina* y *Teoría crítica. Matriz y posibilidad de derechos humanos*. Posee un sitio web: Pensar América Latina (<http://www.heliogallardo-americalatina.info/Joomla/>).

Diego Soto Morera

Alajuelense. Magíster en Estudios Teológicos de la Universidad Nacional. Académico de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión.

Correo electrónico: soto1984@gmail.com

Mario Méndez

El autor es licenciado en Teología (Universidad Pontificia Salesiana, Roma) y Doctor en Filosofía (Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, San Salvador). Se ha desempeñado como Director de la Escuela de Teología de la Universidad Don Bosco (San Salvador) y como Director del Instituto de Investigación y Formación Pedagógica, de ese mismo centro de estudios.

También se ha desempeñado como tutor de cursos en línea para la Universidad Católica de Brasilia y para la Universidad Don Bosco.

Actualmente es profesor de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, en la Universidad Nacional, Costa Rica, donde también colabora en la virtualización de los cursos de Teología.

Dirección postal: Calle Vásquez, Rincón de Zaragoza, Palmares, Alajuela, Costa Rica.

Correo electrónico: jmend@una.ac.cr

Victorio Araya Guillén

Costarricense. Doctor en Teología. Catedrático de la UNA y profesor de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión desde su fundación. Actualmente se desempeña como subdirector de la Escuela y coordinador de la Maestría en Estudios Teológicos. Es también profesor en la Universidad Bíblica Latinoamericana. Su obra más conocida es *El Dios de los pobres* (traducida al inglés por Orbis Books).

Manuel Ortega Álvarez

Bachiller en Filosofía, UNA. Licenciado en Teología, Universidad Bíblica Latinoamericana. Egresado de la Maestría en Teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Estudios de Posgrado en Filosofía Universidad de Costa Rica. Académico e investigador de la de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión y de la Escuela de Filosofía, Universidad Nacional, Heredia.

Correo electrónico: mortegalvarez@yahoo.es.

Jonathan Pimentel Chacón

Magíster en Teología.

Profesor e investigador de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión y la Universidad Bíblica Latinoamericana.

Publicaciones recientes: “El espejo roto I: Michel Löwy y los cristianismos liberacionistas latinoamericanos” en *Revista de Teología Siwö*; “Repensar la religión. Notas críticas para una teología costarricense” en *El camino de la luz. Ensayos en homenaje a Victorio Araya*; “Carne y dolor: Una relectura de *Las Confesiones de Agustín*” en *Vida y Pensamiento*.

Correo electrónico: jpimente@una.ac.cr

Olman Delgado Rodríguez

Estudiante de la carrera de Teología, UNA-UNED.

Correo electrónico: olmandelgado@gmail.com

SIWÔ[^],

REQUISITOS PARA LA PUBLICACIÓN

Los trabajos presentados para su evaluación deben cumplir todos los requisitos de esta lista. Se devolverán las propuestas de publicación que incumplan cualquiera de estas disposiciones.

1. Envíe únicamente trabajos inéditos. El Consejo Editorial determinará si acepta o no traducciones de textos previamente publicados en otra lengua.
2. Se dará preferencia al trabajo teológico en lengua castellana. En casos excepcionales, el Consejo Editorial aceptará contribuciones en otras lenguas, principalmente del portugués, inglés y francés.

3. El artículo debe presentarse en letra Times New Roman, en 12 puntos, a espacio y medio. Su extensión no debe ser menor de 15 páginas ni mayor de 30.
4. El artículo debe ordenarse de la siguiente forma y atendiendo a los siguientes criterios:

Título del trabajo, que no exceda de 20 palabras.

Nombre del autor o la autora, sin citar el grado académico.

Resumen en castellano, que no exceda las 100 palabras.

Palabras clave en castellano (un máximo de cinco).

Resumen en inglés, que no exceda las 100 palabras.

Palabras clave en inglés (un máximo de cinco).

Texto:

- Escriba los subtítulos en negrita y de acuerdo con el sistema decimal (ej. 1. , 1.1, 1.2).
- Utilice cursivas (itálicas) para dar énfasis o escribir palabras en otra lengua.
- Si el texto incluye fuentes del griego o hebreo, indíquelo.
- Si hace citas literales, póngalas dentro del párrafo y entre comillas cuando ocupen cuatro renglones o menos; ubíquelas en un párrafo aparte, sin comillas y con sangría de cinco espacios cuando ocupen cinco renglones o más.
- Haga las notas aclaratorias y bibliográficas a pie de página. Recuerde que, para no repetir los datos de referencia, se

usan las siguientes abreviaturas: ídem (si la cita se refiere al mismo libro y a la misma página de la cita anterior), ibídem (si la cita se refiere al mismo libro de la cita anterior, pero a una página distinta), *op. cit.* (para no repetir el título de una obra citada anteriormente), *loc. cit.* (para no repetir el título de un artículo de revista u obra colectiva citada anteriormente).

Bibliografía, de acuerdo con el modelo tradicional. Ejemplos:

Libro:

Mena Oreamuno, Francisco. *El texto como caos*. Heredia: Universidad Nacional, 2003.

Artículo de revista:

Villegas, Fernando. "El Dios de los profetas". *Revista Ecueménica*. Vol. 2, núm. 1, 2001, pp. 21-31.

Documento electrónico:

Boff, Leonardo. *Jon Sobrino: compañero de tribulación*. 2007. Recuperado el 9 de noviembre del 2007, de <<http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=213>>

Además de las referencias al pie de página, el artículo debe llevar un apartado final titulado "Bibliografía", donde aparezcan, en orden alfabético, todos los documentos citados.

Datos biográficos, con su afiliación académica o institucional, su grado y un listado muy breve de sus publicaciones más importantes o recientes.

5. Envíe dos copias del texto, impreso de manera perfectamente legible. Adjunte la versión electrónica, ya sea en disco o por correo electrónico, preferiblemente en MS Word para Windows.
6. Incluya su dirección postal y su correo electrónico e indique si no desea que esta información aparezca publicada junto al artículo. Especifique si desea que su artículo sea publicado en nuestra página web.



Impreso por el Programa de Publicaciones e Impresiones de la Universidad Nacional, en el mes de mayo del 2010.

La edición consta de 500 ejemplares,
en papel bond y cartulina barnizable.

1368-9—P.UNA