An abstract painting with a vibrant, swirling background of orange, red, blue, and green. In the upper center, a large, dark blue hand reaches down towards the center. Below the hand, there are four silhouettes of human figures in profile, rendered in dark blue and red. The overall composition suggests a divine presence reaching out to humanity.

# **DIOS**

## **SALVACIÓN DE LA HUMANIDAD**

**Una obra cooperativa del Claustro  
Docente de la Facultad SEUT**

**Julio 2025**

ISBN: (pendiente)

Copyright: Facultad de Teología SEUT. Julio 2025.

# ÍNDICE

Culto Unido Día de la Reforma Protestante y Celebración 140 años de Facultad SEUT	1
Sermón: «Por las misericordias de dios... no os amoldéis a un mundo inmisericorde»	5
Juan Sánchez Núñez: «Dios: salvación de la humanidad. La universalidad de la salvación en la carta a los Romanos»	13
Ekkehart Heise Rost: «Dios: salvación de la humanidad»	21
Sergio Rosell Nebreda: «Dios y la salvación universal: salvación como humanización del mundo»	32
Raúl García: «Salvación y Salud: Una oferta para nuestra época»	45
Israel Flores Olmos: «La participación del Nuevo Ser y el coraje de existir en Paul Tillich como resistencia cultural»	54
Sergio Simino Serrano: «Una teología de las religiones. La emergencia del cuarto paradigma»	66
Víctor Hernández Ramírez: «Salvación y humanidad. Sobre la lectura psicoanalítica de la Biblia. Notas sobre la relación entre una antropología teológica y la hermenéutica psicoanalítica»	79
Avelino Martínez : «Salvar lo metafísico»	88
Pedro Zavala: «Barro: Hacia una eclesiología liberadora en la era de la especulación inmobiliaria y la crisis climática»	103

Lo que el lector tiene entre manos es el trabajo, más o menos coordinado<sup>1</sup>, de muchos de los profesores de la Facultad SEUT. No son todas las aportaciones deseadas -algunos docentes no pudieron contribuir por falta de tiempo- pero representan la variedad de intereses y enfoques que caracteriza a nuestro claustro.

Con la celebración de los 140 años de la Facultad SEUT (que coincidió con la celebración del Día de la Reforma el 26 de octubre de 2024) se sugirió escribir de parte del claustro algo que concitara interés y que se pudiera tratar desde las diferentes perspectivas de los docentes. Tras un ejercicio de “brainstorming” se decidió centrarnos en un tema abierto y que consideramos relevante: «Dios, salvación de la humanidad». Si bien el tema se cerró justo antes del adviento de la temporada Navidad-Reyes (del paso del año 2024 al 2025), se decidió tener un primer borrador de cada capítulo para finales de febrero de 2025. Al menos esto daba cierto tiempo para leer las aportaciones de cada docente antes de la reunión de Claustro presencial que se celebró en el centro ecuménico de los Rubios (Málaga) los días 7-9 de marzo de 2025.

Amén de diversas actividades, dinámicas reuniones y largas sobremesas, dispusimos de varias horas para presentar los trabajos, muchos aún en formato borrador, para recibir recomendaciones y mejoras de parte de los demás lectores, en un diálogo que fue franco y edificante. Dos de las presentaciones se hicieron por vídeo-conferencia al no poder asistir algunos de los docentes.

¿Por qué el tema de la salvación universal? Pues porque pensamos que el mensaje de las buenas noticias no se puede quedar en las aulas de teología, ni en los libros sagrados y de teología, pero tampoco en las iglesias ni en la predicación callejera que muchas iglesias llevan a cabo. Como muestran las diferentes aportaciones en esta publicación, si el mensaje de salvación/sanidad tiene algo que decir a la persona de hoy, es porque es relevante en sí mismo, no porque nosotros lo hagamos relevante. Lo que la Iglesia puede hacer por el mensaje universal de la salvación de Dios es darle cierto grado de plausibilidad terrena, modestamente hablando, más que una demostración unívoca del mismo. Como dice el cantautor Santiago Benavides, en *Gracias por Pedro*<sup>2</sup>,

Mirando cómo soy en realidad. Cómo tengo el corazón, medio hueco y lleno de egoísmo.

Descubriendo que soy otro en el montón. Cuya gran aspiración es llegar más lejos que el vecino. Recordando que por cada vez que juro entregarte hasta la vida ha cantado siempre un gallo, o que hablas y me hago el sordomudo Es que hoy quiero alabarte de este modo tan extraño.

---

<sup>1</sup> Se ha intentado seguir un estilo coherente para los escritos allí donde ha sido posible. Algunos de los escritos no permitían un trabajo de edición directo, por lo que se ha optado por dejarlos en casi la misma forma en que se recibieron.

<sup>2</sup> Santiago Benavides, «Gracias por Pedro», del álbum, *Un lugar llamado gracia*. 2014.

Gracias por Pedro, gracias por Jonás, gracias también por la burra de Balaam. Gracias por ser experto en soportar a los que no somos tan buenos, y con todo pretendemos hablar de ti a la humanidad. [...]

Por eso nos atrevemos a escribir aquí acerca de este enorme don que hemos recibido y que nos ha cautivado, porque es demasiado bueno para estar entre nuestras cuatro paredes. Es una invitación a la vida, a la VIDA con mayúsculas, esa que todos perseguimos que se ha hecho realidad en la persona de Jesús el Mesías, nuestro modelo y hermano mayor.

Las aportaciones tocan todas las “Materias” que enseñamos en la Facultad SEUT, desde la Biblia (M1) a la Teología y la Historia (M2), pasando por la Teología Práctica (M3), con la mirada de la Filosofía, que más y más se está consolidando en parte de nuestra oferta académica en forma de asignaturas.

Este escrito es una invitación a reflexionar con nosotros, no porque tengamos las respuestas a las profundas cuestiones que en él se presentan, sino porque nos sentimos compañeros en el camino, y el camino se disfruta más en la compañía de los demás.

Desde la Facultad SEUT, ¡un caluroso saludo!

Sergio Rosell Nebreda  
Profesor y Jefe de Estudios  
Valdemorillo, julio 2025

## CULTO UNIDO DE LA REFORMA y 140 ANIVERSARIO DE SEUT

A finales del siglo XIX y principios del XX, España experimentó una época de profundas transformaciones políticas y sociales, donde los grupos liberales jugaron un papel clave en la lucha por modernizar el país y superar el antiguo régimen monárquico y absolutista.

En ese mismo periodo, también surgieron en España algunos movimientos religiosos liberales, aunque con menor fuerza que en otros países europeos. Estos movimientos intentaron integrar ideas de reforma, modernización y apertura dentro de un contexto religioso, buscando conciliar la fe con el progreso social y científico. Entre los principales movimientos y corrientes religiosas liberales en España se puede contar al **Protestantismo Liberal**. A medida que España se fue abriendo tímidamente a otras religiones, especialmente tras la Revolución de 1868 y con la Constitución de 1876, se crearon comunidades protestantes en varias ciudades. Algunas de estas iglesias protestantes, especialmente metodistas y presbiterianas, promovían una teología liberal y socialmente activa, con un fuerte enfoque en la educación, la justicia social y la caridad, presentándose como alternativas al catolicismo dominante en cuanto a espiritualidad y obra social.

Entre algunas características destacadas del protestantismo liberal se encontraba un fuerte **Compromiso Social y por la Educación**. Se crearon escuelas y centros de formación que buscaban atender a las clases populares, marginadas y en situación de pobreza. La educación era entendida como un derecho esencial y una herramienta de progreso social, y en sus colegios se enseñaban valores cristianos de justicia y solidaridad, al margen del control de la Iglesia católica.

Los protestantes liberales crearon varias escuelas de primaria y secundaria en diferentes ciudades españolas, en especial durante la Restauración (1874-1931), cuando contaron con una mayor tolerancia. Estas escuelas tenían un enfoque laico en su estructura educativa, pero los valores cristianos de caridad, justicia y respeto al prójimo estaban presentes.

**En cuanto a la educación teológica**, los protestantes en España también hicieron esfuerzos por formar pastores y líderes laicos que pudieran sostener y expandir sus comunidades. Si bien esta tarea fue más desafiante debido a la persecución y la falta de recursos, lograron establecer algunos centros de

educación teológica y colaborar con instituciones extranjeras para capacitar a sus miembros en un protestantismo progresista y socialmente comprometido.

**El Instituto Evangélico de Teología** se estableció en El Puerto de Santa María en 1884, en Cádiz. Fue una de las primeras instituciones de formación teológica protestante en España, y resultó fundamental en la consolidación de una educación teológica para líderes protestantes en un contexto donde las iglesias evangélicas comenzaban a tener una presencia creciente.

Este Instituto fue establecido con el apoyo del Comité Escocés, la Iglesia Evangélica Española y la Iglesia Española Reformada Episcopal con el objetivo de formar a pastores y líderes laicos capaces de servir en las comunidades protestantes que habían surgido en la región de Andalucía y en otras partes de España. Su enfoque era proporcionar una educación sólida y accesible a aquellos que querían servir a las crecientes congregaciones protestantes en España. A diferencia de los seminarios católicos, este instituto promovía una teología que destacaba la libertad de conciencia, la interpretación personal de la Biblia y una visión práctica de la fe.

La ubicación en Cádiz fue estratégica, ya que la ciudad portuaria facilitaba la llegada de materiales, libros y recursos teológicos del extranjero, además de estar bien conectada con comunidades protestantes locales y otros centros de influencia en el sur de España.

A pesar de su éxito inicial, el Instituto enfrentó dificultades significativas, principalmente debido a la oposición del sector católico y a la presión social y política de la época. Muchos protestantes eran objeto de discriminación, y las instituciones evangélicas a menudo enfrentaban obstáculos legales y sociales que dificultaban su funcionamiento. Sin embargo, el Instituto Evangélico de Teología logró sostenerse gracias a la dedicación de sus líderes y al apoyo internacional, desempeñando un papel esencial en la formación de generaciones de pastores y líderes protestantes en España.

El Instituto Evangélico de Teología en El Puerto de Santa María fue pionero en la educación teológica protestante en España, promoviendo una visión de la fe que priorizaba la libertad religiosa, la formación ética y la responsabilidad social, sentando las bases para el desarrollo de una identidad protestante en el país.

El Instituto finalmente cerró sus puertas en Cádiz debido a las crecientes tensiones políticas y sociales en España, especialmente con el aumento del nacionalismo y la Guerra Civil en el siglo XX. Por esto, en 1919 se traslada a Madrid, tomando el nombre de Seminario Evangélico Unido de Teología, donde permaneció hasta la Guerra Civil Española (1936-1939). En esta etapa contó con profesores de la talla de Jorge y Teodoro Fliedner, Juan Bautista Cabrera, Carlos, Elías, Adolfo Araujo y Manuel Gutiérrez Marín, entre otros. Este traslado permitió que el seminario estuviera en un ambiente urbano con mayor acceso a recursos académicos y una red de iglesias protestantes en expansión. En Madrid tuvo un enfoque más organizado y formal en la educación teológica, adaptándose a los cambios sociales, políticos y religiosos del siglo XX.

En el año 1958 queda clausurado por orden gubernativa, trasladándose ese mismo año a Barcelona con el nombre de **Centro Evangélico de Formación Teológica**. Las clases del primer año se cursaron en el **Seminario Bautista**, continuando después en la Iglesia de San Pablo y en la casa particular de su director, Manuel Gutiérrez Marín.

A partir de los **años 60**, ejerce su misión educativa al servicio de una amplia gama de iglesias y denominaciones evangélicas. En 1965 se traslada de nuevo a Madrid, instalándose en el edificio de la Iglesia de Jesús (calle Calatrava) y recuperando el nombre de **Seminario Evangélico Unido de Teología**. Posteriormente pasó a la Iglesia Catedral de la **Iglesia Española Reformada Episcopal**, en la calle Beneficencia.

Cabe mencionar que uno de los rasgos distintivos del SEUT es su enfoque interdenominacional y ecuménico por lo que integró distintas denominaciones protestantes en España, como luteranos, presbiterianos, metodistas y congregacionalistas.

Esta unificación permitió a SEUT ofrecer una formación inclusiva y dialogante, donde los estudiantes podían formarse con una perspectiva amplia del cristianismo, respetando y comprendiendo las diferencias denominacionales. Adaptó su currículo a los tiempos, incorporando áreas de estudio en ciencias bíblicas, historia, teología y pastoral para responder a las necesidades de un ministerio moderno.

En el año 2000, la Iglesia Evangélica Española decide integrar a SEUT en la Fundación Federico Fliedner, lo que dotó a la Facultad de medios y apoyos de

distinto tipo para llevar a cabo su misión en el seno de una institución dedicada a la educación.

En **2011** SEUT obtuvo el reconocimiento oficial de Grado en Teología y pasó a denominarse Facultad de Teología SEUT. En el año **2002**, SEUT se mudó a El Escorial, donde estuvo ubicado hasta 2016.

Hoy, la **Facultad de Teología SEUT** es la institución teológica protestante de referencia en España con sus 140 años de historia. La sede se encuentra en Madrid, dentro de las instalaciones del colegio El Porvenir, y en el seno de la Fundación Federico Fliedner.

Ofrece el grado en teología online con reconocimiento oficial, así como el bachillerato y el diplomado en teología, junto con otros programas de formación y difusión teológica que pone al servicio de las iglesias y la sociedad, como el Taller Teológico, el Aula Virtual SEUT y en centro de Ciencia y fe.

Su evolución desde el Instituto Evangélico de Teología ha sido una muestra de adaptación, resiliencia y compromiso con los valores del evangelio, la libertad de conciencia y un alto nivel de estudios académicos.

Nombrar a todos y todas las que han sido parte de esta Institución como docentes nos llevaría mucho tiempo, pero a todos los que nos precedieron les damos el reconocimiento por el esfuerzo y trabajo realizado.

SEUT sigue siendo una institución clave para la formación teológica y el fortalecimiento del protestantismo en España, formando líderes que combinan una sólida formación académica con un profundo compromiso eclesial, ético y social.

Israel Flores y Sergio Simino

**“Por las misericordias de dios... no os amoldéis  
a un mundo inmisericorde”.**

**Sermón del culto unido entre presbiterio de MAREX y el  
SEUT por la celebración de la Reforma Protestante y los  
140 años de la Facultad de Teología SEUT.**

**(26 de octubre de 2024)**

Israel Flores Olmos

Agradecemos al Presbiterio de MAREX de la Iglesia Evangélica Española por la oportunidad de celebrar juntos esta fecha. Gracias a la Fundación Federico Fliedner y a los miembros del Patronato aquí presentes. A los representantes de FEDERE y la CACTTP, y profesores y profesoras de otras instituciones que nos acompañan y a los miembros del Coro Taller de Góspel... Celebramos hoy 507 años de la reforma protestante, y 140 años de los orígenes de lo que hoy es la Facultad de Teología SEUT.

1. La reforma protestante del siglo XVI se da en el contexto de una facultad de teología, esto nos tiene que decir algo. Las facultades de teología (y las universidades) deberían servir para “levantar” consciencia, no solo para una acumulación de conocimiento y saberes, sino para cambiar la manera de ver el mundo a la luz de la palabra de Dios. Las facultades de teología deberían ser, en este sentido, casa de profetas, no solo escuelas de formación de pastores/a o pensadores. William Temple (obispo de Canterbury) de la Iglesia Anglicana respondía a la pregunta sobre qué es un teólogo, y con su sentido de humor británico respondía: “Un teólogo es una persona muy sensata y sesuda que pasa toda una vida encerrada entre libros intentando dar respuestas exactísimas y precisas a preguntas que nadie le plantea”.

Bueno, esto pasaba con la teología con la que se encontró Lutero. Una teología abstracta, dogmática conservadora que defendía el *statu quo* y los privilegios (lo que Lutero llamó la “teología de la gloria”). Es decir, la teología como discurso para los que “ya reinan”, los poderosos de este mundo, pues decía

Lutero que esta pretendía comprender a Dios desde la perspectiva del éxito, el poder y la exaltación humana, una teología “triumfalista”. Una teología que privilegiaba a los poderosos. Pero que dejaba todo tal como está.

Pero Lutero (y muchos otros) eran conscientes de que en el mundo había mucho dolor y sufrimiento, que pocos eran los privilegiados, era un mundo dolido. La Europa del siglo XVI se encontraba en una situación social compleja y tumultuosa, caracterizada por profundas divisiones sociales, políticas y religiosas. La Iglesia Católica en Europa dominaba la vida espiritual, teniendo un fuerte control sobre la cultura y la política, acumulando enormes riquezas y ejerciendo gran influencia en todas las clases sociales, desde la nobleza hasta el campesinado. Sin embargo, el clero era ampliamente criticado por la corrupción, el lujo excesivo y la venta de indulgencias engañando al pueblo: “en cuanto cae la moneda en el fondo de la alcancía, el alma sale volando del purgatorio”. Todo ello era visto como abusos contra los fieles. La desigualdad social y la explotación de los campesinos por la nobleza y el clero generaban un clima de creciente resentimiento, dolor y abandono de Dios. Un sentimiento de injusticia (y culpabilidad). Mientras los teólogos de su época hablaban de Dios como el juez implacable, Lutero no podía adorar a un Dios así.

Lyndal Roper, en su biografía sobre Lutero, retoma una cita crucial del reformador: “Yo odiaba las palabras “justicia de Dios” que me habían enseñado a interpretar filosóficamente con la que Dios hace justicia castigando al pecador injusto [entiéndase aquí el ser humano “normal, pobre, artesano, agricultor, jornalero, porque los ricos poderosos ya tenían su salvación...] ¿Dónde encontraremos un Dios misericordioso? Hasta que, por fin, después de meditar de noche y de día, percibí la relación de los dos pasajes: “En Cristo se revela la justicia de Dios” y “El justo por su fe vivirá”, comencé a darme cuenta de que la justicia de Dios no es otra que aquella por la cual el justo vive por el don de Dios, es decir, la fe: y que el significado es el siguiente: “Por medio del evangelio se revela la justicia de Dios, por la cual el Dios misericordioso nos justifica por la fe.” El justo por la fe vivirá”, esta es la “fuerza de Dios”, “sabiduría de Dios” y “gloria de Dios”.

2. Esa fue la fortaleza que permitió incorporar una nueva manera de comprender el mundo (principio epistemológico). Saber de un Dios misericordioso trae consecuencias: Pablo por esto dice “os ruego por las misericordias”, atención, no por otras cosas, sino “por las misericordias de Dios... que no os conforméis a este mundo sino transformaos por medio de la renovación de vuestro entendimiento, para que comprobéis cuál es la voluntad de Dios agradable y perfecta”. Pablo dice “os ruego”. Este verbo implica una urgencia pastoral, pero no autoritaria. Pablo no está dando una orden en términos estrictos, sino invitando con fervor a los creyentes a una respuesta consciente basada en lo que ha explicado anteriormente: “por las misericordias de Dios”. La palabra “οἰκτιρμῶν” (*oiktirmōn*) denota las “compasiones” o “misericordias” de Dios. Pablo ha enumerado las misericordias a lo largo de su carta a los romanos, y son las que influenciaron en Lutero. Estas consisten en lo siguiente:

1. Que se ha manifestado la justicia de Dios, por medio de la fe en Jesucristo, para todos los que creen en él.
2. Que Dios muestra su amor para con nosotros, en que siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros.
3. Que cuando el pecado abundó, sobreabundó la gracia.
4. Que si bien la paga del pecado es muerte, la dádiva de Dios es vida eterna en Cristo Jesús Señor nuestro.
5. Que ninguna condenación hay para los que están en Cristo Jesús.
6. Que nada nos separará del amor de Dios.
7. Que el evangelio es “poder (*dynamis*-transformación) de Dios” para salvación.

“Por las misericordias de Dios... transformaos por medio de la renovación de vuestro entendimiento”. Es decir, tened otra manera de pensar. Esta fue la gran revolución de Lutero. Más que un revolucionario religioso, provocó una revolución mental, epistemológica y cultural que transformará las sociedades europeas, a decir del filósofo español José Luis Villacañas.

La revolución de Lutero consistió en una nueva manera de pensar, de ver el mundo, de vivir en él. De interpretar el mundo a la luz de la Palabra de Dios, pero teniendo como clave hermenéutica “al Dios misericordioso”, pues dirá Lutero: “solo un Dios misericordioso nos puede salvar” y cuando lo encuentra lo hace en el Dios crucificado... no en un juez soberano.

Así Lutero avanza contra la venta de indulgencias que ponen a compraventa la “misericordia de Dios”, y convierten en mercancía la salvación; contra la idolatría, que niega al Dios misericordioso; contra el poder absoluto del papa, que niega el amor de Dios sin privilegios; contra el acaparamiento de la palabra de Dios para unos pocos “privilegiados”; contra lo que él llamaba en un texto suyo “la cautividad babilónica de la iglesia”, un texto de denuncia contra los poderes privilegiados de la jerarquía Católica de la iglesia que excluían al resto del pueblo de Dios.

Ahí, proféticamente, Lutero describe cómo la Iglesia se había desviado de la esencia del evangelio a través de sus doctrinas y prácticas, en especial en relación con los sacramentos. Para Lutero, la iglesia institucional había esclavizado a los fieles, estableciendo un sistema de control y miedo en lugar de una relación libre y directa con Dios. Este texto era un llamado a liberar a los creyentes de esta “cautividad” y a retornar a una fe fundada en la Escritura y la gracia de Dios, sin intermediarios opresores.

3. Pablo y Lutero entendieron bien que, por “las misericordias de Dios”, somos llamados a no amoldarnos a este mundo, y nos dirían hoy: “por las misericordias de Dios... no os amoldéis a un mundo inmisericorde”, es necesario repetirlo: “por las misericordias de Dios... no os amoldéis a un mundo inmisericorde”. En palabras de teólogo Paul Tillich, esto implica el tener el “coraje de ser”, no sucumbir a un mundo alienante, que separa, margina y excluye... Esto implica, según Moltmann, no aceptar pasivamente las formas de injusticia, sufrimiento y opresión que dominan el orden social actual. Y es que hoy en día hay poderes que alienan y que hacen de este mundo, un mundo inmisericorde.

El poder económico que todo lo quiere comprar y vender... hasta las “almas de los seres humanos son vendibles, ese capitalismo salvaje”. Que benefician de manera desproporcionada a unos pocos privilegiados, mientras se da la reducción del gasto público y de los servicios sociales en áreas como la salud, la educación y la seguridad social, que profundiza las brechas sociales.

El poder de la razón instrumental. Cuando la racionalidad se enfoca exclusivamente en la eficacia de los medios para alcanzar ciertos fines, corre el

peligro de perder de vista los valores éticos y la dignidad humana. Por ejemplo, las políticas de inmigración estrictamente controladas para mantener la “paz y la seguridad”, tratando a los migrantes como amenaza, sin reparar en su condición humana, sus derechos y dignidad.

El poder de la reducción de todo a un modelo racional y matemático por una *hybris* total. Tiende a tratar la realidad de forma abstracta, eliminando la complejidad y riqueza de lo humano, al reducirlo a fórmulas y principios racionales. En esta visión, los valores, las emociones y la dignidad de las personas se subordinan a la lógica matemática o al cálculo técnico, lo cual puede llevar a una “tecnificación” de la vida, donde se prioriza lo cuantificable sobre lo significativo.

Ante esto, “por las misericordias de Dios... No os amoldéis a un mundo inmisericorde”:

1. Que sustenta la desigualdad económica extrema y pobreza estructural por la acumulación desmedida de riqueza por una minoría contrasta con la falta de recursos básicos para millones de personas.
2. Que es indiferente ante la crisis de migrantes y refugiados, una respuesta fría de muchos países hacia quienes huyen de conflictos, pobreza o persecución revela una falta de empatía ante su sufrimiento.
3. Que deshumaniza en el ámbito laboral con la explotación y precarización de los trabajadores en busca de maximizar beneficios, ignorando sus necesidades y derechos humanos básicos.
4. Que destruye el medio ambiente sin consideración por las generaciones futuras con la explotación de recursos naturales y el cambio climático progresivo reflejan la falta de responsabilidad y compasión hacia quienes sufrirán las consecuencias.
5. Que sustenta la violencia estructural y discriminación por racismo, sexismo y otras formas de discriminación que persisten, generando exclusión, maltrato y desigualdad sin esfuerzo suficiente por construir sociedades inclusivas y justas.
6. Que provoca el acceso desigual a la educación y la salud por la mercantilización de servicios básicos como la educación y la sanidad.
7. Que es insensible al sufrimiento mental
8. Que desconecta tecnología y ética por el uso de tecnología, inteligencia artificial y redes sociales sin reflexionar sobre su impacto ético y su capacidad para afectar negativamente en la vida humana y la dignidad.
9. Que es indiferente hacia la violencia machista y de género minimizando la violencia en

el hogar y el sistema de justicia insuficiente para proteger a las víctimas. 10. Que es negligente ante las crisis humanitarias en zonas de conflicto con la indiferencia internacional y la escasa ayuda a quienes viven en guerra o en condiciones extremas, dejando a millones en el olvido y la miseria...

4. “No os amoldéis... a este mundo inmisericorde ... por las misericordias de Dios. “No amoldarse a este mundo” implica una participación activa en la transformación de las realidades injustas del presente. Decía Moltmann que los cristianos estamos llamados a ser testigos y agentes de esa futura transformación del mundo que será completa en la venida del Reino de Dios. Mas bien transformaos (hacer una verdadera metamorfosis) por medio de la renovación del entendimiento. ¿Qué puede transformar nuestro entendimiento, sino la Palabra de Dios? Esta es la certeza del cristianismo y es la labor de la teología.

¿Os dais cuenta de la tarea de la teología? la Teología Reformada pone en el centro al Dios misericordioso y la salvación por la fe, implica un cambio de manera de ver el mundo, cambio mental, implica tener una mirada crítica a este mundo desde la voluntad de Dios. La teología implica una interpretación contextual de la fe. Es reinterpretar la palabra de Dios para que tenga sentido en el mundo actual, respondiendo a preguntas contemporáneas y a los desafíos de la vida diaria (no como decía William Temple jocosamente). Esto implica interesarse por el mundo y su condición, aunque resulte menos popular. Decía Dom Helder Câmara (teólogo de la liberación católico brasileño) “cuando doy de comer a los pobres, me dicen que soy un “santo”, cuando pregunto por qué hay pobres, me dicen que soy un comunista”. La teología da otros aportes también desde esta visión misericordiosa de la vida.

La teología no está en conflicto con la ciencia o la razón, sino en diálogo con ellas. La teología puede ayudarnos a reconciliar nuestra comprensión de la realidad física y espiritual, entendiendo que ambos mundos no tienen que estar en oposición. La teología busca el desarrollo de la ética y la justicia social, pues la teología no es solo una reflexión abstracta sobre Dios, sino una herramienta para promover la transformación del ser humano, la iglesia y la sociedad a la luz de la palabra de Dios y por la fuerza de su Espíritu. La teología promueve la libertad y el pensamiento crítico. La fe se ve como una búsqueda continua, más

que como una serie de verdades cerradas y absolutas. El pensamiento crítico y el cuestionamiento son esenciales en este enfoque. Finalmente, la teología explora la experiencia humana, ayuda a explorar el sentido profundo de la vida, el sufrimiento, la muerte y el amor. Se pregunta cómo lo divino se manifiesta en lo cotidiano, y cómo nuestra espiritualidad influye en nuestra forma de vivir y relacionarnos con los demás.

No podemos hacer una teología que se amolde a este mundo. No podemos hacer un discurso de Dios que no rompa y transforme un mundo inmisericorde, porque hemos vivido las misericordias de Dios que nos recuerdan que “ni la muerte, ni la vida, ni ángeles, ni principados, ni potestades, ni lo presente, ni lo por venir, ni lo alto, ni lo profundo, ni ninguna otra cosa creada nos podrá separar del amor de Dios, que es en Cristo Jesús Señor nuestro”.

5. La misericordia de Dios ha sido una constante fuente de esperanza y renovación para la iglesia en España durante su andadura, especialmente en tiempos de conflicto y desafío. A pesar de los periodos de persecución religiosa, la guerra civil, la dictadura y los cambios sociales intensos, su gracia ha sostenido a la comunidad cristiana en momentos de prueba, infundiendo fortaleza y fe.

Dios ha mostrado su misericordia no solo protegiendo a la iglesia, sino también permitiéndole ser un refugio para aquellos que buscaban consuelo en medio del dolor y la incertidumbre. Su amor compasivo ha guiado a la iglesia, alentando el surgimiento de movimientos de renovación espiritual y social que buscan expresar el evangelio de maneras relevantes y accesibles para cada nueva generación. La ayuda de Dios se ha manifestado en el compromiso de muchos cristianos y cristianas en España que, impulsados por su misericordia, han trabajado por la justicia, la paz y el amor al prójimo, llevando el mensaje de Jesús más allá de las paredes de los templos.

La Facultad de Teología SEUT ha acompañado prácticamente la vida de las iglesias evangélicas. Dios ha mostrado su generosa misericordia y gracia hacia nuestra institución teológica a lo largo de estos 140 años, permitiéndole perdurar, en medio de contextos históricos difíciles y cambiantes. La mano de Dios ha sostenido a esta institución, dotándola de resiliencia, visión fuerza por

su presencia entre nosotros. Su provisión ha sido evidente en cada generación de profesores y estudiantes comprometidos con el estudio profundo de las Escrituras y el servicio a las iglesias y al mundo como ha reseñado el profesor Sergio Simino. Gracias a su guía, se ha podido ofrecer formación teológica, nutriendo el llamado de aquellos que buscan un entendimiento más amplio y compasivo de la fe para predicarla, enseñarla y vivirla.

La “no conformidad” con el mundo inmisericorde es el desafío teológico de la fe, la ética y la espiritualidad cristianas para el discernimiento de la voluntad de Dios que nos dice Pablo: es buena, agradable y perfecta... Para la vida y la vida en abundancia.

¡A Dios sea la gloria! Amén.

## **Dios: salvación de la humanidad.**

### **La universalidad de la salvación en la carta a los Romanos**

Juan Sánchez Núñez

Hoy en día, hablar de Dios es hablar de salvación de la humanidad; es decir, hoy en día, solo es posible pensar a Dios en el horizonte de los males y los sufrimientos que afligen a la humanidad, pues solo en este horizonte somos fieles al Dios de nuestro Señor Jesucristo y a la sufriente humanidad de nuestro tiempo.

Digo hoy en día, pero, en realidad, siempre ha sido así, al menos desde nuestra experiencia de fe cristiana. Y si hay alguien que ha pensado el alcance universal de la salvación de Dios presente en la vida, muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, ese ha sido el apóstol Pablo.

En la carta que escribe a las iglesias de Roma se presenta como apóstol de las naciones, es decir, enviado por Dios a todas las naciones “para la obediencia de la fe en Jesucristo”.

Pablo es consciente de que el Evangelio que anuncia tiene el poder de salvar, no solo al pueblo de Israel, sino a todos los pueblos de la tierra. Ahora bien, ¿salvar de qué?

Es al principio de la carta, después de los saludos y presentaciones iniciales, que Pablo enuncia la tesis sobre el Evangelio de Jesucristo que después analizará en profundidad a lo largo de la carta; y también, en oposición a ese Evangelio, enuncia Pablo “la perdición” de la que es salvada la humanidad.

Pero Pablo, en primer lugar, ha hecho la afirmación fundamental sobre el Evangelio: “es poder de Dios para salvación de la humanidad”, (de todo el que acepta el Evangelio, claro); para pasar a decir, inmediatamente después, de qué salva a la humanidad el Evangelio que anuncia: “del poder de la impiedad y la injusticia que oprimen con injusticia la verdad”.

En esta breve definición, Pablo no solo dice de qué salva a la humanidad su Evangelio, “de la opresión de la verdad con la injusticia”; sino también las causas de esa opresión: “la impiedad y la injusticia de los seres humanos”.

Pero antes de analizar esta universalidad de la salvación tal y como la presenta Pablo en la carta a los Romanos, creo necesario expresar cuál es el motivo de fondo que impulsa mi reflexión, que no es otro que mi preocupación por la cuestión de Dios en nuestra sociedad.

En el fondo de esta propuesta está mi preocupación por la cuestión de Dios: ¿qué digo cuando digo “Dios” ?, y claro, si me pregunto esto, no es porque yo no sepa qué digo cuando digo “Dios”, (que, en el fondo, no lo sé); sino, porque la mayoría

de las personas que conozco, no saben qué quiero decir cuando digo “Dios”, y por lo tanto, apenas sí utilizo la palabra “Dios” en mi relación con ellas.

Muchas de mis relaciones más significativas, hijos, amigos, vecinos, etc., son con personas que no tienen ninguna práctica religiosa, es decir, personas para las cuales la palabra “Dios” no tiene ningún significado, y si lo tiene, es más bien negativo; es más, es una palabra que no hace referencia a ninguna realidad que sea relevante en sus vidas, pues, para ellos, pertenece al mundo de las fábulas y los mitos, un mundo al que, hoy en día, no se recurre para enfrentar la vida.

Así que: ¿Qué digo cuando digo “Dios”?, ¿de qué hablo cuando hablo de “Dios”?

Y yo me respondo: de algo que siempre, en todo momento y lugar, ha estado presente en la historia de la humanidad: del sufrimiento.

Hablar de Dios es hablar del sufrimiento de la humanidad. No hay nada más universal que el sufrimiento de la humanidad, no hay nada más propio del Dios de la tradición cristiana, que ser “salvador del sufrimiento” de la humanidad.

Yo creo que, si tuviéramos esto presente, sería posible crear puentes con todas aquellas personas que nos rodean, para las cuales la palabra “Dios” es irrelevante, o incluso, inaceptable.

Y lo es, posiblemente, porque la primera idea que viene a sus mentes cuando escuchan la palabra “Dios” es “pecado”, y no, “sufrimiento”.

Hace tiempo que vengo diciendo que Dios no está preocupado por nuestro pecado, sino que lo está por nuestro sufrimiento. Y no es que a Dios no le preocupe nuestro pecado, claro que le preocupa, pero como origen del sufrimiento, no como realidad que le impida estar de parte nuestra, y a favor de la superación de todos los sufrimientos que afligen nuestras vidas, aunque seamos pecadores empedernidos.

Así que a Dios no le preocupa nuestro pecado, le preocupa nuestro sufrimiento. A Dios no le preocupa el pecado de la humanidad, le preocupa el sufrimiento de la humanidad.

Y esto es algo que se revela clarísimamente en la vida de Jesús de Nazaret, tal y como hemos visto hace unos domingos al meditar sobre la unción de Jesús por una mujer, tradicionalmente considerada prostituta.

A Jesús no le preocupa el pecado de la prostituta que interrumpe una comida con los fariseos, y después de lavarle los pies con sus lágrimas, secárselos con sus cabellos y rociarlos con un perfume, se los come a besos; a Jesús le preocupa el desprecio y la marginación en la que vive esta hija de Dios, y la acoge y la perdona, y la salva de su sufrimiento, y encima, no se atribuye el poder de salvarla, dice que la ha salvado su fe en el Dios de perdón y amor que él anuncia.

En fin, pienso que solo cuando en nuestro hablar de Dios aparezca el sufrimiento, y no el pecado, como su realidad más próxima, más directamente relacionada con él, será posible que nuestros hijos, amigos, vecinos, etc., empiecen a entender, y a interesarse, por aquello que decimos, cuando decimos “Dios”.

Y aquí no tengo más remedio que introducir una lectura que abunda en este sentido, y que me ha acompañado en estos últimos meses; la lectura del libro de Johann Baptist Metz *Memoria passionis*.

El primer capítulo se titula: “*Rememoración de Dios en la historia de sufrimiento de nuestro mundo*”; y en él nos dice que su situación teológica se caracteriza por ser “posterior a Auschwitz”, en la cual el discurso sobre Dios se realiza, básicamente, como clamor en demanda de salvación para los que sufren injustamente, para las víctimas y vencidos de nuestra historia. Y añade: “El discurso sobre Dios, o es un discurso sobre la visión y la promesa de una gran justicia, que también repercute en estos sufrimientos pasados, o es un discurso vacío y carente de promesas, incluso para quienes sufren en el presente”.

Un poco más adelante se pregunta cómo ha sido posible, en la historia del cristianismo, que haya pasado a un segundo plano la gran pregunta de índole escatológica dirigida a Dios a la vista de la historia de sufrimiento del mundo; y responde diciendo que hay que mirar a Agustín. Y aunque tiene una mirada comprensiva con su teología, ya que es una respuesta al maniqueísmo y la gnosis, analiza cómo se da este proceso de poner en el centro de la teología el pecado en vez del sufrimiento de la humanidad. Dice que según Agustín: “no es Dios, sino la humanidad convertida en carne de pecado, quien carga con la responsabilidad de una creación desgarrada y desbaratada por el sufrimiento”.

Cuando digo “Dios”, ¿qué digo?, ¿de qué hablo cuando hablo de “Dios”?

Decía antes que ni yo mismo sé en el fondo qué digo, cuando digo “Dios”; pero no es verdad, del todo, yo sí sé de qué hablo cuando digo “Dios”, hablo “del poder del ser que llama a la existencia lo que no es, y da vida a los muertos”, como dice Pablo en Romanos 4,17; definiendo a Dios como poder creador en el origen absoluto de la realidad y en el final absoluto de la misma. Cuando yo digo “Dios”, pienso en un poder capaz de salvar a la humanidad de su historia de sufrimiento.

Dice Metz que “El discurso bíblico sobre Dios de las tradiciones bíblicas, contiene una promesa: la promesa de la salvación, y vinculada a ella, la promesa de justicia universal, que también incluye de forma salvífica, los sufrimientos pasados”.

Ahora bien, Agustín piensa la “salvación” exclusivamente como “redención”, como redención del pecado y de la culpa. En su centro de atención, no están ese sufrimiento, y esas historias de sufrimiento que precisamente, atendiendo a la experiencia empírica de cada día, no pueden ser atribuidas a la culpa o la historia de culpa y que, sin embargo, representan la mayor parte de las experiencias de sufrimiento que claman al cielo.

Pero la visión bíblica de la salvación, la promesa de salvación contenida en el nombre de Dios (*sotér*), no se refiere sólo a la redención del pecado y la culpa, sino en general, a la liberación de los seres humanos de las situaciones inescrutables de sufrimiento que padecen.

Y concluye este análisis diciendo: “En Agustín, la pregunta por Dios que nace del hambre y sed de justicia, esto es, la pregunta escatológica por la justicia universal de Dios, es reemplazada por la pregunta antropocéntrica acerca del pecado humano”.

Aunque parezca mentira, no he perdido el punto de partida, es decir, que mi artículo versa sobre la salvación universal de Dios en la carta a los Romanos.

Por eso es que me pregunto, ¿no será más bien Pablo, con su presentación del evangelio de Jesucristo en Romanos, el responsable último de este desplazamiento, del “sufrimiento” al “pecado”?

Y es que el hecho de que Pablo en Romanos, antes de explayarse en la exposición de la justicia salvadora de Dios, describa ampliamente la ira de Dios, es decir, su justicia retributiva o punitiva, y concluya diciendo que todos “los seres humanos son pecadores y están destituidos de la gloria de Dios”, creo que ha tenido un peso importante a la hora de pensar en el pecado, y no en el sufrimiento, cuando se habla de Dios.

Y esto, en contra del mensaje central de los cuatro evangelios canónicos, que nos presentan a un Jesús en cuya vida, lo central, es la salvación escatológica de Dios, es decir, el Reino de Dios.

Jesús vive por y para el Reino de Dios; es decir, Jesús vive por y para la salvación del pueblo de Israel, (y a través del pueblo de Israel a todos los pueblos de la tierra, tal y como se entiende en la fe de Israel la acción salvífica de Dios en la historia, que ya desde su origen concibe la bendición de Abraham destinada a todas las naciones); y por esa salvación está dispuesto a aceptar su muerte como un último acto de entrega a esa salvación de Dios.

A Jesús le preocupaba el sufrimiento de su pueblo, no sus pecados, y por salvar a su pueblo de sus sufrimientos, vivió como vivió y murió como murió, entregando su vida por su salvación; y del pecado, apenas sí habló a su pueblo, es más, podríamos decir que no era una categoría que él utilizase para anunciar la salvación de Dios a su pueblo; más bien fue su vida toda, sus palabras y sus actos, los que hacían presente la salvación de Dios a su pueblo.

Y estas reflexiones nos llevan a otra cuestión estrechamente relacionada con lo que vengo diciendo, y no es otra que la cuestión de Pablo como fundador del cristianismo. ¿Quién está en el origen del cristianismo, Jesús o Pablo?

¿No será más bien Pablo el que ha elaborado las líneas maestras de comprensión del cristianismo, con esa teología que encontramos tan bien expuesta en la carta

a los Romanos? ¿No será Pablo, y no Jesús, el que ha impuesto una comprensión del evangelio más centrada en el pecado que en el sufrimiento? ¿No será Pablo el que ha universalizado el cristianismo presentándolo en categorías comprensibles para el mundo grecorromano, superando así, el “provincianismo” de Jesús, del profeta galileo, es decir, de un judío marginal?

Pues bien, tal y como he comenzado esta reflexión, es evidente que, para Pablo, hablar de Dios es hablar de la salvación de la humanidad; y he preguntado, salvación “¿de qué?”; respondiendo, que no es simplemente de “pecado”, contra lo que muchos puedan pensar, sino de “oprimir la verdad con la injusticia”.

Salvación del poder de la injusticia que oprime la verdad, y que tiene su origen en la falta de reconocimiento de un absoluto (impiedad dice Pablo) sobre el que fundar la justicia interhumana. Pablo no solo describe en Romanos de qué hay que salvar a la humanidad, del poder de muerte que la domina y la lleva a oprimir con injusticia la verdad de la vida, sino el origen de ese poder opresor: “la impiedad”, es decir, el no reconocimiento de un absoluto (Dios) sobre el que fundar la salvación de la humanidad.

Dios es "justicia viva", Dios es el único poder, capaz de vencer el único poder absoluto (soberanía de los Estados, diríamos hoy, o más bien soberanía del complejo militar-industrial, soberanía del capital), que domina hoy a la humanidad, y que convierte en palabrería vacía todo discurso sobre la universalidad de los derechos humanos, que es el modo en que la humanidad expresaría hoy en día “la verdad de la vida”, es verdad que la injusticia destruye.

Así que, según Pablo en Romanos, Dios es salvación del sufrimiento producido por la injusticia con que la humanidad, siempre, ha oprimido la verdad de la vida. Claro, Pablo no lo expresa así, Pablo tiene en mente la verdad de Dios, que no es una verdad moral, sino una verdad histórico-salvífica, es decir, una verdad que se ha revelado en la historia de salvación del pueblo de Israel como voluntad de Dios, la voluntad creadora de Dios, de hacer partícipe de su gloria, es decir, de su plenitud de vida, a toda su creación.

La verdad de Dios, esa verdad que los seres humanos oprimen, o anulan, con injusticia, es la verdad de lo que Dios es y quiere para su creación: que participen de su gloria, tal y como se ha revelado en el acontecimiento “Jesucristo”.

Pablo anuncia un evangelio que es poder de salvación de Dios, porque en él se revela la verdad de Dios, en él se revela la justicia salvadora de Dios, esa justicia que hace partícipe de su gloria al impío, al injusto, es decir, al pecador, única y exclusivamente por fe.

La justicia de Dios se ha revelado en el acontecimiento “Jesucristo”, con el fin de manifestar, en este tiempo, “que él es justo, y que justifica al que es de la fe de Jesús”, tal y como traduce Reina-Valera. La justicia de Dios es ese poder que

revela que Dios es salvador y que hace participe de su plenitud de vida, a aquel que cree en Jesús.

¿Cómo es posible salvar a la humanidad de una historia de sufrimiento, de una historia que anula, que suprime la verdad de Dios, tal y como se ha manifestado en el acontecimiento “Jesucristo”?

Mediante la fe de Jesús, mediante el modo de relacionarse que tuvo Jesús con Dios, es decir, “aceptando que eres aceptado por amor”, que es como lo diría Paul Tillich.

Es evidente en la reflexión de Pablo en Romanos, ante Dios, que todo ser humano es culpablemente “enemigo de Dios”, es decir, todo ser humano es impío e injusto; es decir, culpablemente solidario de un mundo de impiedad e injusticia que anula con injusticia la verdad de Dios; es decir, la verdad de que Dios es un Dios de perdón y amor, que solo quiere que sus hijos vivan plenamente.

Y, siguiendo el modo en que Paul Tillich lo expresa, solo se vive plenamente allí donde se vive reconociendo que somos personas inaceptables, pero que, a pesar de serlo, se nos acepta, simplemente por amor.

Solo allí donde se vive “en un mundo de gracia”, es decir, reconociendo que uno es amado inmerecidamente, es posible establecer relaciones de justicia, es decir, de aceptación inmerecida del otro, simplemente por amor.

Y esto es lo que vivió Jesús, y esto es lo que tematizó Pablo en la carta a los Romanos, de tal modo que hay una continuidad esencial entre la experiencia de Dios de Jesús, y la tematización de esa experiencia en Pablo.

Así que, en el origen del cristianismo está Jesús, viviendo a Dios como poder de salvación del sufrimiento de la humanidad, y haciéndolo presente en la historia de un modo concreto y real, y lo hace con un valor universal, pues Dios es uno, dice Pablo en Romanos 3,30, y salva a todos los que tienen fe, independientemente de que sean judíos o gentiles, pues todos necesitan “ser aceptados por amor” y, como consecuencia de ello, vivir aceptándose a sí mismos por amor, y aceptando a los otros por amor, independientemente de sus obras.

Nace así una nueva creación de Dios en medio de la historia, un nuevo pueblo de Dios en medio de la historia, por medio de la fe de Jesús, capaz de salvar a la humanidad de ese poder de muerte que, oprimiendo la verdad de Dios con la injusticia, hunde a la humanidad en un sufrimiento infinito, del que es incapaz de librarse por sus propios medios.

Creo que estas serían las líneas maestras de la salvación de Dios del sufrimiento de la humanidad, que Pablo presenta en los primeros capítulos de la carta a los Romanos. Ahora bien, me gustaría terminar esta reflexión dirigiendo nuestra atención hacia el modo en que la humanidad se sitúa frente a esta presentación de Pablo.

Y es que, contra lo que muchos han pensado a lo largo de la historia, la gracia que Pablo predica, no es una gracia barata, es una gracia que sitúa a la humanidad ante la encrucijada decisiva de su salvación. Pablo lo dice así: “la obediencia de la fe *versus* la obediencia de la justicia”.

Y aquí nos la tenemos que ver con la equivocidad del lenguaje, algo que anoche nos divertía<sup>3</sup> viendo las dificultades que genera el mero hecho de que un mexicano venga a vivir a España.

Porque cuando yo digo obediencia de la fe y obediencia de la justicia, estoy utilizando la palabra justicia para referirme a la simple justicia retributiva, que le da a cada uno lo que se merece, algo que Pablo en Romanos llama ira de Dios, o justo juicio de Dios, en oposición a lo que en verdad es la justicia de Dios, esa por la que “Él es justo y justifica al impío”, que es la que se revela en el Evangelio.

Y es que, el Evangelio que Pablo predica es un poder de salvación porque en él se revela la justicia de Dios: “No me avergüenzo del evangelio, porque es un poder de salvación..., porque en él se revela la justicia de Dios...” (1,16-17)

O sea, cuando el ser humano accede a la revelación de en qué consiste la justicia de Dios, y la acoge con fe, empieza a experimentar el poder de salvación que ese conocimiento proporciona; empieza a obedecer a la fe, y se salva.

Fijaos en cómo ha definido Pablo a los creyentes de Roma la finalidad de su apostolado: “la obediencia de la fe en todas las naciones” (1,5)

Y mientras el ser humano no acceda a la revelación de cuál es la verdadera justicia de Dios, vive en la obediencia a su comprensión de esa justicia meramente retributiva, que Pablo llama ira, pero también justo juicio de Dios.

Y es que en el capítulo 2, cuando Pablo describe el justo juicio de Dios, lo califica como el día de la ira, esa ira que encabeza esa larga sección que concluye diciendo que todos los seres humanos están privados de la gloria de Dios, y que comenzó diciendo que era así porque la ira de Dios se revela “desde el cielo” contra toda impiedad e injusticia de los hombres, que anulan con injusticia la verdad. Rom 2,5-6: “... el día de la ira, el día del justo juicio de Dios, en el cual Dios pagará a cada uno según sus obras”.

Otra vez estamos aquí con la equivocidad del concepto de justicia, justicia salvadora que se revela en el evangelio, o justicia retributiva, que da a cada uno según sus obras, y que no se revela en el evangelio, sino que se revela “desde el cielo” a todos los seres humanos desde siempre.

Tanto judíos como paganos tienen un conocimiento de la justicia de Dios meramente retributiva, y a ella se atienen en su vida, en función del grado de verdad de la justicia de Dios a la que han accedido. Y en función de la obediencia

---

<sup>3</sup> Esta reflexión fue compartida en un retiro de los profesores de nuestra Facultad en el Centro ecuménico de Los Rubios (Málaga), celebrado en marzo de 2025.

al conocimiento de la justicia de Dios que tienen, que no es otro que el conocimiento de la verdad de Dios, experimentan salvación o condenación en sus vidas.

Fijaos cómo describe Pablo a aquellos que se condenan según el conocimiento de la justicia retributiva: son aquellos que “no obedecen a la verdad, sino que obedecen a la injusticia” (2,8). Obedecer a la verdad de Dios, es obedecer a la justicia de la fe, y mientras ésta no se nos revele, vivimos obedeciendo a la justicia meramente retributiva, que da a cada uno según sus obras.

Pablo concluye su larga argumentación sobre la justicia de Dios que se revela en el evangelio, superando la justicia retributiva que se revela “desde el cielo”, diciendo: “Concluimos pues, que el hombre es justificado por fe sin las obras de la ley...”

Obediencia de la fe, es obediencia a la justicia que es por la fe, y que se revela en el acontecimiento “Jesucristo”, es “aceptar ser aceptado por amor”.

Y uno empieza a vivir en la obediencia de la fe, cuando se le revela cuál es la verdadera justicia de Dios, que es la justicia que instaure un mundo de gracia, y deja atrás el vivir según la justicia de Dios que se revela “desde el cielo” y que le paga a cada uno según se merece.

¿Y qué decir de Jesús? Pues nada más y nada menos que es el iniciador y consumidor de “la obediencia de la fe”, según la carta a los Hebreos; que después de presentar una historia de testigos de la fe desde el origen de la humanidad, dice que Jesús es el “iniciador y consumidor” de la fe.

Pues sí, Jesús es el primer ser humano que ha vivido plenamente lo que Pablo en Romanos llama “obediencia de la fe”; Jesús ha vivido plenamente una fe absoluta en el poder de salvación de su Padre, y ha creído en él, hasta dar la vida por ese proyecto de vida de Dios (su Reino), ha creído que Dios es poderoso para “llamar a la existencia lo que no es, y resucitar a los muertos”.

Así pues, para Jesús, Dios es el salvador del sufrimiento de la humanidad, y para ese Reino de Vida plena para toda la humanidad, vivió y dio su vida; y esto es, nada más y nada menos, lo que Pablo ha tematizado en la carta a los Romanos, enfrentándose a interpretaciones “nacionalistas” dentro del mismo movimiento de Jesús.

# Dios: salvación de la humanidad

Ekkehard Heise Rost

## Resumen

La teológica práctica pregunta por el alcance y por la concretización de la salvación en la vida de los hombres y mujeres contemporáneos, en la humanidad. En las perspectivas de la poiménica (valiéndose del concepto teológico del “alma”) y de la homilética (con el concepto de la LEY y del Evangelio) intenta explorar la profundidad y el significado concreto de los términos Salvación y Humanidad.

## Palabras claves:

Poiménica, cura de almas, homilética, predicación narrativa, salvación universal, Ley y Evangelio, antropología teológica, teología contextual.

## Abstract

*Focusing on two key subdisciplines: poimenics and homiletics, the article argues that Practical Theology must go beyond ecclesial boundaries to engage with society at large, translating the universal message of salvation into individual, empirical experiences. In poimenics, salvation is expressed through the pastoral care of souls as a theological relationship rooted in attentiveness and accompaniment. Every human being is seen as a soul, which means a creature called by God, whose unique relationship with his creator becomes the concrete place where salvation is experienced. From a homiletical viewpoint, preaching must move beyond doctrinal exposition to speak meaningfully into people's lived realities. It should balance Law and Gospel, addressing human ambiguity and brokenness honestly, while offering hope and transformation through God's grace. Narrative and inductive preaching are emphasized as a way to reach diverse audiences without resorting to moralism or abstraction. The article advocates for a contextual, inclusive, and life-centered proclamation of God's saving grace.*

## Keywords:

*Poimenics · Homiletics · Soul Care · Universal Salvation · Law and Gospel · Theological Anthropology · Narrative Preaching · Contextual Theology*

## I.- Introducción - El tema desde la perspectiva de la teología práctica.

En una de sus recientes reuniones<sup>4</sup> el entonces llamado “Departamento de Pastoral” de la Facultad SEUT decidió por unanimidad cambiar su nombre. Desde entonces, se denomina “**Departamento de Teología Práctica**”. Este cambio responde al objetivo de ampliar la perspectiva del departamento y el

---

<sup>4</sup> La decisión sobre el cambio de nombre se encuentra anotado en el acta de la reunión del departamento del 19 de diciembre de 2023.

enfoque de las investigaciones de sus profesores. Mientras que una “Teología Pastoral” queda restringida a las actividades dentro de las iglesias, el nuevo concepto de una Teología Práctica incorpora una apertura hacia la sociedad, un enfoque que, sin duda, era necesario tras 140 años de trabajo teológico en el contexto de una historia difícil.

El título común de esta serie de ensayos «Dios: salvación de la humanidad» refleja la amplitud y relevancia de la investigación teológica. Por ello, la facultad mirará más allá de las fronteras de cada iglesia. No se trata del Dios de los grupos pequeños y cerrados, sino del Dios que es la “salvación de la humanidad”. La Teología Práctica encuentra en este universalismo su contexto natural, un ámbito que se nutre y sustenta en numerosas referencias bíblicas.

Cabe mencionar algunos ejemplos. El universalismo de la salvación se percibe en la carta de Pablo a los Romanos (1,16s; 3,22-24; 10,12s; etc.) y en las cartas pastorales de sus seguidores (Tito 2,11; 1Timoteo 2,3-4). También se encuentra en el evangelio de Juan, que nos habla del amor de Dios al mundo entero (Jn 3,16); en el pensamiento lucano, cuando Pedro afirma la universalidad de la salvación por el resucitado (He 4,12), y en las palabras del anciano Simeón, quien al ver al niño Jesús reconoce la salvación divina preparada “*en presencia de todos los pueblos*” (Lc 2, 30ss). Esta confesión del justo piadoso se inserta plenamente en la tradición del pueblo de Israel. De hecho, también el Antiguo Testamento contiene numerosas referencias al universalismo de la salvación de la humanidad.

Dejaré en manos de mis colegas más competentes de las disciplinas correspondientes el seguimiento de las fuentes pertinentes. Para mis reflexiones, es importante destacar dos líneas principales en las que se presenta este universalismo bíblico. Por un lado, se dirige hacia lo lejano, y escuchamos con Isaías (45,22): “*...sed salvos, todos los términos de la tierra; porque yo soy Dios, y no hay más*”. En nuestro tiempo, esta es una invitación inequívoca al diálogo interreligioso<sup>5</sup>. Por el otro lado observamos una internalización, que se manifiesta como una experiencia personal y, por lo tanto, merece una atención especial por parte de la teología práctica, particularmente en disciplinas como la poiménica y la homilética. Isaías 12,2: declara “*He aquí, Dios es salvación mía; me aseguraré y no temeré, porque mi fortaleza y mi canción es Jehová, quien ha sido salvación para mí*”. Asimismo el Salmo 62,1 canta: “*En Dios solamente está acallada mi alma; de él viene mi salvación*”. Estas confesiones invitan a compartir, a sintonizar, a unirse al canto. Por ello, podemos hablar de un universalismo individual y personal.

Como teólogo práctico, no pretendo exceder el alcance de mi disciplina, ni interferir en los detallados estudios bíblicos o en la Teología Sistemática y Dogmática, con su elevado nivel de abstracción. La Teología Práctica adopta otro enfoque: se interesa por la evidencia empírica. Y con cierto atrevimiento, el teólogo práctico se pregunta: ¿De qué sirve todo saber teórico y el conocimiento contextual de los estudios bíblicos si no queda claro qué tiene esto que ver con él

---

<sup>5</sup> Cf. el artículo de Sergio Simino Serrano en esta colección.

y sus semejantes contemporáneos en su vida cotidiana?<sup>6</sup> La pregunta impulsora de la teología práctica, la pregunta que guía su conocimiento es la pregunta más radical en un sentido empírico: ¿DÓNDE? ¿Dónde está Dios? ¿Dónde actúa hoy, entre nosotros? La Teología Práctica, al igual que cualquier teología que aspire a pensar a Dios, depende de la revelación divina. Sin embargo, la teología práctica va más allá de la mera "pensabilidad de Dios" y pregunta, de manera aún más radical, por su hallabilidad en la vida de las personas como consecuencia de su revelación<sup>7</sup>. La Teología Práctica es, en este sentido, la abogada de la "gente común", incluyendo, por supuesto, las ciencias humanas, con las que busca el intercambio. Su objetivo es defender el derecho de todo el mundo a recibir la buena noticia de la salvación de toda humanidad por Dios en su propio lenguaje, y contextualizado, es decir teniendo en cuenta sus propias experiencias y conocimientos adquiridos a lo largo de su vida. La Teología Práctica no se desarrolla en las alturas de la abstracción dogmática, ni en el polvoriento pasado de épocas anteriores. Ella es cautelosa y reservada hacia otras fuentes de conocimiento y enfoca lo que se puede captar empíricamente. Aquí también reside su especial fuerza de fe: encuentra a Dios entre los vivos y aprende a orar en la calle. Por supuesto, la Teología Práctica no ignora los aportes de otras disciplinas teológicas, dialoga con ellas con gran respeto y aprende de ellas. Pero, como ya hemos mencionado, actúa como tribuna del pueblo, defendiendo que las personas no sean meros objetos de misiones autoritarias, vasos vacíos a llenar con todo tipo de conocimiento, sino que sean tomados en serio en sus propias experiencias religiosas y de vida<sup>8</sup>.

La teología práctica se ocupa de la percepción de las manifestaciones y expresiones religiosas en todos los contextos de la sociedad. Está abierta a estas formas de expresión religiosa en el ámbito secular, las habilita, y ayuda en la creación de una praxis de religión donde quiera que sea requerida. ... se dedica al *homo religiosus*, al ser humano con su necesidad de religión.<sup>9</sup>

La "humanidad", mencionada en el título de esta serie de ensayos, en última instancia, se concreta para la Teología Práctica en el individuo empírico. En las dos materias que han sido confiadas al autor de estas líneas, la poiménica y la homilética, la cuestión de la humanidad se traduce en la atención al ser humano

---

<sup>6</sup> Wilfried Engemann, catedrático de Teología Práctica de la Facultad Protestante de la Universidad de Viena, plantea la cuestión de un perfil didáctico para todas las disciplinas teológicas en lo que se refiere a las competencias de cualificación profesional, en el sentido de una teología pastoral. Véase la antología recientemente publicada Wilfried Engemann, *Der Mensch ist anders* (Antropología en el foco de la profesión pastoral), (Leipzig 2024).

<sup>7</sup> Sería esclarecedor discutir con Jüngel: "La revelación de Dios se realiza, en términos antropológicos, como fe", en Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, (Tubinga 1977<sup>2</sup>), 309 (la traducción es mía). Cf. también Casiano Floristán, *Teología Práctica*, "Método en la teología práctica", 360-365, (Salamanca 2002).

<sup>8</sup> En este sentido, Engemann incluye explícitamente las implicaciones antropológicas de algunos elementos litúrgicos de los servicios protestantes en su crítica. "Hay formas litúrgicas que no sostendrían ante un comité de ética", *Der Mensch ist anders...*, 190 (traducción mía). Engemann sospecha que a menudo el hombre es utilizado únicamente como superficie de proyección para una brillante soteriología.

<sup>9</sup> La cita se encuentra en Ekkehard Heise, «La hora de la Teología Práctica», *Lupa Protestante*, 28/09/2020; <http://www.lupaprotestante.com/blog/la-hora-de-la-teologia-practica-ekkehard-heise/>.

individual como alma, es decir en su relación e historia única con Dios, - quien recién le hace alma por dirigirle la palabra -, y como oyente de sermones, participante en unas predicaciones que no se pierden en la inmensidad de la abstracción, ni degeneran en simples exhortaciones, sino que le hablan en su vida cotidiana. Con estos dos ejemplos, la cura de almas y la predicación, me gustaría abordar nuevamente el tema que nos ocupa. La cura de almas se dirige a cada persona, como alma, y la predicación debe ser inclusiva, es decir, debe dirigirse (al menos en teoría) a toda la humanidad, y no sólo a unos pocos “creyentes” que se sienten elegidos, santos por su forma de vida y otras características determinadas.

## **II.- El tema “Dios: la salvación de la humanidad” desde la perspectiva de la poiménica.**

El interés investigador de la poiménica radica en la cura de almas tanto en teoría y como en práctica. En muchos contextos el término “cura de almas” requiere aún explicación. Términos modernos como “consejería”, “cuidado, acompañamiento pastoral”, a menudo influidos por la práctica psicoterapéutica, han relegado al antiguo término teológico tradicional de una “cura de almas” a un segundo plano. En otras ocasiones, el autor de estas líneas ha subrayado la necesidad de rescatar este término indispensable en la teología<sup>10</sup>. El eje del argumento residió en la palabra “cura”, que no es un simple sinónimo de “curación”. “Cura” proviene del latín *cura*, que implica cuidado, atención, preocupación e interés, sin necesariamente implicar un resultado determinado de los esfuerzos dirigidos al objeto. Esta diferencia esencial distingue la cura de almas de cualquier esfuerzo médico, que incluye anamnesis, examen clínico, diagnóstico, y tratamiento con seguimiento del éxito.

La cura de almas no es una acción misionera, no persigue un propósito específico en el diálogo y se caracteriza por una actitud de neutralidad, libre de juicios y valoraciones. La cura de almas no sigue un plan de tratamiento ni busca un objetivo concreto de acción. Y, sin embargo, la cura de almas, por supuesto, tiene una intención: estar disponible para una comunicación existencial, es decir, una comunicación que abarque a la persona en su totalidad, y crear un ambiente de confianza y compromiso. En este contexto, el actuar de la cura de almas transmite al interlocutor que, en la valoración y confidencialidad del cura de almas, se refleja el amor de Dios hacia nosotros. La cura de almas está abierta a todo lo humano, porque no hay emoción ni pensamiento que pueda alejar al ser humano del cuidado y la atención de Dios<sup>11</sup>.

La cura de almas se asemeja más a un acompañamiento, un caminar juntos, un proceso conjunto en el que participan tanto el cliente como quien ofrece la cura de almas (el cura de almas). Es una empresa teológica, es teología práctica, es

---

<sup>10</sup>Ekkehard Heise, Cura de almas, el rescate de un concepto tradicional, en *Cuaderno de Teología*, Vol XVIII, (Buenos Aires, 1999), 115–127. En el ámbito católico se habla de un “Diálogo pastoral” cf. por ejemplo: Francisco Javier Calvo Guinada: “Diálogo pastoral”, en *Nuevo diccionario de Pastoral*, Casiano Floristán (dir.), (Madrid, 2002), 348-356.

<sup>11</sup> Anne Wehrmann-Kutsche & Vivian Wendt, „Allzumenschliches“ en *Wege zum Menschen*, (Gotinga: V&R, 76, n°3, mayo/junio 2024), 189; la traducción es mía.

teología puesta en acción. El alma es el ser humano entero como un ser llamado por Dios. Esta relación necesita ser recordada y atendida, requiere cura cuando se debilita y atención constante para que el núcleo humano, para así decirlo, no se degrade. Hablar del “núcleo humano” implica una generalidad antropológica vinculada al concepto del alma. Hablar del alma es hablar de la humanidad. En el contexto definido por el título de esta colección de artículos, la cura de almas se presenta como una oferta de apoyo destinada a permitir que las personas descubran y fortalezcan la salvación de Dios en su ámbito vital individual y de manera personal. Para ello, la cura de almas ofrece un espacio protegido donde el cliente puede experimentar su condición de salvado, conocerla, desarrollarla, repararla y disfrutarla. Aprende a vivir su relación única e individual<sup>12</sup> con Dios, su salvador. Se trata del desarrollo de una relación personal trascendental a la luz del mensaje bíblico de Dios: salvación de la humanidad.

En el contexto señalado, el interés recae también en la segunda palabra clave, a saber, “el alma”, como representante individual de la humanidad. El alma es el lugar donde la salvación de la humanidad se hace realidad concreta. Cada persona es llamada por Dios y así se convierte en alma. Esta definición, especialmente en la teología protestante, parece ser la comprensión más actual de lo que se entiende por alma<sup>13</sup>. Desde los albores del pensamiento humano, el alma ha sido una constante de la antropología, por ende, distintas ciencias la han abordado desde sus perspectivas particulares. Parece que el concepto de alma alcanzó su apogeo en diversas ramas del pensamiento humano, para luego ser relegado por otros conceptos. Sin embargo, solo la teología, y en particular la Teología Práctica, se adherirá al concepto antropológico del hombre como alma, ya que se ocupa siempre de la percepción empírica de esta relación con Dios implícita en el concepto de alma.

En épocas míticas, los Orfeotelestes, que llevan el nombre del mítico cantante Orfeo concebían el cuerpo como una prisión para el alma, que después de la muerte volaba al inframundo. No es difícil reconocer la forma temprana del idealismo platónico. Aristóteles, en su obra *Περὶ ψυχῆς*, trata al alma como aquello que hace que a un cuerpo natural se le dé el predicado “vivo”. Para Aristóteles, el *νοῦς*, la parte intelectual o espiritual del alma, representa la facultad de pensar y distingue al ser humano como portador de una chispa divina. La psicología de Platón (Augustín) y la de Aristóteles (Tomás de Aquino) tuvieron una profunda influencia en la teología posterior. Con el alma, el hombre es imagen de Dios en cuanto a su existencia, sus facultades, su razón y su libre albedrío, y en consecuencia es capaz de conocer a Dios. El alma es una sustancia inmaterial, inmortal, y regresa a Dios después de la muerte, pero el cuerpo regresa al polvo de la tierra. Algunas almas todavía tienen que ser llamadas al purgatorio hasta entonces, otras son condenadas al infierno para siempre. Esta

---

<sup>12</sup> Lo individual no significa que no se tenga en cuenta también el aspecto comunitario. Pero cada miembro de una comunidad necesita su base individual para no volverse dependiente de los grupos y sus procesos. Thomas Thiel resume con una imagen significativa las experiencias de los participantes en fines de semana de cura de almas grupales cuando habla de “una forma de *Belonging* en figura de cruz” es decir vertical y horizontalmente. Thomas Thiel, *Frei-Sprechen und Wahr-sagen*, (Gottinga 2023), 124.

<sup>13</sup> Cf. Ekkehard Heise, “¿Qué es el alma?” en *Manual Pastoral Poiménica para el Cuidado del Alma y Sanar la Persona*, (Clie, 2023), 31-37.

doctrina aparece hasta hoy en día en escritos religiosos y en una fe popular de amplios círculos cristianos.

Además, surgió un estudio del alma con orientación racionalista, libre de ataduras metafísicas. Empezando quizás por René Descartes, quien liberó el concepto de alma de connotaciones antiguas y explicó la conciencia como la esencia de los eventos anímicos. Por consiguiente, todo lo que era consciente era “psicológico”. La sustancia en la que tienen lugar los fenómenos de la conciencia es el alma, la *materia* (o *res*) *cogitans* que debe distinguirse de la *res extensa*, la sustancia extensa, la materia que forma el cuerpo y el mundo que nos rodea. Immanuel Kant sella entonces la separación entre lo que se puede saber sobre el alma -es un fenómeno cuya esencia se desconoce- y el hecho innegable de que la idea de alma parece indispensable para el comportamiento humano (la ética).

Lo que parece significativo para la discusión teológica de hoy es que existen básicamente dos maneras de entender el alma. La primera postula que los humanos fuimos creados con alma. Y luego, después de un movimiento de retirada por varias regiones del cuerpo en la búsqueda de localizar al alma, esta se explica física y científicamente como un fenómeno emergente del cerebro y/o la interacción de los órganos. Tras la muerte, el alma como ser espiritual se reviste con un cuerpo nuevo y vive para siempre<sup>14</sup>. La otra escuela de pensamiento teológico sostiene que el hombre fue creado como cuerpo y, al ser llamado por Dios, se convierte en alma. En este sentido el ser humano *es*, (y no tiene) alma porque Dios le dirige la palabra. En la muerte, el objeto del llamamiento divino perdurará por toda la eternidad en su carácter dotado de interlocutor de Dios, precisamente a través de esta inclusión en la comunicación divina<sup>15</sup>. El factor decisivo en todos los patrones de interpretación histórica y también en los dos líneas interpretativas actuales, es la visión del alma como parte integral del ser humano. El alma es el criterio decisivo que hace de un ser un ser humano. El alma define al ser humano.

No obstante, es de gran importancia teológica señalar que el concepto de alma no debe conducir al aislamiento individualista. Por ejemplo, en el sentido del “yo” de una persona. Más bien, hablar de los humanos como almas implica reconocer su condición de criaturas y, por tanto, su dependencia del Creador, y a verlos junto con sus semejantes, las otras almas. Cuando hablamos del hombre como alma, nos referimos a él como parte concreta de toda la humanidad. Por un lado, el concepto de alma abarca la historia personal de cada persona con Dios, una experiencia completamente individual. Por otro lado, precisamente porque es historia con el Dios vivo, no se trata de asegurar la propia esencia, sino de cambiar, de dejarse cambiar y recibir dones para un futuro abierto, transformador y todavía inimaginable.

---

<sup>14</sup> Le debo a Elis Eichener, *Die Zukunft der Seele* (Leipzig 2022) el haberme señalado a los teóricos de la emergencia, entre otros, unos seguidores de la escuela de Wolfhart Pannenberg.

<sup>15</sup> Represento esta visión en mi libro *Manual Pastoral Poiménica para el Cuidado del Alma y Sanar la Persona* (Clie, 2023).

Porque el centro de su tarea no es la identidad, sino la conversión, la cura de almas no debe hablar del “ sí mismo“ , sino del alma<sup>16</sup>.

Si, a partir de estas consideraciones, miramos ahora la afirmación (fundamentada en la Biblia) del título de esta serie de ensayos desde una perspectiva poiménica, llegamos al desiderátum de una cura de almas contemporánea que percibe, acompaña y apoya a la persona en el descubrimiento salvífico de su relación con Dios, que salva y preserva la vida. En definitiva, teológicamente se trata de descubrir y descifrar juntos la frase dogmática: “Dios - salvación de la humanidad” en una cura de almas solidaria. Es decir, en el caminar juntos, el cura de almas con su cliente perciben como el amor y la misericordia de Dios, una vez más, abren espacio y otras perspectivas de la vida y puedan iluminar el horizonte de interpretación de una vida supuestamente en búsqueda por consuelo y apoyo verdaderamente vivificante.

“Dios: salvación de la humanidad”. Este tema se traduce en la poiménica como aspiración por una forma de cura de almas, que tiene lugar en una relación triangular entre el cura de almas, su interlocutor y Dios, cuya voluntad es la salvación de la humanidad. Esta cura de almas se presenta como una oportunidad para toda la humanidad, ya que se dirige a cada ser humano en su dimensión espiritual, entendida como ser alma.

### **III.- El tema “Dios: la salvación de la humanidad” desde la perspectiva de la homilética.**

El tema presentado en el título de esta serie de ensayos también se concretará desde una perspectiva homilética. La tarea de las predicaciones sería, por tanto, proclamar a Dios como salvación de la humanidad a todo el mundo. Lo que en tiempos del apóstol Pablo requería peligrosos y arduos viajes, en la era de la globalización y la expansión mundial de las redes sociales debería resultar considerablemente más sencillo. Ahora bien, la simple repetición de un mensaje, especialmente uno de contenido teológico, existencial-filosófico, en todas partes y en todos los idiomas, por sí solo, no es una predicación, y no conduce a una aceptación real ni a una correspondiente respuesta de fe. Aquí es donde la homilética comienza a aportar sus diversos conocimientos donde el desarrollo de un sermón tendrá que enfrentar una variedad de desafíos en su respectivo contexto dado<sup>17</sup>.

Como paradigma del enfoque homilético, quisiera abordar un aspecto que examina la cuestión de la universalidad de la “salvación de la humanidad por Dios” en la predicación de manera especial. Como en la perspectiva poiménica, también el enfoque homilético traduce la universalidad a la concreción. Ya antes vimos que la “humanidad”, mencionada en el título, se concreta para la Teología Práctica en el individuo empírico. Y surge la pregunta de cómo se llega al oyente

---

<sup>16</sup> Manfred Jussuttis, *Segenskräfte* (Gütersloh: Edition Kaiser, 2000), 90; la traducción es mía.

<sup>17</sup> Cf. por ejemplo las diferentes formas de predicación que menciona Alfonso Roper Berzas en *Homilética Bíblica* (Clie, 2015), 73ss.

concreto de un sermón de manera que pueda incorporar a su narrativo de vida la “salvación por Dios”, reconociéndola y entretejiéndola en el horizonte de su existencia. Un simple enfoque expositivo en el que un predicador o una predicadora supuestamente solo repiten lo que “está escrito” no abre el entendimiento a la humanidad oyente. La buena noticia del universalismo de la salvación debe echar raíces en la realidad multifacética de la vida, en la actitud que uno tenga ante la vida y en su percepción, por cada oyente. La predicación debe, en la medida de lo posible (el sermón es un discurso público y no un discurso individual), inscribirse en el horizonte de experiencia vivencial de cada oyente. Por este horizonte entra en la inmensidad de las posibilidades de la vida humana; no debe excluir ninguna forma de vida, sino expresar su mensaje para cada uno, de modo que este experimente el poder vivificante de Dios y su acogida amorosa a su manera. Por lo tanto, el sermón siempre buscará ser un discurso abierto, en el sentido de que no impone reglas, sino que invita y capacita a sus oyentes a pensar por sí mismos y sacar sus propias conclusiones del texto bíblico en el que se basa la predicación. Desde el púlpito, se debe hablar de Dios, como salvación de la humanidad, es decir, de Dios que abraza todas las posibilidades de la existencia humana, que las acepta y justifica con amor.

A partir de esta suposición fundamental, desde una perspectiva homilética surge entonces la pregunta de cómo abordar el comportamiento humano concreto y, por tanto (en concepto teológico), su ser pecador. La universalidad del pecado original se traduce en la teología práctica como la ambigüedad de toda la vida humana cotidiana. La pintura en blanco y negro que sólo conoce a pecadores y supuestos conversos, sólo creyentes o incrédulos, es una grosera simplificación que no se adapta a la complejidad de la vida humana. Y la tarea homilética es corresponder a esta complejidad<sup>18</sup>. Una predicación debe reflexionar sobre estas ambigüedades en la acción humana y convertirlas en su punto de partida. De esta manera, el oyente individual llega a reconocer su propia necesidad de salvación sobre la base de su propia fe, moldeada por la historia de su vida. El sermón lo anima a hacerlo, pero no puede eximirlo del trabajo de personalización y aceptación propia.

El arte de representar la realidad humana (cotidiana) en un sermón, y eso incluye reflejar la necesidad de salvación, conduce a la discusión homilética sobre la relación de la Ley y el Evangelio en la labor de predicación. Distinguir entre Ley y Evangelio ha ganado importancia desde la Iglesia antigua, pero especialmente con el enfoque reformador de Martín Lutero y otros reformadores. En teología sistemática conocemos el triple uso de la ley (*triplex usus legis*). Podemos escuchar las tres formas de leer la Biblia legalmente en sermones contemporáneos. En un sentido más amplio, hay “sermones políticos” que exigen determinadas acciones públicas (*usus políticas legis; sus civiles*), y hay predicaciones que exhortan a los creyentes a vivir según su fe (*usus didácticos en renatis*). En ambas formas de predicación, el imperativo pesa más que el

---

<sup>18</sup> Con Wilfried Engemann, *Der Mensch ist anders...*, se puede aprender qué consecuencias fatales tiene el dejarse guiar en los sermones y en la liturgia únicamente por la visión dogmática de la existencia humana como pecador sin poner en práctica también la amplitud del *simul iustus et peccator*. La antropología en la homilética y en la litúrgica no debe basarse exclusivamente en fundamentos dogmáticos, sino que tiene que incluir hallazgos empíricos de otras ciencias humanas.

indicativo, es decir el llamado y la exhortación a una determinada práctica de obras condiciona el evangelio, pesa más que la realidad de la obra divina de salvación.

Sólo el segundo *usus legis* (*usus theologicus, elenchticus*) permite describir la condición humana de tal manera que se refleja la realidad humana en su ambigüedad cotidiana. Este uso teológico de la Ley abre la amplitud y la profundidad de la existencia humana concreta, como vida en la condición humana necesitada de redención, pero también en esperanza justificada de salvación por la gracia de Dios. Este uso de la Ley abarca y explora toda el universalismo -que está incluido en el tema- en la percepción teológica de la humanidad y su necesidad de salvación<sup>19</sup>.

En este contexto, resulta enriquecedor profundizar un poco más en la antropología luterana a la luz de la distinción entre Ley y Evangelio. Es importante notar, que Lutero no abole, ni suprime la Ley. Esta sigue con sus exigencias. La distinción entre Ley y Evangelio deja claro que la relación entre Dios y el ser humano se ha perturbado significativamente, pero por amor de Dios no se ha destruido porque el Evangelio da perdón y libertad, es la salvación de la humanidad. Dios puede exigir porque ha dado a los seres humanos -en la creación- todo lo necesario para la vida. Pero el hombre, al ser pecador, no ha aceptado el don de la vida y, en consecuencia, no piensa en devolver nada a Dios. De ahí se da la situación que Dios por amor al ser humano y queriendo mantener su relación con sus criaturas sigue por un lado con sus exigencias pero por el otro lado promete la salvación de sus seres humanos. La ley -en su *usus elenchticus*- identifica al hombre en su distancia a Dios (alejamiento, pecado). El evangelio promete al pecador la salvación, por la nueva justicia. La que Martín Lutero detectó cuando estudiaba la carta del apóstol Pablo a los Romanos, reflexionando sobre las palabras: “Mas el justo por la fe vivirá” (Rom 1, 17). El núcleo de la teología de la Reforma es entonces saber distinguir entre la Ley de Dios y su Evangelio. Sin el Evangelio de la justicia de Dios no hay salvación de la humanidad. La proclamación de esta nueva justicia se convierte ahora en una de las tareas homiléticas más importantes y exigentes.

Tenemos que identificar y reflexionar sobre la diferencia entre Ley y Evangelio en nuestros sermones<sup>20</sup>. La ley en la predicación debe preparar a las personas para el Evangelio. La predicación de la Ley debe hacer receptivos a quienes se consideran independientes de Dios. La ley tiene que exigir para que el hombre aprenda a aceptar el don de Dios. Se predica la Ley para que todos se den cuenta, como Martín Lutero, que el pequeño monje, y aunque fuera un héroe en el

---

<sup>19</sup> Manfred Josuttis, ofrece reflexiones más profundas y concretas sobre la revelación de la realidad a través de la Ley, que luego también van acompañadas de indicios de posibilidad a través del Evangelio. Véase los ensayos de la antología: Manfred Josuttis, *Gesetz und Evangelium in der Predigtarbeit*, Homiletische Studien tomo 2, (Gütersloh, 1995). Otro aspecto importante de una antropología construida en la tensión entre ley y evangelio, que pretende ir más allá de los límites de la perspectiva teológico-dogmática, es el respeto al hombre como imagen de Dios y su consiguiente dignidad y competencia. Cf. W. Engemann, *Der Mensch ist anders....* El concepto de “ambigüedad” me parece clave para ello.

<sup>20</sup> La distinción entre LEY y EVANGELIO en la predicación va mucho más a lo profundo que el concepto de una predicación cristocéntrica como la exige Hélder Favarin en su libro homérico *Amplía*, (Granada, 2021).

cumplimiento de todas las prescripciones religiosas, nunca podrá hacer justicia a Dios. La Ley abre los oídos para el Evangelio. Bajo ninguna circunstancia se debe exagerar aquí. Todo se reduce a una representación veraz y realista de la situación del oyente. Esto es lo que se quiere decir con “predicar la Ley”<sup>21</sup>. A veces basta con recordar ciertas situaciones para que los oyentes de un sermón se den cuenta de su necesidad de redención. A veces la situación de una comunidad es tal que no hacen falta muchas palabras respecto a las exigencias de la Ley. Los oyentes saben de su distanciamiento de Dios. Entonces ha llegado el momento del Evangelio.

Pero hay predicadores que se deleitan en describir la maldad del mundo y la de sus oyentes. A menudo esto es innecesario porque la gente ya se siente pequeña y fea, incapaz de hacer algo importante<sup>22</sup>. Hay predicadores quienes no dan el Evangelio a sus oyentes, más bien les quitan la alegría de vivir y les crean mala conciencia. En otras comunidades la complacencia y la fe en las propias fuerzas es tan grande que nadie cree necesitar nada de Dios. Aquí existe el otro peligro de ofrecer “una gracia barata” y confirmar a los oyentes en su egocentrismo y grandiosidad. El arte homilético consiste en sentir cuánta Ley y cuánto Evangelio necesita escuchar una cierta audiencia.

La Ley tiene que exigir, tiene que abrir los ojos para que se vea cuánto dependemos del Evangelio; para que el hombre aprenda a aceptar el don de Dios. Si esto sucede, entonces no se necesita una exigencia adicional, en el sentido del -así llamado- *tertius usus legis*. Lutero confiaba en la secuencia natural de acciones en los tres pasos: dar y recibir y corresponder entre Dios y el hombre. El segundo *usus legis*, el *usus theologicus*, es la preparación de las personas para escuchar y recibir el Evangelio, al que luego se corresponde con gratitud.

Con respecto al tema “Dios: salvación de la humanidad”, podemos sintetizar el aspecto homilético afirmando que, para que la “humanidad” presente en cada grupo de oyentes de un sermón sea alcanzada, es necesario predicar de manera concreta. Esto implica que el horizonte de experiencia del ser humano debe ser abordado a la luz de la Ley divina. Sin exageraciones, distorsiones, amenazas ni generalizaciones, es decir, en su ambigüedad, presentando la vida multifacética tal y como es en su universalidad. Para que la salvación de Dios pueda manifestarse en la vida de cada persona, es necesario un enfoque narrativo en la predicación<sup>23</sup>. Tanto como relato del estado actual (Ley) como en forma de descripciones realistas de nuevas posibilidades de vida (Evangelio). Predicar la Ley significa tomar contacto con la realidad. “Nunca es triste la verdad, lo que no tiene es remedio”, la frase de Antonio Machado puede devenir de un manual de homilética narrativa. En su conexión con el Evangelio, en esta tensión, el

---

<sup>21</sup> Jn 8,31s.

<sup>22</sup> Hay una caricatura de sermón: Primero se hace el pecador para luego ofrecerle el evangelio.

<sup>23</sup> He esbozado algunas reflexiones iniciales sobre dicha homilética en Ekkehard Heise, *Manual de Homilética Narrativa*, (Terrassa: Clie, 2005). Quien busque una fundamentación más profunda de la “teología narrativa” puede remitirse, por ejemplo, a Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tubinga, 1977). (*Dios como misterio del mundo*, Salamanca: Sígueme, 1984). Jüngel escribe, por ejemplo: “El pensamiento que quiere comprender a Dios se ve, por ello, una y otra vez remitido a la narración. La idea de Dios solo puede concebirse como un relato de historias - controlado conceptualmente. Si la razón quiere pensar a Dios, debe intentarlo narrando”. *Gott als ...*, 414 (la traducción es mía).

sermón de la Ley no es amenazador ni destructivo. No “se hace pecador a nadie”, más bien es el recuento sincero con la realidad de la vida en su ambigüedad, que se ha adquirido desde la encarnación de Dios. Predicar la Ley significa no decir nada que no sea cierto y verificable; significa citar la vida misma. También implica reconocer con honesta claridad la necesidad humana, su dependencia y su esperanza en Dios: la salvación de la humanidad. Un sermón sin este enfoque narrativo inductivo corre el riesgo de perder audiencia. Seguramente todos aquellos -y ésta será la mayor parte de la humanidad- que no pertenecen al pequeño círculo de aquellos que están acostumbrados a describir su vida cotidiana con frases eclesíásticas y piadosas. A menudo, la ambigüedad de la vida humana en su naturaleza multifacética y en su riqueza de bendiciones que le fue dada a través de la encarnación de Dios, no se hace justicia en sermones autoritarios, amonestadores y expositivos.

Un ejemplo sencillo pero sumamente destacado de sermones narrativos e inductivos se encuentra en Eugene Lowry<sup>24</sup>. En su célebre *Lowry Loop*, sus predicaciones comienzan con un momento de toma de conciencia. Partiendo de la realidad con un claro “*iups!*”, el sermón lleva al oyente a confrontar, mediante la Ley, una inquietud palpable: “algo no está bien”. Este desconcierto inicial (picazón) desestabiliza al oyente, impulsándole a buscar alivio (rascarse), y es entonces cuando la predicación, cuando el sermón cobra dinámica.

#### **IV.- Conclusión**

“Dios: Salvación de la humanidad”, el título provoca en la teológica práctica la pregunta por su alcance y por su concretización en la vida de los hombres y mujeres contemporáneos. En las perspectivas de la poiménica y la homilética intentamos explorar la profundidad y el significado concreto de los términos Salvación y Humanidad.

En poiménica, la “cura de almas” se distingue de enfoques psicoterapéuticos o médicos por ser un acompañamiento existencial, abierto, sin objetivos establecidos que refleja el amor de Dios hacia todas las personas, sin distinción, entendidas como almas, lo que llegan a ser a través del llamado de Dios. Este concepto es integral y vinculado al ser humano en su totalidad, y busca fomentar una comunicación profunda y transformadora en una relación triangular que coloca a los dos participantes humanos en la presencia de Dios.

Desde la homilética, la tarea es proclamar la salvación divina de manera concreta, adaptándose a la experiencia de cada oyente. Se enfatiza la necesidad de moverse en la tensión entre Ley y Evangelio en los sermones: la Ley revela la separación del ser humano de Dios, mientras que el Evangelio ofrece esperanza y salvación. Ninguna de las dos debe ofrecerse como teoría teológica, sino que deben presentarse y contarse en términos existenciales concretos. Por ende, la predicación debe ser narrativa e inductiva, reflejando la realidad humana con respeto y dignidad, y evitando mensajes autoritarios o simplicistas amenazantes.

En ambos enfoques, el objetivo es evidenciar el amor de Dios y su promesa de salvación en un contexto humano, inclusivo, tangible y transformador.

---

<sup>24</sup> Eugene L. Lowry, *The Homiletical Plot* (Louisville Kentucky, 2001).

# **Dios y la salvación universal: salvación como humanización del mundo**

Sergio Rosell Nebreda

## **Introducción**

Es interesante comprobar que lo que fue un mensaje con tintes de universalidad con el tiempo se acabó limitando al ámbito local. Hay una tendencia clara en el ser humano a querer vallar lo que no puede acotar. La iglesia de los orígenes, sabedora de este fermento universalista de su fe, se vio también tentada a regular las formas para poder cerrar o abrir la espita de la pertenencia según unos cánones que a la postre se han demostrado contrarios al espíritu de Jesús el Mesías.

## **I.- Una muy breve historia de los comienzos**

La primera vez que el término «pecado» aparece en la Biblia es Génesis 4,7. Allí Dios le dice al hermano Caín, que se siente despreciado por Dios y lleno de resentimiento lo siguiente:

¿Por qué te irritas? ¿Por qué has puesto esa cara? Si obraras rectamente llevarías la cabeza bien alta; pero como actúas mal el pecado está agazapado a tu puerta, acechándote. Sin embargo, tú puedes dominarlo<sup>25</sup>.

Aunque el texto hebreo podría leerse de formas diversas, todo indica que la idea es que el ser humano podría vivir sin ser afectado por los funestos resultados de las acciones malas que le acechan cual pantera a la puerta de su hogar. Como bien sabemos, esta realidad de libertad frente al mal no se suele dar en el día a día, y vivimos así hoy las terribles consecuencias de nuestras *acciones humanas*, como bien resalta John Dominic Crossan<sup>26</sup>. Resalto el elemento «humanas» porque se trata de elecciones y acciones que los seres humanos llevamos a cabo a expensas del dolor de los otros, por mucho que luego se le añada una pátina de justificación

---

<sup>25</sup> Sigo aquí la traducción de *La Palabra. La Biblia. Edición de estudio*. (Sociedad Bíblica, 2023).

<sup>26</sup> J. D. Crossan, *How to read the Bible and still be a Christian: Struggling with divine violence from Genesis through Revelation*. (New York: Harper One, 2015). (Traducción al castellano: *Cómo leer la Biblia y seguir siendo cristiano. Luchando con la violencia divina desde el Génesis al Apocalipsis*. PPC, 2017).

lógica («por la defensa de las libertades», para «salvar al mundo de la destrucción», etc.) que intente dulcificar su poder destructivo.

Este antiguo texto, que deja muchas preguntas en el aire, refleja la condición humana antes del llamado de Abram a ser padre de muchas naciones (Génesis 12). Esto es importante resaltarlo pues, aunque esté ubicado en la Biblia Hebrea, refleja la condición humana antes del pacto con Abraham y lo que conocemos como el pueblo hebreo. Los capítulos 1-11 de Génesis se conocen como «historia universal» ya que tratan con el devenir de todas las naciones a partir de sus respectivos ancestros (en especial caps. 5 y 10). La respuesta divina a la condición humana deviene en un llamado a un individuo y una familia concreta para ser de bendición a *todas* las familias de la tierra. Desde un principio podemos observar que al problema universal Dios se acerca por medio de una respuesta concreta y personal, que toma en cuenta el conjunto, pero que parte de lo específico. Esta dinámica sigue a lo largo del relato bíblico, como veremos más adelante.

El término *hatta't*, «pecado», que se menciona en el capítulo 4, tiene varias aristas que hay que desentrañar. La acepción más básica del término es «errar el blanco», es decir, es el acto de fallar: disparo una flecha y yerro en su destino. El término griego, *hamartía*, no contiene, en origen, un sentido ético, sino que describe, al menos en la narratología griega, al héroe que sale para llevar a cabo la labor encomendada y falla en su propósito. Ha de madurar, ver las cosas de otro modo para poder ser quién debe ser para el cometido que tiene entre manos. A menudo vuelve a casa derrotado, para retomar fuerzas, consciencia de su verdadera identidad y así vuelve para cumplir con la tarea asignada. Odiseo es un claro ejemplo de ello, y resuena con nuestras propias experiencias vitales y por tanto se ha convertido en literatura universal y canon para escritores y artistas.

En relación con esto, el efecto de «fallar», hay que preguntarse, ¿en qué fallamos como seres humanos que debemos ser salvados/rescatados de ello? Mucho se ha escrito acerca del tema y no hay una interpretación única que abarque la complejidad de lo que tratamos<sup>27</sup>. La mayoría de los teólogos asocian el término con la *imago Dei* de Génesis 1,26. El ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, varón y mujer, pierde de vista lo que significa ser creados a imagen de Dios. Se trata del don de la vida y del parentesco, del propósito del ser humano

---

<sup>27</sup> Ver, en este sentido, el capítulo de Juan Sanchez, que responde a esta pregunta desde la carta a los romanos.

en relación con Dios y con los demás. Los seres humanos, como imagen de Dios, han sido llamados a hacer del mundo creado *casa común* (Gn 1,26-28), por eso se les otorga la labor de nombrar a los animales y las plantas, es decir, que el mandato divino incluye conocer y estudiar el mundo creado para saber relacionarse apropiadamente con él. Siendo «humanos» reflejan la imagen del creador<sup>28</sup>.

Cuando el ser humano pierde de vista quién es – a imagen de quién está creado – surgen los problemas, porque entonces lo que se otorga de forma gratuita: la relación con la divinidad, las necesidades diarias, etc., se quiere ahora ganar por medio del esfuerzo. El ser humano no se fía de Dios y debe por lo tanto labrar su propio camino. La vida se convierte en autojustificación. Por eso, tras el relato del hombre y la mujer en el huerto y su encuentro con la serpiente se crea un efecto devastador: ya no se reconocen de forma abierta y deben guardarse el uno del otro (se han de vestir, es decir, protegerse). De forma repentina, al menos a nivel del relato, el ser humano deviene en religioso, es decir, que por medio de su conducta trata de *re-ligarse* con la divinidad de la que ahora se siente distante. Surgen los celos, la frustración por la comparación, incluso los pensamientos homicidas. En pocas generaciones la violencia se multiplica de forma exponencial, de forma que hay quien mata por puro placer y se regodea en ello (Lámec; Gn 4,23-24). Esta violencia no deja de crecer, y al final parece que la única salida es que Dios dé a la tecla del *reset* a causa de la violencia que ahora empaña el mundo (Gn 6-9).

Las consecuencias de este errar el blanco son claras: violencia, desafección, percibir al otro como diferente y por tanto ejercer el poder de manipular y oprimir al que se suponía era mi próximo. Lo que podía haber sido una relación fraterna entre iguales se convierte ahora en una lucha por el honor, pues ahora no tanto colaboramos como competimos. La relación con la naturaleza, las otras criaturas, también se ve afectada: el ser humano se considera ahora cúspide, usa y abusa de los animales, la tierra y el mar, todos recursos gratuitamente cedidos por la divinidad, ahora para su propia gloria. Esta caída de la gracia – de lo que se otorga por puro deseo de Dios – sigue desbocada hasta que nos encontramos con el relato

---

<sup>28</sup> A este respecto, recomendamos la lectura de la encíclica *Laudato Si'* (2015) del recientemente fallecido papa Francisco, que trabaja este tema con profundidad y conciencia pastoral. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)

de la Torre de Babel, es decir, la creación del imperio, el elemento que unifica a algunos seres humanos frente a los más débiles. Israel, que ha probado en sus propias carnes el duro trato de los babilonios, discurre ahora por estos caminos cuando rememora la historia universal (Gn 1-11). El encargo divino a la humanidad es extenderse por el mundo y multiplicarse, pero la tentación es agruparse para hacer imperio, desoyendo así el germen de universalidad que encontramos ya en estas primeras páginas de la Biblia.

## **II.- Comienzos con una familia**

El llamado a Abram a salir de su tribu a un lugar que Dios le mostrará no hace sino ahondar en el tema de la universalidad del mensaje que la Biblia plantea. Salir del entorno familiar era, por así decirlo, abandonar todas las seguridades conocidas, así como la propia identidad. Se trata de un riesgo de resultados inciertos, así como es la fe. El relato de Génesis 12, parco en palabras, solamente se centra en lo importante, pero merece la pena resaltar una vez más lo que es harto familiar para todos nosotros. La llamada a una persona o familia particular es la de bendecir «a todas las familias y clanes de la tierra» (Gn 12,3). Se parte de lo particular para llegar a la generalidad. Este es el quehacer divino a lo largo de todo el relato en la Biblia Hebrea. Se comienza con un pequeño pueblo, elegido no por ser poderoso, sino para que Dios muestre su gracia a través de su debilidad, como medio de bendición a todos los demás (Dt 7,6-8). Hay un esfuerzo por mostrar la realidad de las cosas por medio de lo particular, por más que Israel se crea ahora el eje del mundo. Este pueblo, apartado para y por Dios, ha de vivir de tal forma que las naciones se vean atraídas al Dios que le ha liberado (Is 2).

Es interesante comprobar que en el proceso de hacerse «pueblo de Dios», éste ha de recordar que la tierra es del Señor y ellos solo «gente de paso, arrendatarios» (Lv 25,23). Han de tener en mente que tienen que ser bondadosos con los extranjeros, con los marginales, porque una vez ellos también fueron esclavos en la tierra de Egipto. Este Dios de nombre impronunciable, no se les ha revelado en los templos y santuarios a los que los seres humanos están acostumbrados, sino que lo ha hecho en el desierto, por medio de un arbusto, porque Dios no puede ser contenido por la obra de manos humanas, por mucho orfebre, oro y piedras preciosas que se tengan a mano. El Dios de Israel muestra así su independencia

de las exigencias humanas, que tratan de acotar lo que es universal para hacer de Dios uno tribal. En Éxodo 40 la presencia de Dios llena el tabernáculo de tal manera que nadie es capaz de entrar en el recinto. Más adelante, el Templo de Jerusalén, que contiene el arca del pacto, parece proveer al pueblo de una inexpugnabilidad a prueba de bombas, pero nada está más lejos de la realidad (Jeremías 7,1-15). El templo es destruido, pero la presencia de Dios sigue a su pueblo en el exilio (Ezequiel). Esta tensión dinámica se percibe en los profetas, aunque a veces haya que leer entre líneas, donde se hace ver que Dios no está limitado a un pueblo, sino que suyo es el cosmos y por tanto todas las naciones, pero que se revela por medio de un pueblo como modelo para todos los demás. No hay más que comprobar en la mayoría de los profetas este impulso por llamar a la conversión a las naciones circundantes. Nos confunde a veces la fuerte diatriba y los feroces juicios a las naciones, pero lo interesante es que estas están en la mira de las profecías porque el mensaje divino abarca al mundo de Dios, por más que a veces se lea el texto desde una clave etnocéntrica o nacionalista. Como bien indica José Ramón Busto Saiz, en la concepción de la BH de Dios confluyen dos teologías, la de la historia (libros históricos) y la de la creación (basada sobre todo en los libros sapienciales), más universal. Ambas teologías, al final del período veterotestamentario, se acabarán fusionando, «de modo que el Dios salvador de las tradiciones históricas y el Dios creador serán el mismo y único Dios<sup>29</sup>».

### **III.- Un mundo que cambia poco**

Si en la Biblia Hebrea Israel es el paradigma particular de lo que Dios desea para este mundo; no la salvación/bendición de un solo pueblo a costa de la perdición de los demás, sino la salvación/bendición de todos comenzando con un pueblo como modelo, la cosa no acaba como se esperaría. Las leyes y las prescripciones no han logrado transformar a Israel, que a lo largo de su historia ha dado muestras tanto de fidelidad como de olvido, humildad y orgullo, pero en ningún caso ha llegado a lo que se esperaba de ella. Su historia nos muestra la vibrante relación con un Dios que se mantiene fiel a pesar de las repetidas transgresiones, las constantes rupturas de la alianza y la brecha moral de sus dirigentes. Con todo,

---

<sup>29</sup> José Ramón Busto Saiz, «El sufrimiento, ¿roca del ateísmo o ámbito de la revelación divina?». *Staurós* 48 (2009) 51-75, aquí 29.

Dios es el Dios de la segundas y terceras oportunidades, paciente, misericordioso, compasivo, perdonador hasta las más insospechadas distancias, pero que no deja pasar la maldad (Éx 20,5-6; 34,6-7).

Los profetas discurren y concluyen que se necesita algo más para que el pueblo sea de veras referente a las demás naciones y de alguna forma esté inserto en la experiencia de santidad a la que Dios le ha llamado. La Biblia Hebrea, en cierto sentido, acaba en fracaso: se anuncia una nueva alianza porque Israel no ha pasado la prueba. No es tanto que haya sido infiel a la Torá de Dios, cuanto que no ha aprendido sabiduría por medio de esta enseñanza<sup>30</sup>. Se necesita de una acción directa de parte de Dios para que esto pueda llevarse a cabo. No es que, como algunos apuntan, Dios haya estado jugando con Israel, experimentando con ellos por ver si de alguna manera el puzle tenía todas las piezas y de repente descubre que le faltan algunas. No, es que Dios se toma muy en serio la libertad del ser humano y no puede haber verdadera transformación a menos que se de en un estado de libertad. El relato de los orígenes, en especial los capítulos 2-3 de Génesis, nos hablan de que la libertad humana es un elemento innegociable para Dios.

Tanto Jeremías (31) como Ezequiel (36) anuncian un nuevo pacto en el que Dios «inscribirá su ley en sus corazones», «dará su Espíritu», y «cambiará su corazón de piedra por uno de carne». Es decir, que para que el ser humano pueda cumplir con la voluntad de Dios, este ha de humanizarse, hacerse carne. Parece que la tendencia humana es justamente la contraria: una vez se ha decidido por la autojustificación, ahora debe vivir de los resultados y por lo tanto busca ser más poderoso, como los dioses, en esta jerarquía de valores que se ha creado, en vez de darse cuenta de que por ser humano ya es reflejo de la divinidad. Esto lo recogieron, con más o menos fortuna, los Padres de la Iglesia en sus adagios que a todos nos resultan familiares.

La Biblia Hebrea concluye con un pasaje (2 Crónicas 36) que encierra algo de esperanza, con el rey en el exilio, la razón de éste «para que la tierra se haya recuperado de sus descansos sabáticos» (36,21) y con el anuncio del edicto de Ciro que indica la posibilidad de retorno a la tierra prometida. Por el contrario, el canon del Antiguo Testamento, en su concepción cristiana, lo hace con el profeta

---

<sup>30</sup> Esta es la tesis principal de John H. Walton y J. Harvey Walton, *The lost world of the Torah. Law as covenant and wisdom in ancient context*. (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2019).

Malaquías, «mi mensajero», quien anuncia la llegada del profeta Elías como precursor del Mesías (3,23) y que los evangelios asociarán con la figura de Juan el Bautista, o incluso con la del mismo Jesús en la confesión de Pedro que recogen los sinópticos.

De cualquier forma, lo que queremos expresar en estas líneas es que el relato de la Biblia Hebrea concluye con un proceso incoado pero inconcluso, no porque Dios no sea todopoderoso o poco hábil en su quehacer histórico, sino porque ha elegido actuar por medio de los mismos seres humanos que son capaces de lo mejor y lo peor. Este es el mundo «bueno» (*tov*) que Dios ha creado, por más que el ser humano quiera crear uno perfecto a la manera grecorromana. Pero lo perfecto no puede mejorarse ni disfrutarse desde dentro, pues no permite la agencia humana ni cambio alguno. El misterio que enfrentamos es cómo Dios puede llevar a término su versión del mundo cuando los seres humanos son capaces de esa desafección tan característica. En esencia: cómo es posible un mundo bueno con un *telos* conforme a la voluntad del buen Dios si los seres humanos poseen eso que se ha dado en llamar «libre albedrío». El Antiguo Testamento nos da prolíficas señales de un Dios que interactúa en la historia de su pueblo, en esa difícil tensión entre libertad humana y soberanía divina que aún hoy sigue dividiendo a la comunidad teológica<sup>31</sup>.

#### **IV.- Se humanizó por nosotros**

El texto del Nuevo Testamento deja claro que lo antiguo e incompleto se contempla ahora a la luz del Dios que se acerca tanto al ser humano que se hace, literalmente, uno con él. Puede parecer que la concepción de Marción tuviera sentido: aparentemente el Dios que aparece en el Antiguo Testamento tiene poco que ver con el Dios y Padre de Jesús el Cristo. Afortunadamente la Gran Iglesia tuvo a bien ver la continuidad entre ambas perspectivas en este crítico momento histórico. Hay pistas muy fiables ya en el Antiguo Testamento que apuntan a esta realidad. Como hemos mencionado anteriormente, cuando Dios tiene a bien definirse a sí mismo en el relato del Éxodo ante un Moisés que le pide que no

---

<sup>31</sup> Se trata de un término que hay que dilucidar, y puede que sea más un constructo cognitivo que una “realidad” demostrable. Pero en esencia lo que queremos expresar por ello es la capacidad humana de pensar de forma individual, y por tanto diferente, y de actuar sobre tal impulso cognitivo. Cada individuo y cada sociedad presentan unas presiones mentales y sociales distintas con las que individuos y colectivos han de lidiar en el día a día.

abandone al pueblo a su suerte a pesar de su infidelidad, Dios le responde descendiendo en la nube (Éx 34,6-7):

¡El Señor! ¡El Señor! (YHWH) ¡Dios compasivo y benévolo, lento en airarse y rico en amor y fidelidad, que mantiene su amor a lo largo de mil generaciones y perdona la desobediencia, la rebeldía u los pecados, aunque no los deja impunes, sino que castiga la culpa de los padres en los hijos y en los nietos, en los biznietos y en los tataranietos!<sup>32</sup>

El atributo «compasivo» tiene un origen interesante. Esta es la palabra *rachum*, que deriva de la palabra «matriz, útero» (*rechem*), y se refiere por tanto a lo que una madre siente al tener una criatura en su interior. Este término, así como sus derivados, se traducen en los LXX como *esplagkhnisthomi*, un verbo que se usa solo para Dios en la Septuaginta. Curiosamente, este mismo verbo se usa en el Nuevo Testamento exclusivamente para Jesús o para algún otro personaje que actúa con la misma actitud compasiva (el buen samaritano del Lucas 10)<sup>33</sup>.

La forma en que los escritores hablan de la divinidad de Jesús es en forma narrativa y metafórica, como corresponde al lenguaje religioso. En Jesús y sus acciones el pueblo puede reconocer la *compasión* de Dios. Las acciones de Jesús hablan de un Dios que visita a su pueblo. ¿De qué forma emula Jesús a Dios? En la forma de actuar, y esto no tanto en su anuncio, sino en la propia forma de hacer las cosas, pues presenta ese barniz reconocible a lo largo del devenir del pueblo, que se da cuenta de que Dios es compasivo y actúa con bondad y misericordia. Esto es, en esencia, el concepto más básico del reinado de Dios: *Dios actuando* en la historia. Y eso es lo que anuncia Jesús, que Dios sigue actuando en nuestra historia, en la de todos, no solo en la de un pueblo concreto (Mateo 4,13). Y esta acción (iniciativa divina) que es buena noticia, demanda la respuesta humana, en este caso, en forma de conversión, es decir de darse la vuelta hacia la dirección correcta, reconociendo la acción de Dios en la historia.

La doctrina de la encarnación de Dios en Jesús, lejos de ser una definición para ser estudiada es, sobre todo en los textos neotestamentarios, una aproximación narrativa e imaginativa más que puramente conceptual. Tiene que ver con

---

<sup>32</sup> Esta forma de conceptualizar el pecado generacional (tercera y cuarta generación) se transforma más adelante. Cada generación es responsable por su pecado (cf. Jeremías 31,29-30).

<sup>33</sup> Elisa Estévez López, «Significado de ΣΠΛΑΓΧΝΙΖΟΜΑΙ en el NT», *Estudios Bíblicos* 48 (1990) 511-541, aquí 521.

semejanzas, filiación, parecidos, acciones, imágenes, etc., más que con exactitudes lógicas, por más que a la mayoría nos gustara que así fuera. Dios se hace tan cercano cómo es posible al hacerse como nosotros, porque en esencia el ser humano es semejanza e imagen de Dios desde el primer momento. Estoy en estas líneas tratando de evitar un acercamiento teológico sistemático a la cuestión y centrarme más en el lenguaje y naturaleza del texto bíblico, que sugiere imágenes preñadas de significado más que definiciones objetivas, de libro, cerradas.

El que Dios se haga humano habla, por sí solo, de la universalidad que conlleva el acto. Pero al mismo tiempo, y siguiendo con la lógica que ya vimos al comentar la Biblia Hebrea, Dios se hace individuo, se ubica geográficamente, y toma en serio la cuestión de la cultura. Esta es la lógica divina: actuar desde lo particular teniendo en mente la generalidad. Dios comienza con lo específico para llegar a lo universal. No se puede actuar de otro modo. De otro modo la acción es *amorfa*, pues Dios puede serlo todo sin ser nada al mismo tiempo. La encarnación, aunque se pueda explicar de varias formas, en esencia nos habla del riesgo que encierra el que Dios se haga como nosotros, capaces de lo mejor y lo peor al mismo tiempo. Esta es la verdadera concepción y escándalo, del Dios que se hace hombre, no a la manera del *Deus ex machina* del teatro grecorromano, sino del Dios que se ensucia con el mismo barro del que estamos hecho. Dirá así el apóstol Pablo en este complejo pasaje de 2 Corintios 5,21<sup>34</sup>:

Al que no conoció el pecado, por nosotros lo hizo pecado, para que nosotros seamos la justicia de Dios en él.

De alguna forma -que Pablo no explica del todo, pero se intuye- el fracaso de Jesús (ese «fallar el blanco») ha servido para que la humanidad pueda estar en una relación restaurada con el Dios y creador, Padre de Jesucristo. La encarnación de Dios en Jesús desbarata todos los sistemas de seguridad habidos y por haber. Dios desciende al «lodo», se mancha con nuestras inmundicias, resultados de las acciones humanas, para que nosotros podamos estar inmaculados. No existe teoría ni imaginaria teológica más radical que ésta en ninguna de las religiones que conocemos. El extremo al que llega Dios en su amor por la humanidad no

---

<sup>34</sup> Aquí mi traducción.

conoce límites. La narrativa nos habla del riesgo último al que se enfrenta Dios en la persona de Jesús. Nos encontramos en la cruz con un Dios desnudo, expuesto, verdadera víctima<sup>35</sup>. De lo que hablan Pablo y los textos del Nuevo Testamento es de la profunda solidaridad de Dios con la humanidad, con los que sufren, con los desahuciados; con todos aquellos a quienes el sistema ha dejado de lado. El evangelio de Juan es claro en este sentido, Dios se «hace carne» y vive entre nosotros. Que recogerán más tarde los teólogos orientales y que convertirán en el verbo (*sarkōthenta*), «se encarnó», para luego incluso ir más allá y afirmar que literalmente «se humanizó» o «se hizo hombre» (*ehanthrōpésanta*)<sup>36</sup>.

Hay también una oferta de restauración para los poderosos y los victimarios, pero incluida en ella está la llamada a la *metanoia*, al cambio de vida. Y es que toda víctima puede a su vez convertirse en victimaria si no se humaniza, como sabemos bien por la historia reciente que estamos observando. La idea no es la de separar a dos grupos sin posibilidad de entendimiento, sino la oferta de salvación (transformación, cambio, humanización) a la creación *in toto*<sup>37</sup>.

Algunos textos como Flp 2,6-11 subrayan el descenso del Hijo, para luego ascender a lo más alto. Otros, como 1 Pedro 4,6, hablan de un descender hasta los mismos lugares de los muertos (¿sheol?, ¿infierno?) en su identificación con lo humano. Esta es la forma en la que Dios se hace humano. Ni siquiera es una visión desde las alturas, sino que se percibe como un verdadero descenso social. En una sociedad que se centra en el honor y el poder, esta forma de actuar de lo divino resulta más que chocante, pues Dios mismo se arriesga a ser incomprendido en su *kénosis* (vaciamiento). Los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, pero el mensaje que se proclama, paradójicamente, es el Dios-hombre en la cruz, escándalo y locura, pero desde el punto de vista bíblico poder y sabiduría divinos (1 Cor, 22-24).

No puede haber, por tanto, un retraimiento a esta doctrina que lo arriesga todo para llegar al otro. La compasión de Dios en el Antiguo Testamento ha llegado

---

<sup>35</sup> He desarrollado este tema en Sergio Rosell Nebreda, «Dios y las víctimas. Una visión desde la Biblia», 256-305, en Cristina Inogés (coor.), *Para que tengan vida ... todas las víctimas*. (Madrid: Ediciones Khaf. Edelvives, 2024).

<sup>36</sup> B. Sesboüé & Joseph Wolinski, *El Dios de la salvación*. (Salamanca: Secretariado Trinitario, 1995), 93.

<sup>37</sup> Este tema lo ha tratado de forma muy clarificadora E. Heise en su capítulo sobre la poiménica y la predicación.

hasta su última conclusión, la de hacerse justamente aquello que separa al ser humano de Dios, para que no pueda haber duda de que la salvación es un llamado universal. Nada ni nadie puede separar al ser humano del amor de Dios en Cristo Jesús, dirá Pablo en Romanos 8,38-39. Y es que Dios no ama por medio de decretos ni de sofisticaciones, sino que lo hace *in carnis*, de manera que no haya duda hasta dónde alcanza su amor y entrega, su compasión.

### **V.- Ser verdadera imagen de Dios**

Las primeras comunidades cristianas entendieron bien este elemento universal del mensaje del reinado de Dios en su práctica diaria. Su celo misionero, que hoy se pudiera confundir con el proselitismo agresivo de algunas denominaciones, parte de un honesto deseo de dar a conocer lo que consideran «buenas nuevas»<sup>38</sup>. No existe noticia a menos que ésta se anuncie, y a eso se dedicaron estas incipientes comunidades, no tanto como programa teológico, sino que parece que impelidas por la novedad que advino con el Espíritu. Por lo que sabemos, las comunidades del judaísmo del segundo templo no fueron proselitistas en este sentido, sino que pensaron más bien en esquemas étnicos<sup>39</sup>. Este es, pues, una de las novedades del movimiento de Jesús que derivó en las *ekklésiai* repartidas por toda la cuenca del Mediterráneo: se esforzaron por ser un nuevo tipo de sociedad donde no se dieran divisiones por cuestiones étnicas. Lo que se entendía de forma grupal ahora se aborda de forma amplia, pues se acoge al extranjero, al extraño, como un igual. Naturalmente, como hemos comentado antes, este germen estaba ya en la BH, pero aún estaba permeado de categorías étnicas, como desafía el propio Jesús con la parábola del buen samaritano. El llamado ahora es a ser prójimo de cualquiera que nos necesita, el *próximo*, no a considerar la sociedad bajo categorías caducas, por muy vivas que estén en su presente. La iniciativa universal que se intuye en la BH se hace clara en la enseñanza de Jesús.

Esta tenacidad de parte de las comunidades cristianas, esta apuesta por la universalidad, fue tanto un elemento de atractivo a los que se encontraban en los márgenes del sistema como un continuo dolor de cabeza a las propias comunidades, que tuvieron que lidiar con problemas devenidos de esta

---

<sup>38</sup> Aquí es útil pensar en las categorías que presenta Sergio Simino en su capítulo.

<sup>39</sup> Martin Goodman, *Mission and conversion. Proselytizing in the religious history of the roman empire*. (Oxford: Clarendon Press, 2001), 38-90.

mezcolanza<sup>40</sup>. Pero la apuesta estaba hecha y al menos en las primeras generaciones de creyentes, el movimiento emergente se mantuvo fiel a sus principios, no exentos de momentos muy tensos en los que la misma esencia del mensaje pudo quedar en entredicho (Hch 6; Gálatas).

No podemos recoger todas las prácticas sociales que ahora se amplían a la gran comunidad, diversa étnica y geográficamente, en estas pocas páginas, pero vale la pena incidir en las comidas comunitarias, todo un símbolo social de quién está dentro y fuera, que ahora son el centro de la vida de grupos muy diferentes<sup>41</sup>. Otra es que estos primeros seguidores de Jesús usaron un lenguaje filial -hermanos y hermanas- para designarse a sí mismos. Había otras posibilidades, como nos demuestran las asociaciones voluntarias o las escuelas filosóficas («socios»), pero esta elección deja a las claras la naturaleza de «tribu» y de familia subrogada a gran escala en esta resocialización y resignificación de las cosas.

## **VI.- Conclusión**

El germen de la universalidad del mensaje del amor divino queda patente desde las primeras páginas de la Biblia Hebrea. Este mensaje no se hace en el vacío de lo atemporal, sino que toma forma en un grupo específico, no para ser beneficiario exclusivo de las promesas y bondades de Dios, sino para ser *bendición* (¿hacer participar?) a todos los demás. Lo que es de índole universal comienza con lo específico, pues adquiere forma real y concreta.

El devenir histórico muestra lo arriesgado de esta propuesta en todos los sentidos, así como la miopía tanto del pueblo de Israel como de la Iglesia cristiana, sobre todo cuando se hizo con el poder político en el imperio allá por el siglo IV de nuestra era.

Lo que es incontestable acerca de esta universalidad del anuncio de este evangelio es que se hace *in carnis*, es decir, en profunda solidaridad con lo humano, y no desde una situación de privilegio. Esta universalidad encarnada hace de este

---

<sup>40</sup> Fernando Rivas Rebaque, *Qué se sabe de... La vida cotidiana de los primeros cristianos*. (Estella: Verbo Divino, 2011).

<sup>41</sup> Rafael Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*. (Santander: Sal Terrae, 1994). También, «Rito de pertenencia: comidas eucarísticas», 157-209, en ídem (ed.), *Así vivían los cristianos. Evolución de las prácticas y de las creencias en el cristianismo de los orígenes*. (Estella: Verbo Divino, 2017).

anuncio más que meras palabras, pues se trata de una vivencia concreta en medio del predicamento humano.

El cantautor colombiano Santiago Benavides lo expresa magistralmente en *Dios también*<sup>42</sup>:

Dios también fue un inmigrante, Dios también tuvo que huir, Dios también fue desplazado y estuvo deprimido y sin ganas de seguir. Dios también perdió a su niño.

Dios también probó la soledad, Dios también se quedó sin amigos cuando más precisaba su solidaridad. Dios también, Dios también, Dios también pasó por el dolor. Dios también, Dios también, Dios también lloró.

Dios también estuvo preso, Dios también sufrió por dar amor. Dios también fue criticado, por no lanzar la piedra y optar por el perdón.

Dios también fue un cónyuge engañado, Dios también fue niño marginado. Dios también fue un joven rechazado. Dios también tuvo hijos descarriados. Dios también, Dios también, Dios también pasó por el dolor.

Dios también, Dios también, Dios también lloró.

---

<sup>42</sup> Copyright Santiago Benavides. Del álbum *Un lugar llamado gracia*. (Aldaba, 2013).

# Salvación y Salud: Una oferta para nuestra época.

Raúl García Pérez<sup>43</sup>

## Introducción:

La relación entre salud y salvación ha sido un tema central en la tradición judeocristiana. La salvación se ha expresado con diversas metáforas: *“Salud para los enfermos, liberación de los esclavos, pago de una deuda, declaración de inocencia en proceso judicial, acto y proceso de reconciliación, purificación y regeneración bautismal, solidaridad y hospitalidad”* Cordovilla Pérez, A. (2023)

### I.- Obstáculos para predicar la Salvación en la mentalidad contemporánea

Son varios los obstáculos que se le presentan a la sociedad moderna y posmoderna para comprender y aceptar la salvación: Por un lado, el mensaje de salvación al mundo se ha reducido a dos o tres categorías que remiten al mundo religioso como son: **sacrificio, satisfacción, redención**, símbolos no muy comprensibles para el no familiarizado con ellos y que necesitan ser contextualizados. Cf. De Mingo Kaminouchi, A. (2007).

Por otro, el pensamiento moderno presenta dificultades para aceptar la idea de la salvación como un don divino. Lois J. (2008) señala que la autonomía y libertad del ser humano parecen entrar en contradicción con la comprensión tradicional de la salvación. *“Un sector importante del pensamiento moderno del mundo occidental se muestra incómodo ante la idea misma de la salvación como don concedido por Dios a los seres humanos. Considera tal salvación, así gratuitamente entendida, que procede ‘de lo alto’, que entra en contradicción con lo que más hondamente identifica al ser humano: la libertad y autonomía para realizarse a sí mismo y para ser sujeto responsable de la historia” ... “La crisis de Dios de nuestro tiempo deriva en buena medida de esa alternativa letalmente excluyente que enfrenta al Dios salvador con el ser humano autónomo y emancipado, libre y liberador.”* Lois J. (2008).

Asimismo, la ciencia ha reemplazado en muchos aspectos a la función religiosa debido a los avances espectaculares de la Ciencia y la Tecnología desde el siglo pasado: *“En 1953 se descubrió la estructura del ADN, uno de los avances más importantes de la biología. Este proceso se ha acelerado con descubrimientos posteriores como las células madre embrionarias y los telómeros, por ejemplo. En medicina, el primer trasplante de corazón se realizó en 1967, se erradicó la viruela en 1980, y ahora se están produciendo grandes avances en medicina*

---

<sup>43</sup> Médico Psiquiatra, Licenciado en Teología, Profesor de Consejería Pastoral en la Facultad SEUT.

*regenerativa, terapias génicas como la edición CRISPR, clonación terapéutica y bioimpresión de órganos”. Por consiguiente, “La ciencia moderna y la cultura moderna tienen una visión completamente diferente de la vida y de la muerte. No piensan en la muerte como un misterio metafísico, y ciertamente no ven la muerte como la fuente del significado de la vida. Por el contrario, para nuestros contemporáneos la muerte es un problema técnico que podemos y debemos resolver”. Cordeiro, J.L. (2018).*

Estas circunstancias abocan, con respecto a la Salvación, a una expresión de “*oferta sin demanda*” Alacid, M.A. (2021) lo que hace referencia a la dificultad de comunicar el mensaje de salvación en una sociedad que no percibe una necesidad urgente de ella. En el mundo contemporáneo pues, marcado por el secularismo, el individualismo y el avance de la ciencia, muchas personas no sienten que necesiten ser “salvadas”, pues han desplazado las preguntas trascendentales por preocupaciones más inmediatas, como el bienestar material o la autorrealización.

## **II.- La Biblia y la salud**

Sin embargo, hay imágenes clásicas que pueden seguir siendo significativas para hoy (salud, bienestar, felicidad) que es como define la OMS (2023) la salud, “*un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades.*”

Esta definición un tanto ideal encajaría muy bien con la idea judía que aparece en la Biblia de “Shalom” que tiene el significado de “*estar completo e indiviso, también el de armonía a todos los niveles. Se usa en la Biblia en variedad de formas, una de las cuales es la de salud corporal, otra es salvación. Se realizará completamente en la época final. “Shalom y salvación encajan en la misma esperanza escatológica cuya expectativa es la de totalidad física, espiritual y social”* Long, A., García P.R. (2008).

Como recuerda el papa Francisco (2016): “*La salud es uno de los dones más preciados y deseados por todos. En la tradición bíblica siempre se ha puesto de manifiesto la cercanía entre salvación y la salud, así como sus mutuas y numerosas implicaciones. Los Padres de la Iglesia solían denominar a Cristo y a su obra de salvación: ‘Christus medicus’, Cristo médico.*”

## **III.- Jesús Sanador y Salvador**

“En los Evangelios se muestra, en diversas ocasiones, la obra sanadora de Cristo y su relación con los enfermos. En Mt 4,23; 8,1-17, se muestra a Jesús como aquel que cura todas las enfermedades y dolencias de la gente; y en el versículo 17, el evangelista recuerda la profecía de Isaías 53,4: “Él tomó nuestras debilidades y cargó sobre sí nuestras enfermedades”. En Mc 2,17 Jesús dice: “No son los sanos

los que tienen necesidad del médico, sino los enfermos”. “A Jesús se le entiende como médico que cura las dolencias físicas y las aflicciones del alma y que ‘sana’ al hombre entero en el sentido del término hebreo *Shalom*.” Damián Oio, P. (2023)

Gerd Theissen distingue desde el punto de vista de su historicidad entre los hechos prodigiosos realizados por Jesús: “*Exorcismos, terapias, milagros de norma y milagros de salvamento, de dádiva y epifanías.*” Y se refiere a la predicación de Jesús como acompañada por estos: “*La predicación por parte de Jesús del Reino de Dios iba acompañada por la realización de curaciones y exorcismos como ‘signos’ del poder de Dios que demostraban que el Reino estaba presente aquí y ahora no en un futuro más o menos lejano como creían sus contemporáneos.*” Theissen, G. (1999).

La Salvación se concibe en los evangelios como liberación del poder del Diablo, en forma de enfermedades y posesiones (Mt 4,23-25 par. Lc 6,17-19). Al comienzo de la misión de Jesús, el Reino de Dios irrumpe con poder acompañado de curaciones.

**“Las curaciones o terapias son milagros de curación que no implican una lucha, la curación se realiza por la transmisión de una energía milagrosa del sanador al enfermo, sus rasgos son: poder curativo activado por el enfermo, contacto curativo (imposición de manos), medios terapéuticos (saliva) y la fe del enfermo, es curioso que Jesús atribuía la virtud curativa al propio paciente, ‘Tu fe te ha curado’ Mc 9,14ss. lo cual descarta manipulaciones mágicas por parte de Jesús y sus discípulos. Las curaciones realizadas por Jesús mismo encajan con su mensaje escatológico, su dimensión ética, su anuncio del reinado de Dios y su apremio a la conversión (Mat 12,28/Lc 11,20), pero también lleva implícita una compasión profunda por los pobres, enfermos y marginados de la sociedad y supone un mensaje alegre para ellos (Mat 11,2-6/Lc 7,18-23).”** Theissen, G. (1999).

#### **IV.- Iglesias sanadoras**

Este don de curar es dado por Jesús a sus apóstoles, a la Iglesia naciente, que continúa su misión. Los discípulos de Cristo siguen sanando y ofreciendo la salvación a todos los que creen en Él.

En cuanto a los Apóstoles, se debe recordar que Jesús también “les dio el poder de expulsar a los espíritus impuros y de curar cualquier enfermedad o dolencia” (Mt 10,1). En Mc 16,18, Cristo resucitado les indica a los discípulos que ellos “impondrán las manos sobre los enfermos y los curarán.” En los Hechos de los Apóstoles se relata que ellos realizan diversas curaciones milagrosas (3,1-10; 14,8-18, por ejemplo). En Hch 5,16, se relata que “la multitud acudía también de las ciudades vecinas a Jerusalén, trayendo enfermos o poseídos por espíritus

impuros, y todos quedaban curados”. En la 1ª Carta de San Pablo a los Corintios (12,9.28.30), el Apóstol menciona el don de curar. Y en 2Cor 4, 10, San Pablo explica que “siempre y a todas partes, llevamos en nuestro cuerpo los sufrimientos de la muerte de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo”. En la Carta de Santiago (5,14-16), se recomienda que el enfermo llame a los presbíteros para que oren por él y lo unjan con óleo. Así, el Señor lo aliviará y se le perdonarán sus pecados. Por la oración podrán ser curados.” Damián Oio, P. (2023).

Quizá los problemas en tiempos de Jesús y sus apóstoles sean diferentes a los de ahora, pero la necesidad de salvación/sanidad en nuestra época es la misma. Olegario González de Cardedal, O. (2001) lo expresa con estas palabras: “Jesús fue sanador de la vida humana en la forma en que entonces enfermaba o se debilitaba, con la forma correspondiente en que entonces era pensable la sanación física, la rehabilitación psicológica y el restablecimiento personal. Apareció en medio de los hombres como médico que sana a los enfermos, como quien porta nuestras enfermedades, como el que perdona sus pecados al pecador”

Al llegar a este punto y para contextualizar lo anteriormente dicho, sugiero estas preguntas:

- ¿Tiene el ser humano del siglo XXI necesidad de ser salvado?
- ¿Qué núcleo de la actuación de Jesús es atemporal y aplicable a cualquier época sin caer en anacronismos?
- ¿Qué sentido tienen la salvación/sanidad de Jesús para nuestro tiempo y para nosotros hoy en día? Y, ¿qué debemos rescatar de esa salvación para aplicarla a nuestra predicación y ministerios sobre todo los diaconicos y pastorales?

## **V.- Nuestra generación tiene necesidad de Sanidad/Salvación. Cuatro visiones del ser humano moderno**

Nos fijaremos en cuatro pensadores no cristianos cuyos análisis han encontrado eco en los estudios de este tipo. Lipovetsky caracteriza nuestra era como **la era del vacío**; Beck la califica como **sociedad del riesgo**; Bauman como **sociedad líquida** y Byung-Chul Han como **sociedad del cansancio**. Estas descripciones quizá apuntan a profundas necesidades humanas que responden al anhelo de salvación.

*“El resultado, si componemos los cuatro, de la necesidad de salvación en el mundo contemporáneo. La era del vacío llama a una era de la plenitud; la sociedad del riesgo espera una era de seguridad; la vida líquida apunta a una vida estable; la sociedad del cansancio nos emplaza a un tiempo de reposo. La sociedad de hoy, en gran medida vacía, en peligro, indefinida y cansada, aspira*

a una salvación que colme de plenitud, seguridad, estabilidad y reposo al ser humano. *Plenitud, seguridad, estabilidad y reposo*, necesidades a las que apuntan los escritores mencionados y quizá muchos más, son palabras habituales en el vocabulario de cualquier persona creyente, y por tanto términos necesitados de clarificación conceptual y reflexión teológica sosegada.” Villaroig y Monforte (2023).

## VI.- Ministerio cristiano, ministros de salud/salvación

Otro autor, cristiano esta vez, Henry J. M. Nouwen, un sacerdote católico holandés autor de más de 40 libros sobre espiritualidad y que después de casi dos décadas como profesor en diversas Universidades en EE.UU., entre ellas, Notre Dame, Yale y Harvard, abandonó su trabajo para compartir su vida con personas discapacitados mentales en la comunidad de El Arca de Daybreak en Toronto (Canadá). Nouwen nos da un diagnóstico de la sociedad moderna, de su necesidad de salvación, y de las necesidades de los ministros encargados de la predicación, de la salvación, y del cuidado de esta generación. *“La ruptura con la Historia, pérdida de los valores de sus antepasados. Sinsentido de la vida. No futuro. Ideología fragmentada: El hombre de la era atómica no cree ya en nada válido y verdadero para siempre. Vive al día y crea su vida en cada momento. La búsqueda de una nueva Inmortalidad: ¿Y para qué vivir del trabajo de sus manos si un estallido atómico puede reducir a cenizas en un segundo todo lo que ha hecho?”* *“La condición de una generación que sufre: tres de las características que nos serán comunes a todos los hombres y mujeres del mañana: la preocupación por el mundo interior, la sensación de carecer de padres y la condición de seres convulsionados. Por eso, el ministro del mañana debe analizar con seriedad estas características en sus reflexiones y proyectos.”* Nouwen, H.J.M (1979).

Nouwen apunta a dos posibles salidas para esta generación y para el ministro llamado a servirla: *“La vía mística de la interiorización, y el camino de la revolución”*. Se plantea si existe una tercera vía, la cristiana y dice: *“Es mi convicción creciente: en Jesús las vías místicas y revolucionarla no son opuestas sino dos formas claras por medio de las cuales el hombre puede experimentar la trascendencia.”* *“Estoy cada vez más convencido de que la conversión es el equivalente individual de la revolución. Por tanto, todo auténtico revolucionario se encuentra con el reto de ser un místico de corazón.”*

También reflexiona sobre ¿Qué significa ser ministro en nuestra sociedad? En primer lugar, *“el ministro está llamado a reconocer los sufrimientos de su tiempo en su propio corazón, y a hacer de este conocimiento el punto de partida de su servicio.”* El ministro, según Nouwen, en segundo lugar, está llamado a realizar un diagnóstico de la enfermedad que necesita sanación a semejanza de Jesús en su generación ***“Al ver las multitudes tuvo compasión de ellas, porque***

***estaban desamparadas y dispersas como ovejas que no tienen pastor***” (Mt 9,35-38. RVR 2020). Pero como él, no desde la prepotencia sino desde el amor, la comprensión y la vulnerabilidad. La característica del ministro imitando a Jesucristo es que sea *“Ministro compasivo, ministro contemplativo. El ministerio en favor de un hombre sin esperanza. ¿Cómo podemos hablar acerca del liderazgo cristiano sin mencionar a Jesucristo, su vida, su crucifixión y su resurrección?” Un pastor dispuesto a dar su vida por su rebaño* (Jn 10,17-18). En definitiva, ***Un sanador herido***, (Nouwen, 1971).

## VII.- La Praxis: Consejería y Terapia Cristiana en la Actualidad

Luis Oviedo (2023), examinando las ofertas actuales de salvación/sanación nos dice: *“La cuestión es que la fusión entre el mensaje de salvación en sentido genérico, y la capacidad terapéutica de la fe religiosa sí podrían dar un contenido más preciso e interesante a la oferta religiosa, que cubre otros aspectos, no sólo el terapéutico, aunque su desarrollo supone un claro valor añadido al producto o servicios ofrecidos”*. En varias ocasiones se ha señalado que la Iglesia tiene ‘el mejor producto y la peor estrategia de ventas’ (Alacid, 2021), algo que se refleja en el ‘balance de resultados’. No obstante, cabe preguntarse si se abren nuevas posibilidades menos exploradas cuando se conjugan salvación y salud, o si se abre un nuevo nicho de mercado religioso que está siendo explorado en estos últimos años,

*Cuando decimos que ‘Cristo nos salva’, no podemos contentarnos con que estamos hablando en plan simbólico, o que se trata sólo de una analogía; no, es mucho más que eso: estamos diciendo de forma concreta que la fe en Cristo sana heridas físicas y mentales de muchas personas, y les permite mejorar o dar más calidad a sus vidas y esto es algo que puede incluso verificarse en el plano empírico.”* (Oviedo, LL. 2023).

Esto nos habla en la práctica de la necesidad de desarrollar ministerios pastorales de Consejería, que concreten nuestra “oferta” de conjugar la Salvación con la Salud en diversas esferas: físicas, emocionales y espirituales desde la Iglesia y dirigida a nuestra sociedad.

En efecto, en el contexto actual, la consejería cristiana ha adquirido una relevancia particular debido al aumento de problemas emocionales, espirituales y psicológicos. Muchas iglesias han desarrollado ministerios especializados en acompañamiento pastoral, terapia basada en la fe y programas de sanación interior.

La consejería pastoral no solo se enfoca en la oración y el acompañamiento espiritual, sino que también integra principios psicológicos y herramientas de apoyo emocional. Autores como Gary Collins (2007) destacan que la consejería

cristiana debe ofrecer un equilibrio entre el apoyo bíblico y los avances en la salud mental para brindar un cuidado integral.

Existen diversas formas de terapia cristiana, incluyendo la terapia cognitivo-conductual con enfoque cristiano, el acompañamiento en procesos de duelo y la sanación de traumas a través de la oración y la meditación. Además, los grupos de apoyo dentro de la iglesia han demostrado ser herramientas eficaces para la restauración y fortalecimiento de la fe en tiempos de crisis.

La importancia de una consejería bien fundamentada radica en su capacidad de brindar esperanza y restauración a aquellos que atraviesan momentos de angustia, depresión, ansiedad o problemas relacionales. La iglesia, como comunidad sanadora, está llamada a ofrecer este acompañamiento con empatía, amor y discernimiento espiritual.

### **VIII.- El Sentido de la Salvación/Sanidad para nosotros hoy**

Si en la actualidad La humanidad ha transitado de un futuro entendido como una promesa a verlo como una amenaza apocalíptica debido a crisis globales como el cambio climático, pandemias, conflictos armados y desigualdades sociales. Este contexto ha incrementado la incertidumbre y el pesimismo.

Pero una vez más, Jesucristo nos da la clave para nuestra “oferta” de Salvación/Salud que además apunta a la Esperanza en medio de una Humanidad profundamente desesperanzada.

*“En el centro de la esperanza cristiana está la vida, la muerte y la resurrección de Jesús de Nazaret, un galileo apasionado por lo posibilitado por el cumplimiento de la promesa de Dios. Los cristianos hemos recibido su tradición, su modo de estar en la realidad, que se nutre de la experiencia de la irrupción del Reinado de Dios como acción definitiva, liberadora y escatológica, dirigida preferentemente a los pobres, y desde ellos a todo Israel y al resto de la creación.”* Cormenzana, J.V. (2024).

### **IX.- Conclusión**

La salud y la salvación están íntimamente relacionadas en la tradición cristiana. Cristo ofrece no solo sanación física, sino también restauración integral. En un mundo que busca respuestas a su fragilidad, la Iglesia tiene la responsabilidad de ofrecer un mensaje que integre la dimensión terapéutica y escatológica de la salvación, respondiendo a las necesidades espirituales, emocionales y físicas de la humanidad contemporánea.

## Bibliografía:

Alacid, M.A. *Comunicar el Evangelio: Claves para compartir el gran mensaje del Amor*. EUNSA, 2021.

Beck, U. *Risk society: Towards a new modernity*. SAGE Publications, 1992.

Bauman, Z. *Liquid modernity*. Polity Press, 2000.

Byung-Chul Han *La sociedad del cansancio*. Herder, 2010.

Cordeiro, J. L. *La muerte de la muerte: La posibilidad científica de la inmortalidad física y su defensa moral*. Deusto, 2018.

Damián Oio, P. “Salus: Salud y Enfermedad en la Ciencia y en los Padres de la Iglesia”, *Razón y Fe*, pp. 137 -139. Número 1.461, t. 287, enero-abril 2023.

De Mingo Kaminouchi, A. *Símbolos de Salvación*. Sígueme, 2007.

Cordovilla, A. “La Concepción Teológica de la Salvación”, *Razón y Fe*, pp. 115-129. Número 1.461, t. 287, enero-abril (2023).

Francisco I (Papa). “Discurso a una representación de médicos españoles y latinoamericanos”. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco\\_20160609\\_ordini-medici-spagna-america-latina.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160609_ordini-medici-spagna-america-latina.html), 2016

González de Cardedal, O. *Cristo, Salvador del mundo*. Secretariado Trinitario, 1997.

Lipovetsky, G. *L'ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain*. Gallimard, 1983.

Lois. J. “Artículo Salvación”, *10 palabras clave en Religión*, en Torres Queiruga (coord.), EVD, 2008.

Long A., Garcia Pérez. R. *Introducción a la Consejería Pastoral*. Madrid, 2008.

Nouwen, H. J. M. *El sanador herido*. Harper & Row, 1979.

Organización Mundial de la Salud (OMS), “Definición de salud”. <https://www.who.int/es/about/frequently-asked->

[questions#:~:text=%C2%BFC%C3%B3mo%20define%20la%20OMS%20la,ausencia%20de%20afecciones%20o%20enfermedades%C2%BB,2023<sup>a</sup>.](#)

Oviedo Ll. “Interpretaciones Sociológicas de la Salud y la Salvación”. *Razón y Fe*, pp. 46 y 49. Número 1.461, t. 287, enero-abril (2023).

Theissen G., Merz A. *El Jesús Histórico*, sección III, cap. 10. *Jesús Salvador: Los milagros de Jesús*, 317-353. Sígueme, 1999.

Villaroig Martín, J. Monfort Prades. “La necesidad de salvación en la sociedad contemporánea. Cuatro Propuestas”. *Razón y Fe*, 46 y 49. Número 1.461, t. 287, enero-abril (2023).

Vitoria Cormenzana, J. “Dar razón de la Esperanza en tiempos de incertidumbre”. *Cristianismo y Justicia*, Cuaderno 239, (2024).

# La participación del Nuevo Ser y el coraje de existir en Paul Tillich como resistencia cultural

Israel Flores Olmos

En este artículo hacemos una aproximación al carácter de la salvación que expone Paul Tillich en su Teología Sistemática y con referencias a su obra *El coraje de existir*. Dicha aproximación la vinculamos además con la noción de “penuria espiritual” que la sociedad contemporánea occidental padece, a decir del filósofo español Luis Sáez Rueda en su texto *El ocaso de Occidente*. Dicha penuria, entendida como una crisis que va más allá de lo económico, lo político y lo ideológico, trata del decaimiento de la riqueza y la vivacidad de la cultura, una crisis de espíritu que se manifiesta en una erosión profunda de la vida cultural y simbólica. Aplicamos el método de correlación de Tillich que nos permite realizar la aproximación entre ambos pensadores, pues sus análisis los realizan desde una orientación ontológica. Aquí nos limitamos a señalar algunos puntos clave de esta correlación, dejando para futuros estudios un análisis más exhaustivo, pues el abordaje integral excede los límites del presente trabajo.

## I.- Método de correlación.

Tillich explica la manera de proceder al aplicar el método de correlación en la teología sistemática: “realiza un análisis de la situación humana del que surgen las cuestiones existenciales, y demuestra luego que los símbolos utilizados en el mensaje cristiano son las respuestas a tales cuestiones”<sup>44</sup>. Y nos dice que el análisis de la situación humana se “realiza en términos que hoy llamamos “existenciales”<sup>45</sup>. Esto ya nos pone en el ámbito filosófico, como él mismo reconoce, aunque distingue la diferencia del fin de este análisis: “La única diferencia que existe entre el filósofo que no es teólogo y el teólogo que trabaja como filósofo al analizar la existencia humana estriba en que el primero intenta dar un análisis que formará parte de un trabajo filosófico más amplio, mientras

---

<sup>44</sup> Paul Tillich, *Teología Sistemática I. La razón y la revelación. El ser de Dios*, 3 ed. (Salamanca: Sígueme, 1982), 89.

<sup>45</sup> Tillich, *Teología Sistemática I...*, 89.

que el segundo intenta establecer una correlación entre el material de su análisis y los conceptos teológicos que deduce de la fe cristiana”<sup>46</sup>. Esto implica que el teólogo-filósofo no solo examina la existencia en términos de su estructura y sentido, sino que también la interpreta desde la perspectiva de la fe, buscando integrar su comprensión filosófica con una visión teológica del ser humano y su relación con Dios.

Tillich explica que existe una interdependencia entre cuestiones existenciales y respuestas teológicas, ya que estas últimas adquieren forma en relación con las preguntas que buscan abordar, y afirma que, aunque las respuestas no dependen de las preguntas en su contenido esencial, la forma en que se expresan está condicionada por las preocupaciones existenciales del contexto histórico y cultural<sup>47</sup>.

Vemos por tanto que su teología es dialógica, es decir, por un lado, las cuestiones humanas y las respuestas divinas son independientes porque una no puede derivarse de la otra. Las cuestiones existenciales surgen de la experiencia humana, marcada por la finitud, la alienación y el conflicto, y no pueden ser deducidas de la revelación. Del mismo modo, las respuestas teológicas, que emanan de la revelación divina, no pueden ser derivadas lógicamente de las preguntas humanas, ya que trascienden la condición humana. Esta independencia asegura que las respuestas no sean meras construcciones humanas y que las preguntas mantengan su gravedad existencial<sup>48</sup>.

De este modo, Tillich critica y se separa de métodos teológicos que intentan relacionar la fe cristiana con la experiencia humana, concretamente del supranaturalista, que presenta las verdades religiosas como revelaciones externas sin conexión con la experiencia humana; del naturalista, que intenta derivar respuestas teológicas únicamente de la razón humana y finalmente; del método “dualista” que distingue una estructura natural (razón humana) de una sobrenatural (revelación divina) y aunque reconoce que las pruebas de la existencia de Dios expresan la verdad de la pregunta existencial humana, no

---

<sup>46</sup> Tillich, *Teología Sistemática I...*, 90.

<sup>47</sup> Cf. Paul Tillich, *Teología Sistemática II. 3 La existencia y Cristo*, 3 ed. (Salamanca: Sígueme, 1982), 27-31.

<sup>48</sup> Cf. Wessel Stoker & Dirk-Martin Grube, “Tillich’s Method of Correlation”, *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* 74, n° 2 (2020): 169-171.

pueden derivar válidamente respuestas definitivas sobre Dios. En contraste, su método de correlación busca una interdependencia entre las preguntas filosóficas y las respuestas teológicas, evitando tanto la separación completa como la identificación absoluta entre filosofía y teología<sup>49</sup>.

## **II. Las preguntas: análisis de la situación existencial. El ocaso de Occidente.**

Tillich realiza sus análisis de la situación existencial haciendo una aproximación a la tradición filosófica desde la antigüedad con Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino y otros más, hasta la filosofía existencial moderna con Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger y Sartre. Nosotros nos aproximaremos al ser existencial desde la filosofía contemporánea con Luis Sáez Rueda quien estudia lo que está en el fondo de lo que ha llamado “penuria espiritual” como la característica existencial actual de Occidente, y que “se ha convertido, además, en un *agente patógeno* cuyos efectos se extienden en la urdimbre entera de la colectividad”<sup>50</sup>. Y asevera seguida y tajantemente Luis Sáez: “Hay que atreverse ya a decirlo sin titubeos: Occidente está enfermo”<sup>51</sup>.

El ocaso de Occidente tiene su raíz en la cultura entendida “como el estrato más reciente de la *physis* entera que genera el mundo [...] lo real es, aunque resulte paradójico, la forja de realidad por la potencia de una génesis autocreadora que lo atraviesa”<sup>52</sup>. Si la fuerza generadora procede por caósmosis<sup>53</sup> al obturar el estrato de la cultura este devenir implica entonces impedir la “exuberancia de potencia y riqueza vital”.

Esto no tiene nada que ver con una decadencia de Occidente a la Spengler<sup>54</sup>, más bien:

---

<sup>49</sup> Cf. Tillich, *Teología Sistemática I...*, 92-93.

<sup>50</sup> Luis Sáez Rueda, *El ocaso de Occidente* (Barcelona: Herder, 2015), 13.

<sup>51</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 13.

<sup>52</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 15.

<sup>53</sup> Sáez explica “Una generación caosmótica es el devenir auto-transfigurador de plexos problemáticos, es decir, de relaciones diferenciales entre dinamismos heterogéneos, de cuyo caos emerge un orden siempre auto-alterante y regido por una regla proteica, naciente a cada paso”, Sáez Rueda, *El ocaso...*, 15.

<sup>54</sup> En su libro Sáez se separa de este posible equívoco y dice: “Spengler parte de un supuesto completamente incompatible con la comprensión del devenir cultural que hemos desarrollado en

“El ocaso de Occidente se cifra en la auto-descomposición misma de su génesis auto-transfiguradora y en la desaparición de las posibilidades que ella abre. No consiste en el envilecimiento de una presunta esencia que lo constituyese, sino en la disolución interna de la potencia genética que le asiste y, por tanto, en su desaparición, en su fuga, mediante la cual se ausenta de sí mismo y se dirige hacia la noche de la in-potencia. Por eso, cuando calificamos al ocaso occidental como una “crisis”, estamos apuntando a la huida de su fuerza autocreadora”<sup>55</sup>.

Luis Sáez desarrolla la tesis de que el ocaso de Occidente consiste en una génesis sociocultural que se vuelve contra sí misma, “ofreciendo el pavoroso espectáculo de lo que ha llamado *génesis autófaga*”<sup>56</sup>, que se devora así misma, es decir, “*el ser de la crisis occidental es la pérdida de su poder autocreativo (agenesia)*”<sup>57</sup>. Más específicamente, se trata de una “génesis cultural y sociopolítica que se deja engullir por una *contragénesis* surgida en su interior. El nuevo malestar en la cultura es la percepción oscura de esta aporía, percepción extendida en el inconsciente colectivo”<sup>58</sup>.

Decir que la cultura “degenera” sería la primera reacción, pero decir esto implica una visión teleológica de la cultura, y se hace necesario recordar que la cultura no tiene una base sólida inmutable, sino que es dinámica. Esto puede llevar al temor, a experimentar desasosiego al sentirse abandonado en un mundo sin dirección ni fin seguro, pero este temor surge de una falta de *afirmación de la vida*. Cuando la extrañeza ante la existencia se debilita, el miedo reemplaza la valentía y conduce a una huida desesperada hacia seguridades imaginarias. Solo atravesando este temblor existencial es posible asumir la grandeza y responsabilidad de ser hacedor de sí mismo<sup>59</sup>. La falta de extrañeza dirá Sáez siguiendo a Derrida y Esposito, ha llevado a Occidente a una auto inmunización. La sociedad occidental ha quedado atrapada en una repetición estéril de modelos ya desgastados y apunta que “un ser cultural o social que necesita ante todo inmunizarse contra los peligros que lo rodean no puede soñar con la fuerza de la

---

la primera parte de esta investigación. Su convicción de fondo se cifra en que las culturas atraviesan un ciclo vital compuesto por cuatro etapas - Juventud, Crecimiento, Florecimiento y Decadencia”, esto implica el ciclo vital de un ser vivo que tiene un comienzo y un fin determinados, y por otro lado, conlleva una analogía ingenua de los procesos orgánicos y una miopía de pretensiones teleológicas. Sáez Rueda, *El ocaso...*, 179.

<sup>55</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 180.

<sup>56</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 16.

<sup>57</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 181. El subrayado es propio.

<sup>58</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 182.

<sup>59</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 183.

creación”<sup>60</sup>. Lo que surge es la contradicción en que “la autodefensa de la creación, si hubiera que seguir utilizando esta expresión, es el aumento de creación. Y la muerte, bien considerada, no es más que la incapacidad para crear y engendrar: agenesia”<sup>61</sup>. De modo que el problema radica en la esterilidad, el agotamiento del *concebir*.

Este agotamiento se traduce en la incapacidad de producir nuevas respuestas filosóficas, políticas y estéticas, quedando reducida a la mera gestión de lo existente. La crisis no es, por otro lado, simplemente un problema de estructuras externas, sino que afecta el núcleo mismo de la subjetividad occidental. La falta de imaginación política, la crisis de las humanidades, la mercantilización del conocimiento y la cultura del entretenimiento son síntomas de una sociedad que ha perdido su capacidad de extrañamiento.

La aniquilación del extrañamiento implica la eliminación de la capacidad de reflexionar críticamente sobre la propia condición, atrapando a la sociedad en una reproducción mecánica de sus propios errores, en la “necedad” o en la “estupidez” dirá Sáez, entendida como la incapacidad por ser afectado por el subsuelo que pisa. Y es que la necedad, siguiendo a Deleuze, no es una condición psicológica sino ontológica, se trata de una separación entre la conciencia y la realidad, un estado en el que los sujetos creen que comprenden su mundo, pero en realidad no lo experimentan de forma crítica<sup>62</sup>. Luis desde esta perspectiva, describe cómo la necedad en Occidente se manifiesta en la aceptación acrítica de sus propias condiciones de existencia, en la normalización de la crisis y en la imposibilidad de imaginar alternativas viables. La sociedad ha perdido su capacidad de sorprenderse y cuestionarse, convirtiendo la crisis en un estado permanente de inercia. La necedad o estupidez, no solo impide la transformación cultural, sino que refuerza la crisis al presentarla como un destino inevitable<sup>63</sup>.

Nuestro filósofo sostiene: “que la crisis de Occidente, en cuanto agenesia, y su inductor, la necedad, no son en sí mismos fenómenos patológicos, pero sí agentes *patógenos* que producen una multitud de enfermedades colectivas, a las

---

<sup>60</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 187.

<sup>61</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 187.

<sup>62</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 191.

<sup>63</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 191-197.

que llamaremos *patologías de civilización*<sup>64</sup>: depresión colectiva, agotamiento, nihilismo estructural.

Puntualicemos, la agenesia no es una enfermedad, sino un agente patógeno: “la falta de potencia engendradora no constituye un proceso mórbido o patológico, sino, más bien, un estado de anonadamiento por desfallecimiento de fuerza que se convierte en caldo de cultivo para enfermedades de jaez y desarrollo muy diferentes”<sup>65</sup>. Así agenesia y su inductor, la necesidad, se han de comprender como nihilismo negativo cual “administrador y calculador exhala un depravado *No* a la vida, un *iEn vano!* que inunda nuestro presente”<sup>66</sup>. Las consecuencias de esto arrastran la cultura y la sociopolítica:

La tendencia de la enfermedad es la de abolir la condición de todas las condiciones del ser cultural y sociopolítico: el impulso de la vida a más vida, que solo acontece en el estrépito de sus contiendas subterráneas, en la polemicidad de su caosmos inmanente, siempre expansivo y excéntrico, lanzado a una tierra por venir<sup>67</sup>.

La enfermedad civilizatoria y los poderes sociopolíticos están intrínsecamente ligados en una relación de refuerzo mutuo. Mientras el malestar social garantiza la continuidad del sistema, las estructuras de poder se encargan de que ese malestar no se transforme en un motor de cambio real. El resultado es un círculo vicioso en el que la crisis se perpetúa y se recicla, evitando cualquier posibilidad de ruptura o transformación. El nuevo malestar cultural se describe en “una experiencia de vacío”<sup>68</sup>, el cual se refleja como desarraigo, que le impide experimentar el arrojo y permanece “enganchado como una pieza más en el mecanismo de estos procesos, se desarraiga respecto al fondo problemático del que estos emanan y ya no puede actuar con libertad”<sup>69</sup>.

No podemos seguir aquí la descripción del análisis que Sáez plasma con finura y detalle, solo señalaremos finalmente, que mientras el malestar continúe siendo gestionado en términos de anestesia, entretenimiento y medicalización, la

---

<sup>64</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 198.

<sup>65</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 208-209.

<sup>66</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 210.

<sup>67</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 218.

<sup>68</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 242.

<sup>69</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 243.

crisis de Occidente no podrá resolverse. La única salida posible, nos dice, es una reapropiación del vacío como espacio de creación, donde la insatisfacción no sea sofocada, sino convertida en una fuerza de transformación radical, para que de este modo se pueda recuperar la capacidad de imaginar, cuestionar y generar nuevas formas de existencia, fuera de los marcos impuestos por la cultura de la desesperanza y la resignación<sup>70</sup>. Para esto, nos parece que la teología tiene algún aporte para tal reapropiación y la seguiremos con la teología de Tillich.

### **III. Respuestas: El coraje de ser.**

El recorrido que ha hecho Luis Sáez desde una ontología crítica de la sociedad nos permite vislumbrar la penuria del mundo Occidental y su necesidad de reapropiarse del vacío, pero ha de hacerlo con valor o coraje, por esto nos acercamos a la obra de Tillich. Sáez profundiza hacia el nivel ontológico, en que explica la *experiencia de ser* de la cultura realizando el trazado pre-genérico, pre-representativo y rizomático. Siguiendo el método de correlación queremos abordar los elementos vistos a nivel ontológico y establecer las correlaciones con la teología de Tillich en su obra *El coraje de ser*. Cabe decir que al igual que con el texto de Luis Sáez, con éste de Tillich solo podemos aquí hacer un breve e incompleto análisis, dejando para otro trabajo un recorrido más extenso.

Lo primero que señalaremos es que según Tillich, en el coraje de ser, se unen dos significados: el ético y el ontológico. El coraje como un acto humano, como una cuestión de valoración, es un concepto ético: “El valor de ser es el acto ético en el cual el hombre afirma su propio ser a pesar de aquellos elementos de su existencia que están en contra de su autoafirmación esencial”<sup>71</sup>. El concepto de “coraje” o “valor” Tillich lo analiza desde Platón hasta Nietzsche y concluye que, el valor se relaciona esencialmente con la auto-afirmación del ser frente a aquello que lo amenaza, implicando necesariamente la cuestión ontológica del ser, además en Nietzsche encuentra este concepto transformándolo en “voluntad de poder”, y lo interpreta como la gran afirmación dinámica de la vida frente a su

---

<sup>70</sup> Sáez Rueda, *El ocaso...*, 246-257.

<sup>71</sup> Tillich, *El coraje de existir* (Barcelona: Estela, 1968), 7.

propia negatividad y ambigüedad<sup>72</sup>. Así, para Tillich, “Nietzsche es el representante más impresionante y efectivo de lo que podríamos denominar una “filosofía de la vida”<sup>73</sup>. Dando un paso más en dirección teológica, Tillich sustenta de la auto-afirmación del ser lo siguiente:

El sujeto de la auto-afirmación es el yo centrado. Como centrado, el yo es un ego individualizado. Puede ser destruido, pero no dividido: su auto-afirmación es dirigida hacia sí mismo, como este individuo único, irrepetible, irremplazable. La aseveración teológica de que toda alma humana tiene un valor infinito es una consecuencia de la auto-afirmación ontológica como un yo indivisible, incambiable. Podría ser llamado “el valor de ser uno mismo”<sup>74</sup>.

Paul Tillich aborda enseguida la relación dialéctica entre dos dimensiones de la auto-afirmación del ser humano: la individualidad; y la participación en algo mayor, “el valor de ser como parte”. En este sentido la auto-afirmación del individuo no es exclusivamente un acto aislado de independencia personal, sino que implica necesariamente una afirmación del propio ser como integrante de un contexto más amplio: ya sea un grupo social, un movimiento ideológico, o en última instancia, del ser mismo en su totalidad ontológica. Es decir, la auto-afirmación del individuo es auténtica cuando reconoce y acepta su condición inevitable de pertenencia y participación. Y al afirmar el “ser como parte” implica un coraje genuino, porque significa reconocer que nuestra existencia se encuentra constantemente amenazada no solo en nuestra individualidad (amenaza de perder la identidad personal), sino también en nuestra relación con el mundo (amenaza de quedar aislados, sin participación en un sentido más amplio). Así la auto-afirmación auténtica, consiste en sostener simultáneamente dos dimensiones interdependientes: la afirmación valiente de uno mismo como individuo particular y, a la vez, la afirmación del ser como perteneciente a un todo más amplio. Ambas dimensiones son necesarias e integrales, de tal modo que el verdadero coraje de ser es capaz de resistir a la amenaza de la individualización o

---

<sup>72</sup> Tillich, *El coraje ...*, 28-34.

<sup>73</sup> Tillich, *El coraje ...*, 31

<sup>74</sup> Tillich, *El coraje ...*, 84.

la disolución del ser en el grupo, amenazas existenciales de la nada misma<sup>75</sup>. De este modo, nos parece que hay una respuesta relativa a la cuestión ontológica que Sáez plantea sobre la necesidad de afirmación del ser con esta noción de “el coraje de ser”, pues no toca solo lo individual en términos de identidad; sino en lo colectivo, en lo social, lo cultural.

Tillich analiza las consecuencias culturales y sociales ante la amenaza latente del ser y la angustia de la duda y del absurdo. Angustias profundas y potencialmente devastadoras como las asociadas tradicionalmente al destino y a la muerte. Esta angustia emerge en la medida en que el ser humano, desde su finitud, constantemente crea y produce objetos o actividades cuya finalidad última siempre puede cuestionarse. Y aun cuando la pregunta del ¿para qué? permanezca silenciada, continúa latente en el trasfondo de la existencia humana y puede emerger en cualquier momento, generando un debilitamiento del coraje existencial capaz de enfrentar tal absurdo<sup>76</sup>. Aquí también podemos ver una relación con la “organización de la nada” que Sáez expone en su texto, y con la obtura del proceso de caósmosis genésico que describe.

Para Tillich el ser vive angustiado en tres sentidos. La angustia del destino y de la muerte, que es incompatible, es decir, factual a nuestra existencia como seres particulares. La angustia de la culpa y la condena moral, y finalmente la angustia del vacío y la falta de sentido, es espiritual. Compara respectivamente estas angustias con la civilización antigua, la Edad Media y el período moderno. Pero a pesar del predominio de un tipo de angustia en cada época, los otros también están presentes<sup>77</sup>. Sin embargo, la angustia moderna Tillich la describe también como una angustia patológica que nos parece cercana al análisis de Sáez, pues Tillich define la angustia patológica como una manifestación extrema o distorsionada de la angustia existencial, causada por la incapacidad del individuo para enfrentar la amenaza de la nada en una auto-afirmación plena. La neurosis surge precisamente cuando la persona opta por evitar esta amenaza mediante una auto-afirmación limitada y reducida, sacrificando ciertas potencialidades para

---

<sup>75</sup> Tillich, *El coraje ...*, 86.

<sup>76</sup> Tillich, *El coraje ...*, 107.

<sup>77</sup> Tillich, *El coraje ...*, 35-58.

mantener una forma de auto-defensa psicológica<sup>78</sup>, muy cercano a la falta de “extrañeza” de la que habla Luis Sáez y la necedad.

El ser debe auto-afirmarse y para esto Tillich da una respuesta teológica, tomando su principio teológico de Dios como “el ser en sí”, sostiene que la verdadera auto-afirmación del ser implica aceptar la presencia de la nada dentro del mismo ser. Esta presencia dialéctica de la nada es fundamental porque impulsa al ser a una auto-afirmación dinámica y reveladora. Así la finitud, la angustia y la negación no son meramente obstáculos, sino aspectos esenciales del ser que permiten su revelación y dinamismo. En este contexto, Dios no es un ser estático ni un objeto separado, sino el fundamento mismo del ser, cuya auto-afirmación incluye la superación dinámica de la nada<sup>79</sup>, pues

El valor de fundir el absurdo dentro de sí mismo presupone una relación con el fundamento del ser que hemos denominado “fe absoluta”. Es una fe sin un contenido especial, pero no carece de contenido. El contenido de la fe absoluta es el “Dios por encima de Dios”. La fe absoluta y su consecuencia, el valor que asume la duda radical, la duda sobre Dios, dentro de sí mismo, trasciende la idea deísta de Dios.<sup>80</sup>

Tillich introduce el concepto del "Dios por encima del Dios del deísmo", como una respuesta a la crisis contemporánea de significado y fe. Se trata de una "fe absoluta", una aceptación radical que permite enfrentar la angustia del absurdo sin depender de un contenido doctrinal específico. Esta forma radical de fe no se basa en argumentos racionales, sino en actos existenciales de valor que manifiestan el poder profundo del ser mismo. En otras palabras, la verdadera auto-afirmación existencial es posible gracias a la participación en el fundamento último del ser.

#### **IV. La regeneración o participación del nuevo ser.**

Para Tillich la existencia implica una tensión inherente: mientras que lo existente se encuentra fuera del no-ser, también sigue conectado a él, tanto en su carácter finito como en su capacidad limitada para actualizar completamente su poder de

---

<sup>78</sup> Tillich, *El coraje ...*, 65-71.

<sup>79</sup> Tillich, *El coraje ...*, 170-173.

<sup>80</sup> Tillich, *El coraje ...*, 171.

ser. Este análisis prepara el camino para comprender la relación entre la existencia y la búsqueda de Cristo en el marco de la teología sistemática<sup>81</sup>. Tillich resalta la importancia del diálogo entre la teología y la filosofía para comprender la caída como un símbolo de la condición humana que une libertad y destino. Este símbolo debe entenderse como una representación del abismo entre la esencia y la existencia, que caracteriza la alienación existencial de la humanidad. Pero reconoce que la situación de existencia, este paso que transita de la esencia al ser existencial, es posible por la libertad finita del ser humano, una libertad que combina elementos de destino y responsabilidad<sup>82</sup>. Hace falta entonces un nuevo ser del cual pueda participar el ser existencial en su libertad y su destino, Tillich dirá que es Nuevo Ser en Jesús como el Cristo del que se ha de participar para superar la congoja (o alienación) del ser, pues “El Nuevo Ser es el ser esencial que, bajo las condiciones de la existencia, colma el abismo que media entre la esencia y la existencia”<sup>83</sup>.

Para Tillich la salvación implica la participación del Nuevo Ser: “la relación que une el Nuevo Ser con los que se sienten embargados por él. A esta relación podríamos llamarla "apresamiento y arrastre hacia el interior de sí mismo" y es la que da origen al estado que Pablo denominó "estar *en* Cristo”<sup>84</sup>. La regeneración es una transformación ontológica, no simplemente un evento emocional o moral, e implica superar la alienación que ha fragmentado la existencia humana. Pero, además, no es un evento que rosa lo individual sino lo colectivo pues nos lleva dentro del “cuerpo de Cristo”<sup>85</sup>. De este modo, la regeneración en Cristo es la realización ontológica y objetiva del coraje de existir, es decir, del valor de ser a pesar de la nada. Para Tillich:

Si la noción de Dios aparece en la teología sistemática en correlación con la amenaza del no ser que va implicada en la existencia, a Dios debemos llamarlo el poder infinito del ser que resiste la amenaza del no ser. En la teología clásica es el ser en sí. Si definimos la congoja como la conciencia de ser finito, a Dios debemos llamarlo el fundamento infinito del coraje<sup>86</sup>.

---

<sup>81</sup> Tillich, *Teología Sistemática I...*, 60-66.

<sup>82</sup> Tillich, *Teología Sistemática I...*, 60-66.

<sup>83</sup> Tillich, *Teología Sistemática I...*, 160.

<sup>84</sup> Tillich, *Teología Sistemática I...*, 231.

<sup>85</sup> Tillich, *Teología Sistemática I...*, 233.

<sup>86</sup> Tillich, *Teología Sistemática I...*, 91.

De tal modo que, participar en el Nuevo Ser por medio de la regeneración significa asumir existencialmente esa auto-afirmación dinámica que vence la angustia existencial descrita en *El Coraje de Existir*, pero también puede ser una respuesta a los dos elementos que Sáez destaca como los elementos patógenos del ocaso de Occidente: la agenesia y la necesidad.

# Una teología de las religiones.

## La emergencia del cuarto paradigma

Sergio Simino Serrano.

Facultad de Teología SEUT.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2989-7416>.

[sergio.simino@facultadseut.org](mailto:sergio.simino@facultadseut.org)

### Resumen

La sociedad contemporánea alberga la aguda conciencia de que nuestra realidad social se define por un pluralismo que tiene su correlato en el ámbito religioso. Desde este punto de partida la teología se ha estado preguntado por cómo afrontar la realidad de que, cualquier pretensión de absolutez y de verdad, debe tratar con la relativización inherente a este pluralismo sociorreligioso. Las críticas han puesto en cuestión el triple modelo de la teología de las religiones y recientemente se ha propuesto la emergencia de un nuevo modelo, el particularismo, que aspira a responder a la crisis del modelo clásico.

**Palabras clave:** *Particularismo, Pluralismo, Teología de las Religiones, Lindbeck, Moyaert.*

### Abstract

Contemporary society harbors a keen awareness that our social reality is defined by a pluralism that has its counterpart in the religious sphere. From this starting point, theology has been questioning how to address the reality that any claim to absoluteness and truth must contend with the inherent relativization of this socio-religious pluralism. Criticisms have challenged the threefold model of the theology of religions, and recently, the emergence of a new model—particularism—has been proposed as an attempt to respond to the crisis of the classical model.

**Keywords:** *Particularism, Pluralism, Theology of Religions, Lindbeck, Moyaert*

## **Introducción**

Desde que al final de su larga y brillante carrera Peter Berger publicara su último libro: *Los numerosos altares de la modernidad, en busca de un paradigma para la religión en una época pluralista* (2016), ha venido a ser un lugar común la caracterización de la sociedad contemporánea como una sociedad plural.

Peter Berger tuvo la valentía y la honestidad intelectual de sustituir el paradigma de la secularización, que le había acompañado toda su trayectoria académica, por el del pluralismo. La sociedad actual es una sociedad plural en la que hay una variabilidad de espacios sociales y geográficos en el espectro religioso-secular. El mundo sigue siendo tan religioso como siempre ha sido, excepto Europa y una élite intelectual y académica del mundo occidental, que mayoritariamente es secular (Berger 2016, 107).

El pluralismo de nuestra sociedad es fácilmente constatable paseando por las calles de cualquier ciudad importante, pero esto nos plantea la ineludible pregunta acerca de una reflexión teológica que responda adecuadamente a este pluralismo, no solo social, sino también religioso.

Desde mediados de los años 80 del s. XX se configuró un paradigma interpretativo de la teología de las religiones con una triple tipología: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo. Este ha sido un punto fijo que ha servido de base para toda la reflexividad teológica en torno al pluralismo religioso desde entonces. Sin embargo, desde el inicio del s. XXI este triple paradigma ha sido modificado por la emergencia de una cuarta tipología: el particularismo.

El presente artículo analiza qué es el particularismo como posición teológica. Qué aporta a la teología de las religiones y qué respuestas específicas, que no se encuentran en el resto de tipologías, presenta para el avance del diálogo interreligioso, la convivencia pacífica en los ámbitos sociales plurales y en qué sentido permite el avance de la reflexión en la teología de las religiones.

## **El punto de partida**

Desde que en los años 60 del s. XX se acuñara la categoría de *teología de las religiones* para tratar el fenómeno del pluralismo religioso (Matito 2015, 174), ésta ha estado dominada por un *esquema tipológico* o una *teología por modelos* creado en 1980 por Alan Race, discípulo de John Hick, uno de los pioneros de la disciplina (Matito 2014, 2). Esta teología por modelos se basa en un esquema tipológico triple: exclusivismo, inclusivismo y pluralismo. Hablar de *teología de las religiones* es hablar de este modelo y a su vez ser encasillado en una de las tres tipologías que lo forman (Matito 2015, 179).

El exclusivismo definiría aquellas posiciones teológicas que solo identifican verdad y salvación en su propia tradición religiosa o confesional. El inclusivismo reconoce un contenido de verdad en otras tradiciones religiosas diferentes a la propia, pero solo concede valor salvífico a la propia. Mientras que el pluralismo reconoce verdad y un camino soteriológico a todas las tradiciones religiosas en igualdad de condiciones (Matito 2014, 7).

El teólogo luterano George A. Lindbeck formuló también un triple modelo tipológico sobre las religiones que, a su vez, nos permitirá arrojar luz sobre la evaluación crítica de las teologías de las religiones. Lindbeck clasifica las distintas aproximaciones a la religión en tres modelos: el proposicional-cognitivo, el experiencial-expresivo y el cultural-lingüístico.

En el modelo proposicional-cognitivo, las religiones son un conjunto de proposiciones de verdad que pueden aprehenderse en cuanto tales cognitivamente y racionalmente. La verdad de estas proposiciones es una adecuación a la realidad a la que hacen referencia (Lindbeck 2018, 41).

En el modelo experiencial-expresivo, las religiones se conciben con las siguientes características: (1) como objetivaciones de una experiencia común, (2) esta experiencia es preteórica o prerreflexiva, (3) está presente en todos los seres humanos, (4) el símbolo saca a la luz, a través de su expresividad, la interioridad de esta experiencia, (5) dicha experiencia es normativa y fundante de las configuraciones culturales de cada una de las religiones (Lindbeck 2018, 56).

En el modelo cultural-lingüístico, las religiones son: (1) un marco lingüístico y/o cultural que configura la vida y el pensamiento de las personas, (2) las religiones

no son sólo un conjunto de creencias o unos símbolos que expresan una experiencia interior, (3) las religiones son fenómenos comunitarios que configuran la subjetividad individual, en lugar de que ésta sea la que, a través de su expresividad, configure las religiones, (4) las religiones poseen símbolos junto a una lógica o gramática propia, (5) las religiones tienen sus correlatos en unas formas de vida que configuran patrones de pensamiento y comportamiento, (6) las religiones estructuran unas definiciones de la realidad o unas visiones del mundo (Lindbeck 2018, 58-59).

El exclusivismo se caracteriza, según el modelo cognitivo-proposicional, y dado que la verdad de la religión es un conjunto de proposiciones a las que solo puede prestarse asentimiento o rechazo, por la consecuencia lógica de que fuera de la propia religión solo puede existir el error (Knitter 2002, 179).

Muchas formas de inclusivismo, pero, sobre todo, el pluralismo se corresponde con el modelo experiencial-expresivo. Hay un fondo experiencial que es compartido por todas las religiones, aunque tengan distintas formas de expresión que serían la causa de las diferencias entre ellas (Knitter 2002, 179).

Por último, el modelo cultural-lingüístico, que definiría la propia propuesta de Lindbeck, daría lugar al nuevo modelo en la teología de las religiones: el particularismo. Las religiones son distintas formas de ver y estar en el mundo por lo que no son equiparables ni homologables (Knitter 2002, 180-181).

### **Revisión del paradigma clásico de la teología de las religiones**

Muchas han sido las críticas y las evaluaciones que este paradigma de triple tipología ha recibido, pero nuestra exposición se centrará solo en aquellas que sean pertinentes para el hilo de nuestra propia argumentación.

En primer lugar, esta teología de las religiones por modelos adolece de un sesgo pluralista. No en vano esta era la posición teológica de su creador (Matito 2015, 180), ya que su configuración responde precisamente a una intencionalidad apologética del pluralismo, respecto al exclusivismo y al inclusivismo, que se consideran defectuosos o problemáticos (Matito 2014: 8).

La posición pluralista se mantiene sobre la base de que todas las religiones son fuentes de verdad y caminos de salvación en la medida en que pueden compartir

una esencia común o un mismo fondo experiencial. Sin embargo, es imposible definir una esencia común a todas las religiones, ya que ésta siempre se define en los términos de una tradición concreta.

Los teólogos cristianos de las religiones construyen esta *esencia* en términos cristianos, pero difícilmente los seguidores de otras religiones podrán prestar su total asentimiento a ella. Igualmente ocurre con la base experiencial que supuestamente daría fundamento común a todas las religiones. Esta base experiencial se define en términos subjetivos e individuales, según la tradición cristiana occidental, sin embargo, lo experiencial se construye socialmente, no individualmente, y esta construcción social de lo experiencial tiene la variabilidad cultural de los contextos en la que se forma. De ahí que sea imposible determinar una experiencia realmente común en todas las religiones (Lindbeck 2018, 64).

La crítica fundamental al paradigma clásico de la teología de las religiones es que no atiende a las particularidades propias de cada tradición religiosa, procede sobre la base de una homogeneización de todas las religiones, ya sea en un fondo común, una experiencia compartida o una relativización de las características propias de cada religión, creando una teoría generalizante en la que quepan todas las religiones. Sin embargo, y por paradójico que parezca, esta apertura pluralista acaba clausurando el diálogo interreligioso porque despoja de la identidad particular a cada tradición religiosa.

### **Qué es el particularismo**

El paradigma triple de teología de las religiones ha sido desafiado por la creación de un nuevo modelo: el particularismo. Knitter (2002, 173) también incluye este cuarto modelo, pero con una categoría diferente: *modelo de aceptación*. Este modelo consiste en el reconocimiento de que las religiones son realmente diferentes y, por tanto, debemos aceptar dichas diferencias en cuanto tales sin ningún intento de nivelación de las mismas.

Los autores que podemos encuadrar en este nuevo modelo serían: Gavin D'Costa, Alistair McGrath, J. A. DiNoia, Kevin Vanhoozer, Paul J. Griffiths y, sobre todo, George A. Lindbeck quien sentó las bases del mismo (Matito 2014, 22-23).

A partir de la teología posliberal de Lindbeck se construye el modelo del particularismo que reacciona frente a las tendencias relativizadores y

homogeneizantes del pluralismo. Así que el particularismo en sus distintas variantes pone el énfasis en las particularidades y diferencias de cada religión que son consideradas como lenguajes y como culturas inconmensurables (Matito 2014, 24; Moyaert 2012a, 67; Knitter 2002, 181).

Lo que esto significa es que los seres humanos somos seres sociales y culturales y estas determinaciones nos configuran de tal forma que *nuestro* mundo cultural es considerado *lo dado por sentado*. Las preguntas y las respuestas dentro de un *sistema* solo tienen sentido para ese *sistema* y carecen de sentido en cualquier otro. Dicho esto, de una cultura, una sociedad o una religión (Knitter 2002, 176-177).

El particularismo pone en evidencia que no es posible establecer una aproximación a la teología de las religiones desde *una* teología o *un* modelo que haga justicia a cada una de las religiones particulares. Esto es sencillamente imposible. Ya que no hay una experiencia común, ni un núcleo compartido, ni un lugar epistemológico neutro desde el que abordar las diferencias entre las religiones (Moyaert 2012a, 68; Knitter 2002, 181). El fundamento teológico para este abordaje de la teología de las religiones es la radical alteridad de Dios mismo que no se sujeta a la racionalización humana (Matito 2014, 24).

El particularismo debería ser capaz de dar cuenta de las diferencias entre las religiones, y lo que es más importante, respetar la alteridad de las mismas como reflejo de la propia alteridad de Dios y de su *insalvable diferencia ontológica*. La pretensión de armonizar las diferencias religiosas es un atentado contra la alteridad de Dios, de las religiones en sí mismas, así como de la pluralidad del espacio social (Matito 2014, 25).

Otra característica del particularismo es su negativa a conceder capacidad salvífica, en el sentido propiamente cristiano, al resto de tradiciones religiosas. Sin embargo, esto no debe confundirse con la negativa que encontramos en el exclusivismo respecto de otras religiones. En el caso del particularismo es llevar hasta sus últimas consecuencias el respeto por la alteridad del resto de las religiones. Eso no significa que se niegue la salvación de los fieles de otras religiones distintas al cristianismo, sino que no pueden comprenderse bajo el camino soteriológico cristiano (Moyaert 2012a, 68).

Es más, Lindbeck afirmaba (1997, 229) que el enfoque en la soteriología de la teología de las religiones se debía a un contexto característico del colonialismo occidental cristiano. Practicado por el cristianismo para evitar su sentimiento de culpa y por el resto de religiones para evitar el miedo a las imposiciones culturales del colonialismo occidental. Sin embargo, en una situación de pluralismo poscolonial, como él lo definía, requería definir la singularidad del cristianismo en términos de traducción más que de salvación.

En este sentido, la inconmensurabilidad, de la que hablábamos arriba, tiene que ver con la intraducibilidad de unas religiones a otras. Esto se refiere, no al sentido obvio del término *traducir*, como traducir de un idioma a otro, por más que en las traducciones siempre haya pérdidas y ganancias de sentido, sino al mundo de significado y la capacidad comprensiva que tiene una religión dada y, en este caso, la comprensión abarcadora del mundo del cristianismo a partir de las lentes de la Escritura (Lindbeck 1997, 232).

Lo que es salvación para el cristianismo carece de sentido para otras religiones. Suponer que en otras religiones hay *cristianos implícitos* o considerar que otros caminos de salvación son convergentes con la salvación cristiana es simplemente hacer violencia al resto de religiones y no respetar su radical alteridad (Matito 2014, 26).

Lindbeck es reacio a admitir el modelo de *cristianos anónimos* de Karl Rahner, y otros análogos como los de Tillich o Pannenberg, porque eso supondría aceptar que hay una *gracia infusa* o una *fe implícita* actuando desde el interior del individuo, según el modelo experiencial-expresivo. Según el modelo cultural-lingüístico, y acorde con la tradición luterana-reformada, la identidad cristiana se construye desde la exterioridad, no desde una mirada interior, según una referencialidad, externa al propio yo, desde Cristo (Lindbeck 1973, 80).

Por todo ello, la fe salvadora no puede ser del todo ni anónima ni implícita, sino que requiere de una afirmación explícita, según la expresión del apóstol Pablo *fides ex auditu*, la fe es por el oír, de Rom 10, 17 (Lindbeck 1973, 80; 2018, 85). Sin embargo, esto no lleva a Lindbeck a negar la salvación a aquellos que no sean cristianos, sino que considera que hay una oportunidad de redención explícita más allá de la muerte (Moyaert 2012a, 69).

Siguiendo a algunos teólogos confesionales luteranos del s. XIX y XX, como Häring, Schlatter, R. Seeberg, y Paul Althaus (Lindbeck 1973, 80), afirma que existe la posibilidad, más allá de la muerte o en el momento mismo de la muerte, que cada persona tenga un encuentro explícito con el Señor crucificado y resucitado. Sólo en ese momento se toma la decisión final a favor o en contra de Cristo. Dicho esto, tanto para los creyentes como para los no creyentes, para los cristianos como para los no cristianos (Lindbeck 1973, 83).

En el ámbito evangélico esta postura se conoce como *Evangelización Post-Mortem* o en sus siglas en inglés PME. Uno de sus proponentes es Gabriel Fackre. Podemos encontrar un ejemplo de ello en su participación en el libro: *What About Those Who Have Never Heard?* (1995). Fackre se basa en los siguientes pasajes de la Escritura para sostener su posición: 1 Co 15,19; Jn 10,16, Jn 5,25-29 y 1 P 3,18-4,6 (cfr. Nash 2004: 2-4).

Concluimos este apartado con las palabras de Lindbeck (2018, 87) cuando se refiere que en el momento de la muerte cada persona, creyente o no, cristiano o perteneciente a otra religión, tiene un encuentro con Cristo crucificado y resucitado:

“Debemos confiar y esperar, aunque no podemos saber si en este horrendo y a la vez maravilloso final y clímax de la vida nadie se perderá. Y aquí, si no es antes, la posibilidad de redención es explícita. Entonces es posible tener esperanza y confianza en la salvación definitiva de los no cristianos no menos que en la de los cristianos” (Lindbeck 1973, 83; Cfr Knitter 2002, 189-190).

### **El particularismo ¿Una nueva forma de exclusivismo?**

Una de las objeciones más importantes que recibe el particularismo es que no deja de ser una forma refinada de exclusivismo (Moyaert 2012a, 84). Moyaert incluso cita a Gavin D'Costa como argumento de autoridad para incluir la posición de Lindbeck dentro del exclusivismo (Moyaert 2012a, 83). Aunque es cierto que Gavin D'Costa menciona (2005, 631) la posición del *fides ex auditu post-mortem* de Lindbeck dentro del apartado de su discusión del exclusivismo, sus palabras en realidad son:

“Lindbeck (...) in fact holds out on theological grounds a hope for the salvation of all and suggests a *post-mortem* confrontation with Christ (thereby satisfying the *fides ex auditu* principle) to account for the fate of non-Christians”.

Es decir, el propio Gavin D’Costa admite que la posición de Lindbeck no se reduce a un mero exclusivismo, porque abre la puerta de la salvación de los no cristianos, a partir de esta última excepcionalidad de la gracia, tal y como también hemos visto en el apartado anterior. Esto matizaría que la posición de Lindbeck y del particularismo sea la del exclusivismo, a menos que, como hace el propio D’Costa (2005, 638) admitamos un cierto grado de exclusivismo para todas las posiciones incluidas el inclusivismo y el pluralismo. Pero, en nuestra opinión, cuando se abre tanto el foco de una categoría analítica, ésta deja de tener eficacia y no merece la pena usarla.

Como decíamos arriba, si identificamos el exclusivismo con el modelo cognitivo-proposicional, así como con el reduccionismo que implica que la verdad de la religión es solo un conjunto de verdades proposicionales que se adquieren cognitivamente, resultaría evidente que el particularismo, deudor del modelo cultural-lingüístico, no puede encuadrarse dentro del exclusivismo.

El particularismo en su versión cultural-lingüística no se cierra al diálogo, ni al encuentro con el *otro*, como el exclusivismo, sino que respeta al *otro* en su radical alteridad, sin asimilarlo de ninguna manera, ni comprenderlo como una extensión del *yo*.

Lindbeck argumenta que no hay razón para la superioridad del cristiano, ya que la *sola fides ex auditu* requiere de una perspectiva escatológica futura, mientras que la fe implícita se basa en una perspectiva ontológica. El cristiano no posee una gracia interna que es expresada por una fe explícita, sino que la fe explícita en Cristo es la que configura y forma nuestra identidad cristiana (Lindbeck 1973, 83). La vida cristiana existe siempre en la modalidad de la esperanza, por ello el cristiano es *justo y pecador al mismo tiempo* y, según Lutero, no tiene una bondad en *sí mismo*, sino *en fe y en esperanza*. Por todo ello, la superioridad no tiene cabida en el cristiano respecto de otras religiones (Lindbeck 1973, 84).

### **Identidad y alteridad en el particularismo**

La cuestión de cómo se relaciona la identidad y la alteridad, la apertura hacia el otro y la fidelidad a la propia tradición es crucial, tanto para el diálogo interreligioso como para la evangelización (van den Toren 2023, 129; Moyaert 2012b, 25).

El reconocimiento de la alteridad requiere de la definición de la propia identidad. La búsqueda de lo común en el modelo del pluralismo tiene una tendencia relativizadora que lleva a desdibujar la identidad propia. El diálogo requiere, no esta asunción relativizadora, sino una definición de la propia posición, solo así podremos reconocer también en el otro su posición en sus propios términos. Solo en la diferencia hay alteridad (Knitter 2002, 184).

Pero también debemos ser conscientes de los peligros que encontramos en la construcción de nuestra identidad, ya que, por ejemplo, en el exclusivismo, la identidad se construye a expensas de la alteridad. La identidad implica la exclusión de la alteridad (Moyaert 2012b, 28).

Por su parte, el inclusivismo, en su afán por encontrar lo que nos une, quiere ver en el otro lo que me define a mí, ya sea de manera implícita o anónima. El inclusivismo acaba sustrayendo al otro la extrañeza de la alteridad asimilándolo a lo conocido de mi propia identidad (Moyaert 2012b, 31).

En definitiva, ya sea en contextos de diálogo interreligioso o en la práctica de la evangelización se requiere siempre del cristianismo de un testimonio fiel a las Escrituras, pero con una actitud de respeto y apertura hacia el resto de tradiciones religiosas y de pensamiento. Desechando cualquier perspectiva exclusivista y de orgullo en apertura a la alteridad religiosa y la acción del Espíritu Santo más allá de nuestras fronteras institucionales, sociales y culturales.

Como dice Bryan Stone (2018, 114), la evangelización no tiene que escoger entre el diálogo interreligioso o la conversión de los adherentes entre otras religiones. En su lugar, la práctica de la evangelización debe llevarse a cabo en términos de humildad frente a otras tradiciones religiosas, encontrándose con ellas en sus propios términos y particularidades. La práctica de la evangelización ejercida desde el particularismo de la fe cristiana no necesita fundarse en la universalidad de la experiencia humana, ni en una metafísica general sobre las que hacer depender la verdad, la bondad y la capacidad salvífica del Evangelio. Por el

contrario, la práctica de la evangelización se asienta sobre la particularidad de una narrativa, la particularidad de un Salvador y la particularidad de una comunidad que intenta encarnar y actualizar su mensaje de buenas noticias.

Tomar seriamente las diferencias respecto de las otras tradiciones religiosas no significa que Dios no pueda estar actuando en ellas. Es más, es esperable que así sea ya que la narrativa de salvación abarca la creación entera y la gracia de Dios puede estar disponible en ellas. Pero eso no significa que todas las religiones estén diciendo o haciendo lo mismo que el cristianismo, no importa que sea implícita o explícitamente. Las grandes y radicales diferencias del cristianismo respecto a otras religiones no pueden disfrazarse ni negarse como un prerrequisito para el diálogo interreligioso o la práctica de la evangelización. Lo único que se requiere en ambos casos es un testimonio fiel al Evangelio de Jesús el Mesías y una genuina apertura a los no cristianos (Stone 2018, 115).

## **Conclusiones**

Hemos intentado que nuestra exposición fuera lo más sintética posible, quizás por ello algunos lectores podrán encontrar incompletas las evaluaciones críticas a los modelos presentados. Diremos en nuestra descarga que resulta inevitable en la extensión exigible de un artículo como éste. No obstante, sí consideramos que cualquier lector podrá tener una idea general de las principales cuestiones involucradas en la discusión sobre la teología de las religiones desde la perspectiva del particularismo.

Nuestra realidad social y cultural nos exige en nuestra tarea como teólogos una reflexión acerca del pluralismo religioso y no menos social y político, porque hablar de religión es hablar de política, así como de sociedad y cultura. Las construcciones sociales identitarias, así como las crisis migratorias de nuestras sociedades plurales nos demandan una propuesta teológica. Identidad y alteridad, fidelidad y apertura deben ser reflexionadas suficientemente para mantener nuestra vocación cristiana sin que se vuelva parasitaria del resto de alteridades del pluralismo de nuestra sociedad.

En todo ello, pensamos que el particularismo teológico tiene algo que decir y, quizás, también pueda aportar algo sobre el no menos espinoso asunto de que, aunque la inconmensurabilidad de las religiones está en sus particularidades, no

todas las particularidades son igualmente aceptables. Sólo cuando el *otro* es respetado como *otro* podemos decir *no* a alguna de sus particularidades y sólo así alguna de nuestras particularidades podrá ser corregida igualmente en la forja del diálogo interreligioso y de una evangelización no proselitista.

## BIBLIOGRAFÍA

Berger, Peter L. 2016. *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Salamanca: Sígueme.

Bernhardt, Reinhold. 2000. *La pretensión de absolutez del cristianismo. Desde la Ilustración hasta la teología pluralista de la religión*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Fackre, G., Nash, R. & Sanders, J. 1995. *What About Those Who Never Heard? Three Views on the Destiny of the Unevangelized*. Downers Grove, Illinois: IVP.

Gavid D'Costa. 2005. "Theology of Religions". En *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology since 1918, The Great Theologians*, editado por David F. Ford and Rachel Muers, 626-644. Oxford; Blackwell Publishing.

Knitter, Paul. 2008. "Making Peace with Radical Difference", Ch 10. En *Introducing Theology of Religions*. New York: Orbis Books.

Lindbeck, G. A. 1973. "Unbelievers and the Sola Christi". En *The Church in a Postliberal Age*, editado por James J. Buckley, 77-87. London: SCM Press. 2002.

Lindbeck, G. A. 1997. "The Gospel's Uniqueness. Election and Untranslatability". En *The Church in a Postliberal Age*, editado por James J. Buckley, 223-252. London: SCM Press. 2002

Lindbeck, George A. 2018. *La naturaleza de la doctrina. Religión y teología en una época posliberal*. Barcelona: Editorial CLIE.

Matito Fernández, José Ramón. 2014. "Reconsiderando la teología de las religiones. Desarrollos y alternativas actuales". *Revista Española de Teología*, 74: 1-30.

Matito Fernández, José Ramón. 2015. "La contribución de la teología comparada al debate sobre la teología de las religiones". *Salmanticensis*, 62: 173-210.

Moyaert, Marianne. 2011. *Fragile Identities. Towards a Theology of Interreligious Hospitality*. Amsterdam: Editions Rodopi.

Moyaert, Marienne. 2012a. "Postliberalism, Religious Diversity and Interreligious Dialogue. A Critical Analysis of George Lindbeck's Fiduciary Interests". *Journal of Ecumenical Studies*, 47, 1: 64-86.

Moyaert, Marienne. 2012b. "Recent Developments in the Theology of Interreligious Dialogue. From Soteriological Openness to Hermeneutical Openness". *Modern Theology*, 28, 1: 25-51.

Nash, R. 2004. "Is there salvation after death? The answer to postmortem evangelism". *Christian Research Journal*, vol. 27, n°4: 1-6.

Stone, Bryan. 2018. *Evangelism after Pluralism. The Ethics of Christian Witness*. Grand Rapids, Michigan: Brazos Press.

Van den Toren, Benno. 2023. "Openness, Commitment and Confidence in Interreligious Dialogue. A Cultural Analysis of a Western Debate". En *Churches in Europe and the Challenge of Cultural Witness*, editado por Christine Schliesser, Graham Tomlin, Ralph Kunz y Benjamin Schliesser. *Religions*, 14, 439: 129-141

## **Salvación y humanidad. Sobre la lectura psicoanalítica de la Biblia. Notas sobre la relación entre una antropología teológica y la hermenéutica psicoanalítica**

Víctor Hernández Ramírez\*

Para un psicoanalista la salvación no puede comprenderse en términos trascendentes: Dios, un más allá de este mundo, la salvación como esperanza ultramundana, el consuelo y la paz que irrumpen como don el Espíritu divino.

Todo esto queda vedado, porque tanto la teoría como la práctica psicoanalítica nos prohíben echar mano de los recursos espirituales que se configuran como aquello que está más allá del mundo habitado por el cuerpo y el psiquismo humano.

He dicho salvación, como término equivalente al término salud. Porque el psicoanálisis intenta responder al sufrimiento psíquico del ser humano como teoría y como una terapéutica que plantea la salud en aquella fórmula de Freud: la salud psíquica consiste en (recuperar) la capacidad para trabajar y para amar.

Pero precisamente es la capacidad para el trabajo y para las relaciones de amor donde tienen lugar las muchas formas de sufrimiento y dolor en nuestras vidas: la explotación y el tedio, así como la melancolía y las angustias asociadas a la vida laboral, y también las ansiedades y sufrimientos de la vida amorosa, no dejan de mostrarnos la fuerza de esa pulsión de muerte que Freud expresa con estas palabras:

Nunca estamos menos protegidos contra las cuitas que cuando amamos; nunca más desdichados y desvalidos que cuando hemos perdido al objeto amado o a su amor. [...] el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo. «Homo homini lupus».<sup>87</sup>

Freud nos habla, en su ensayo crítico del “Malestar en la cultura” de 1930, de lo que para nosotros en la Modernidad es lo único que puede asumirse como salvación: la búsqueda y el hallazgo de la felicidad, la prosecución de una dicha o

---

\* Profesor de la Facultad SEUT. Psicoanalista. Pastor protestante de la IEE en Barcelona.

<sup>87</sup> Sigmund Freud, “El malestar en la cultura” [1930], en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1986), 82, 108.

de una forma de vida que sea satisfactoria para nosotros en el mundo que habitamos<sup>88</sup>.

La condición de la misma Modernidad prescinde de la dimensión trascendente, en ese complejo proceso de secularización (o de autoafirmación del ser humano) que ha dado lugar al sujeto del presente. Entonces, la salvación se define en unos términos de lo real, de lo inmanente, y de acuerdo a las posibilidades del mismo ser humano. Planteado entonces en términos de la experiencia del sujeto moderno, se puede decir que no hay un Dios que pueda o deba salvarnos.

Comento sobre esta condición de la Modernidad, porque ella es la condición de aparición del psicoanálisis y es también el marco de las experiencias clínicas en el trabajo de un psicoanalista, tanto en el siglo pasado como en el actual: es un trabajo que debe hacerse a la usanza de aquella expresión de Bonhoeffer, es decir trabajar en el mundo, trabajar con nuestros pacientes, como si Dios no existiera<sup>89</sup>.

Ahora bien, esto no quiere decir que el psicoanálisis sea totalmente ajeno o esté separado de lo religioso. Hay una cierta suposición, muy popularizada, de que el psicoanálisis es ateo o nada tiene que ver con lo religioso, precisamente porque el mismo Freud era ateo y escribió diversos textos muy críticos contra la religión. Freud mismo habló de la religión como una especie de “neurosis de la humanidad”, un delirio colectivo<sup>90</sup>.

Pero en trabajos más recientes se ha planteado una especie de genealogía del psicoanálisis que nos muestra sus raíces religiosas. Por un lado, se ha señalado que para Freud fueron muy importantes las referencias bíblicas<sup>91</sup>, y también se ha propuesto leer la obra de Freud como una especie de judaísmo sin Dios, como un judaísmo radicalmente desmitificado<sup>92</sup>. Y por otro lado se ha planteado

---

<sup>88</sup> Max Weber, añadiría que el ser humano moderno, además, quiere legitimar su felicidad. Así, cuando habla de religiones de salvación, escribe: “el hombre feliz se conforma rara vez con el hecho de poseer la felicidad. Necesita además tener *derecho* a ella. Quiere convencerse de que la «merece»; sobre todo, en comparación con otros. Quiere poder creer que con la carencia de esa felicidad el menos feliz tiene lo que le corresponde. La felicidad quiere ser «legítima».” Max Weber, *Sociología de la religión* (Madrid: Ediciones Istmo, 1997), 334.

<sup>89</sup> “Dios, como hipótesis de trabajo, ha sido eliminado y superado en moral, en política y en ciencia; pero también en filosofía y religión [...] Y nosotros no podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo *etsi deus non daretur*”. Carta desde la prisión de Tegel, a Eberhard Bethge, 16 de julio de 1944. Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión* (Salamanca: Sígueme, 2001), 252.

<sup>90</sup> Sobre los escritos de Freud dedicados a la temática religiosa cf. el trabajo pionero de Carlos Domínguez Morano, *El psicoanálisis freudiano de la religión. Análisis textual y comentario crítico* (Madrid: Paulinas, 1991).

<sup>91</sup> Cf. Theo Pfirmer, *Freud lecteur de la Bible* (Paris : PUF, 1981).

<sup>92</sup> Cf. Yosef H. Yerushalmi, *El Moisés de Freud. Judaísmo terminable e interminable* (Madrid : Trotta, 2014).

recientemente que las raíces del psicoanálisis subyacen en la Biblia judía y cristiana, tanto en Freud como en Lacan<sup>93</sup>.

Esa es precisamente la propuesta del psicoanalista italiano Massimo Recalcati, en sus dos libros sobre las raíces bíblicas del psicoanálisis: *La legge della parola* y *La legge del desiderio*. Ambos libros, uno dedicado a relatos del Antiguo Testamento y el otro a relatos del evangelio y las cartas de Pablo, son la apuesta de Recalcati de que puede leerse la Biblia como la palabra que nos muestra una ley, pero que se nos da como una ley que no es como solemos entender la ley: no es la ley que se pone al servicio de la muerte y que solamente anuncia el castigo, ni es la ley moral que abrumba y coacciona la vida del ser humano (a pesar de que, al decir de Kant, sea lo único que le queda al ser humano, bajo el cielo estrellado). No. Recalcati considera que esa ley, esa Torá, es una ley diferente:

Se trata más bien de una Ley que favorece el devenir humano, gracias a su liberación de todo ideal de dominio y de toda visión sacrificial de la Ley. El ego [Yo] no es dueño ni siquiera de su propia casa, repite Freud bíblicamente: el ideal antropocéntrico es golpeado en el corazón allí donde la Torá muestra repetidamente la imposibilidad del ser humano de convertirse en causa de sí mismo, de hacerse ser, de alcanzar una totalización sin residuos, representando en cambio su existencia como un vagabundeo, un viaje continuo en el desierto<sup>94</sup>.

Y así como esa Ley de Dios es palabra que libera, pero por medio de la exigencia de una obediencia imposible, por medio de un llamado constante a reconocer la condición del hallarse en falta. La Torá le dice al ser humano que está imposibilitado para darse fundamento por sí mismo, lo que en lenguaje bíblico consiste en renunciar a querer ser Dios. Y eso en lenguaje psicoanalítico, dirá Recalcati, consiste en la asunción de la castración simbólica del ser humano.

En el segundo libro<sup>95</sup>, Recalcati dice que la novedad del evangelio, es decir de Jesús en su vida, en su muerte y su resurrección, consiste en la manera como la alianza de Dios con Israel (que es el marco en que se ofrece la Ley, la Torá) se recibe y actualiza. Es en Jesús que tenemos el testimonio de la manera como la Ley de Dios es recibida. Y esa experiencia de recepción y asunción de la ley consiste en mostrarnos que la ley de Dios no se opone al deseo, sino que coincide con el deseo, con el deseo en el sentido psicoanalítico<sup>96</sup>. Y esto es lo que permite la experiencia de liberación del deseo:

---

<sup>93</sup> Jean-Marie Donegani, *Aux origines religieuses de la psychanalyse. Freud et Lacan entre judaïsme et christianisme* (Paris: Seuil, 2025).

<sup>94</sup> Massimo Recalcati, *La legge della parola. Radici biblique della psicoanalisi* (Torino: Einaudi, 2022), vi.

<sup>95</sup> Massimo Recalcati, *La legge del desiderio. Radici biblique della psicoanalisi* (Torino: Einaudi, 2024).

<sup>96</sup> En psicoanálisis el deseo es siempre aquello que responde a las pulsiones inconscientes, es decir, que remite a represiones y deseos anclados en la infancia, por lo que el deseo se articula

El cumplimiento cristiano de la Ley consiste en liberar la vida de la Ley no oponiendo más la Ley a la vida, sino inscribiendo la Ley en el corazón mismo de la vida<sup>97</sup>.

Y a partir de estos presupuestos (la ley de la palabra como camino de liberación de la muerte narcisista, la ley del deseo como camino hacia el riesgo de la vida indeterminada) Recalcati aborda diversos relatos del Antiguo Testamento (Caín, Noé, el sacrificio de Isaac, la cadera de Jacob, la lucha de Job, Jonás y la venganza) y del Nuevo Testamento (relatos de encuentros, curaciones y enseñanzas de Jesús, su muerte y resurrección, las cartas de Pablo de Tarso).

Recalcati dice que no le interesa Dios ni la fe como presupuestos. Tampoco quiere hacer un psicoanálisis de los relatos bíblicos:

No se trata, pues, de psicoanalizar el texto bíblico sino, más bien, de todo lo contrario; se trata de leer las Escrituras para comprender mejor el psicoanálisis. A través de la lectura de algunas escenas clave del texto bíblico, se acercan los hilos de dos discursos (el de la Torá y el del psicoanálisis) considerados históricamente heterogéneos y radicalmente alternativos. Para ello fue necesario volver a pensar en el fundamento de la experiencia de la palabra: el Dios judío es, de hecho, un Dios que dirige incesantemente su palabra al hombre y, a su vez, la práctica del psicoanálisis es una práctica establecida sobre el fundamento de la palabra<sup>98</sup>.

Entonces, la lectura de la Biblia que hace Recalcati puede verse como una hermenéutica psicoanalítica, porque lee los relatos y la poesía bíblica al modo en que se trabaja en las sesiones de análisis, en el consultorio. Pero, a partir de lo que el mismo Recalcati nos dice, su lectura de la Biblia va más allá de una mera aplicación de una herramienta hermenéutica, va más allá de un tipo de interpretación que quiere enriquecer los sentidos posibles de un texto bíblico.

La propuesta de Recalcati, me parece, quiere comprender de manera más radical las cuestiones de fondo de la práctica psicoanalítica, que tocan lo más básico de la condición humana: su condición de errante y su ansiedad por fundarse en lo absoluto, su finitud y su anhelo de eternidad, su falta o carencia básica que no puede suplirse ni llenarse, su deseo y lo errático de su deseo.

En ese sentido, el trabajo de Recalcati no se formula como un método de lectura, como una aproximación hermenéutica más, que participa del conflicto de las interpretaciones y que quiere converger de modo interdisciplinario en la interpretación de la Biblia.

---

siempre como “deseo del Otro”. Es por ello que el deseo, siempre se da pleno de equívocos, de angustia y de elecciones que producen sufrimiento.

<sup>97</sup> Recalcati, *La legge del desiderio*, vii.

<sup>98</sup> Recalcati, *La legge della parola*, vi-vii.

Esta cuestión de las posibilidades hermenéuticas entre el psicoanálisis y los textos bíblicos se abordó de modo amplio en el Seminario de investigación sobre *Biblia, literatura y psicoanálisis*, del Instituto de Teología Protestante de Montpellier, en un trabajo de varios años, que se compiló y publicó en la revista ETR<sup>99</sup>. Comentaré brevemente algunos planteamientos que me parecen relevantes.

Guilhen Antier, en su artículo “Biblia, literatura y psicoanálisis: ¿una articulación improbable?”<sup>100</sup>, hace un recuento de la historia y las nociones que se juegan en la relación posible entre la exégesis, el psicoanálisis y la literatura. En ese recuento es de especial interés su formulación sobre el inconsciente como un texto a leer. Ante la antinomia entre el hablar y lo escrito, Antier considera que el inconsciente freudiano solamente puede entenderse como una inscripción textual que habla en nosotros:

El descubrimiento freudiano es que el inconsciente nace del hecho de que las palabras han sido escritas en nosotros al comienzo de nuestra vida, o incluso antes de nuestro nacimiento, quizás incluso de nuestra concepción (porque nuestros padres pueden “hablarnos” incluso antes de la etapa de la procreación). La palabra precede al ser: eso es Freud. Y contrariamente al adagio de que las palabras vuelan y los escritos permanecen, el psicoanálisis parte del principio de que los escritos pueden volar pero que en cambio las palabras, o al menos las palabras, permanecen. Permanecen como la marca indeleble del Otro -es decir, del lenguaje como tal- en nosotros. Las palabras que, marcando nuestra entrada en la humanidad, nos preceden y nos determinan, se graban en nosotros antes de ser recubiertas por lo que Freud llama la represión originaria (*Urverdrangt*) que dará lugar a otras oleadas sucesivas de represión (bajo la máscara no se esconde necesariamente la verdad sino otra máscara). Son pues constitutivos de nuestro inconsciente que, desde entonces, se ofrece al oyente como un texto a descifrar. La práctica de la escucha analítica implica *escuchar el texto* del discurso del sujeto<sup>101</sup>.

En una segunda parte, Guilhen Antier plantea las posibilidades de articulación entre el psicoanálisis, la literatura y la Biblia, mostrando la pluralidad de accesos, pero también las dificultades, los malentendidos a evitar, así como las coincidencias que ya preexisten a estas aproximaciones interdisciplinarias. Aquí es interesante lo que Antier señala con respecto a la importancia de superar los viejos prejuicios de la Ilustración que apuntan hacia una exclusiva visión negativa de la religión, sin considerar que además existe “lo religioso” y “lo espiritual”, sin

---

<sup>99</sup> El Seminario se realizó como un trabajo interdisciplinario, entre los años 2017 y 2021. Los trabajos aparecen el último número de la revista. *Études Théologiques et Religieuses. Bible, littérature, psychanalyse: accords et désaccords*, tome 99, 2024/4.

<sup>100</sup> Guilhen Antier, «Bible, littérature, psychanalyse: une articulation improbable ?», *Études Théologiques et Religieuses. Bible, littérature, psychanalyse: accords et désaccords*, 99/4 (2024), 571-588.

<sup>101</sup> Antier, «Bible, littérature...», 578, énfasis original.

que necesariamente pertenezca a la dimensión institucional que denominamos “la religión”:

*Lo religioso, y no la religión:* si lo religioso debe entenderse en este caso como una matriz cultural para la expresión y la formación de la interioridad humana, la religión como conjunto de discursos y prácticas se sitúa en el campo social y tiene su lugar en la exterioridad (se puede pues *practicar* una religión sin *ser* religioso, y los sociólogos que se interesan por la categoría de los creyentes no practicantes olvidan a menudo que existe otra categoría, mucho más difícil de captar, es cierto, la de los practicantes no creyentes)<sup>102</sup>.

Y en una referencia al trabajo de la psicoanalista Marie Balmory, Antier señala que en ese trabajo de intersección entre el psicoanálisis y la Biblia, puede llegar a darse una relación entre la experiencia psicoanalítica y una referencia o un envío hacia la fe o hacia la experiencia de lo espiritual:

El término espiritualidad, preferido por Balmory y otros autores, se refiere entre otras cosas a la capacidad subjetiva de *creer en la palabra* en cuanto ésta conecta al ser humano con algo más y con otro que uno mismo, permitiéndole habitar un mundo que no es simplemente un “siniestro desierto de hielo”, según las palabras de Pfister a Freud<sup>103</sup>.

Me parece que el planteamiento de una relación de remisión o de envío (sea transferencial o no) de la experiencia analítica hacia lo espiritual, es algo problemático o muy cercano al equívoco. Pero, por otro lado, me parece muy interesante la referencia de Balmory a la capacidad de “creer en la palabra”, porque allí la experiencia remite a un texto que se lee, lo cual puede darse tanto con el texto bíblico como con el “texto del inconsciente”, sin que hagamos mezclas apresuradas entre ambos tipos de experiencias. Precisamente ese tipo de experiencia relacionada con la lectura de un texto es lo que nos propone otro artículo, que quiero comentar sucintamente.

Céline Rohmer, en su artículo “«¡Que el lector lo entienda!» (Mt 24,15) Notas sobre el cumplimiento de la lectura según Mateo”<sup>104</sup>, plantea la importancia que tiene una comprensión del texto literario como aquello que requiere e incluye al lector en el acto de lectura y en la suspensión de la lectura, lo que conduce a una experiencia de apropiación que es de tipo estético.

El planteamiento de Céline Rohmer recoge la propuesta de la Escuela de Constanza (Wolfgang Iser y otros críticos) sobre la relación íntima entre el texto y la experiencia de leer el texto, pero que va más allá del acto de lectura, de manera que ocurre algo más allá de la comprensión del sentido, algo que tiene que ver lo

---

<sup>102</sup> Antier, «Bible, littérature...», 584.

<sup>103</sup> Antier, «Bible, littérature...», 584.

<sup>104</sup> “«Que le lecteur comprenne!» (Mt 24, 15) Remarques sur l’accomplissement matthéen de la lecture”, *Études Théologiques et Religieuses. Bible, littérature, psychanalyse: accords et désaccords*, 99/4 (2024): 589-605.

que viene después, pero que también ha ocurrido ya desde antes, desbordando el mismo texto:

La lectura es una experiencia potencialmente transformadora situada en los márgenes del texto, en los excesos que sus propias redes y otros sistemas de representación generan y conducen<sup>105</sup>.

Y para que ello pueda acontecer, Céline Rohmer señala la importancia de un gesto de la lectura, que tiene lugar cuando se interrumpe la lectura, cuando se detiene la mirada del lector sobre el texto, y en ese distanciamiento o ese desapego del texto, llega a ocurrir la experiencia de lo poético:

Así, leer un texto poético -vivir en una relación viva con él- supone, según Yves Bonnefoy, la interrupción de nuestra relación con el texto, el desapego de sus redes de representaciones y mitos. Es en este espacio, en esta brecha entre la poesía y las palabras del poeta, en el momento preciso en que el poema se libera de los signos que lo transportan, que la poesía comienza y adquiere sentido. El origen de lo poético en la obra, explica Yves Bonnefoy, está fuera de la escritura. Su génesis está fuera de las palabras. Concluyo que, en la lectura, lo esencial es lo que se nos escapa, es decir que la poesía vive en su propio texto sin fundirse con él, se le escapa -porque, escribe Yves Bonnefoy, “el texto no es su verdadero lugar, es sólo su camino desde la hora anterior, su pasado”<sup>106</sup>.

Céline da un giro de tuerca adicional. Además de la experiencia estética de la lectura del texto literario, que excede al texto mismo precisamente cuando la mirada abandona lo textual, hallamos otra lección sobre esa experiencia extra-textual en la experiencia del teatro. Comenta sobre la capacidad del teatro como experiencia estética que conecta el texto literario con las personas de carne y hueso, en una promesa de encuentro con el otro. Comentando sobre el *Hamlet* de Shakespeare, el espectador queda expuesto a la experiencia de perdición, al extravío que no se resuelve con las palabras del texto que lee:

El espectador, al igual que el lector, no es consciente de lo que Hamlet está leyendo. El intercambio entre los dos personajes, por otra parte, permite señalar lo que Hamlet no encuentra en la lectura: no encuentra sentido a su vida, ni consigue salvar por sí solo su vida del absurdo. “Palabras, palabras, palabras...”: estas tres palabras en inglés traducen los límites de las palabras. Las palabras no tienen significado, son sólo herramientas que no se conectan lógicamente entre sí. Hamlet habla de su incapacidad para alcanzar la verdad. Marcado por el sello de la inadecuación, el lenguaje no logra sus objetivos. Esta crítica shakespeariana del lenguaje sorprendentemente refleja la aparente incapacidad de las Escrituras para establecer la realidad del acontecimiento del que afirman ser testigos<sup>107</sup>.

A partir de estas propuestas derivadas de la experiencia estética de la poesía y del teatro, Céline Rohmer señala que eso mismo es lo que ocurre con los textos del

---

<sup>105</sup> Rohmer, «Que le lecteur...», 590.

<sup>106</sup> Rohmer, «Que le lecteur...», 591.

<sup>107</sup> Rohmer, «Que le lecteur...», 594.

evangelio: ofrecen al destinatario una experiencia de tipo estético, en la cual el texto mismo no es la finalidad *per se*, sino que el texto es el medio que hace posible aquella experiencia. El modo en que lo hacen los textos evangélicos, nos dice Céline Rohmer consiste en señalar hacia una trascendencia que está y que no está en el texto, porque se trata de un ejercicio de lectura que tiene que interrumpirse, que tiene que incluir el gesto de la mirada que se aparta del texto, para tener la posibilidad de un movimiento que le llevará a un camino, a un proceso vivo de relación con el texto.

Este proceso de lectura, y de interrupción de la lectura, lo ejemplifica Céline Rohmer en el evangelio de Mateo. Y señala que es el mismo texto el que configura la posibilidad de realizar esa lectura dinámica, orientada a la experiencia estética y al encuentro con Dios (o con el reino de Dios) y con los otros. El modo como lo hace es precisamente por medio del contraste entre los escribas y maestros de la ley, cuya manera de leer se fija en el texto y se queda ligada a un texto final, estático, que ofrece un saber total, pero que no logra despegarse del texto e interrumpe la lectura, para poderse abrir a la experiencia de lectura que Mateo quiere que el lector alcance. Es precisamente el hecho de que Mateo fue un escriba que se transformó en discípulo lo que le constituye en un centinela que quiere que los lectores puedan levantar la mirada del texto, para alcanzar la experiencia hermenéutica que conduce al encuentro con Cristo y con los otros.

¿Qué conclusión tenemos al final? ¿Es posible, plausible, una hermenéutica psicoanalítica de los textos bíblicos? ¿Es una cuestión esencialmente metodológica que compete a la aproximación interdisciplinaria, al diálogo y las posibilidades de nuevos ejercicios de lectura?

Como apuntan los profesores del ITP de Montpellier, la cuestión sigue abierta porque son diversas las cuestiones a debatir, a partir de acuerdos y desacuerdos, que muestran tanto el aire de familia entre la Biblia y el psicoanálisis, como las improbabilidades de vincularlos.

Pero, de momento, quisiera señalar una dimensión que va más allá de la cuestión hermenéutica o que, al menos, se sitúa en el ámbito de los aspectos fundamentales que se relacionan tanto con el psicoanálisis como con la lectura de la Biblia. Y esos aspectos fundamentales tienen que ver con lo antropológico, con una antropología.

Lo antropológico surge y se relaciona con ambas experiencias: la psicoanalítica y la bíblica. En el caso de la experiencia psicoanalítica, que trabaja e intenta responder a la situación del sufrimiento, del padecimiento psíquico, lo que se plantea es la búsqueda de la verdad en el sujeto, pero no como una supuesta verdad impuesta o derivada de algún absoluto, sino la verdad que se quiere enunciar en la historia personal y familiar del sujeto.

Esta experiencia de tipo psicoanalítico remite siempre a la condición humana que se caracteriza por la carencia, la ambivalencia, la polaridad entre las relaciones

de dominación y sumisión, la exigencia adaptativa del control sobre el entorno y la angustia inevitable ante lo contingente de la realidad.

El ser humano, que ha logrado adaptar el entorno a sus necesidades construyendo un mundo, o mundos de la vida, es también quien parece estar hecho más bien para la infelicidad, como lo señala Blumenberg:

El ser humano no tiene remedio: esto significa que en todo lo que es esencial no se le puede proporcionar nada desde afuera. No se puede hacer que consiga ser feliz porque nadie sabe qué es la felicidad para el otro. No se le puede proporcionar nada, pero sí se le puede quitar de encima. Allí reside su posibilidad singular, sin la que no podría vivir. Por eso la infelicidad sólo tiene una forma absoluta, la de la imposibilidad de consuelo, y éste es un valor límite que no se puede alcanzar en estado de pureza absoluta<sup>108</sup>.

Y así como la experiencia psicoanalítica siempre remite a los aspectos fundamentales, a una antropología que nos exige la meditación sobre el lugar del ser humano, sobre sus ilusiones y frustraciones, del mismo modo la experiencia de la lectura de la Biblia también remite a las mismas condiciones de lo humano, a las mismas características ambiguas y sorprendentes del caminar humano en el mundo.

En ese sentido, todos los relatos, los mitos, la poesía de la Biblia, absolutamente todo lo revelatorio de los textos bíblicos son palabras que hacen eco en todas las dimensiones de lo humano, en las condiciones de su vida en el mundo, así como sus límites y sus posibilidades en el tiempo y el espacio. Lo trágico y lo dramático, lo sublime y lo monstruoso, todo lo humano en sus extremos y en lo que no es extremo, todo ello tiene lugar en esas historias de la Biblia. Lo revelatorio de la Biblia tiene, por tanto, siempre la huella de lo humano como susceptible de vivirse, de padecerse y de gozarse.

Es por ello que la lectura psicoanalítica puede hacerse en la manera como propone Recalcati, sin Dios y sin la presuposición de la confesión creyente, porque los relatos bíblicos también remiten, y resuena en ellos, a lo humano en su dimensión fundamental: la imposibilidad de completud, la carencia, que se contraponen al deseo idolátrico de totalidad del ser humano, la envidia de Caín que origina el fratricidio, la rivalidad entre Jacob y Esaú que hace que la fraternidad sea algo antinatural, la rabia vengativa de Jonás que no tolera la compasión de Dios... todo estos relatos, toda la Ley de Moisés, toda la poesía bíblica, cuando se lee en ese proceso de relecturas que no se atascan en el texto, sino que levantan la mirada e interrumpen la lectura, dan la posibilidad de una experiencia que apunta a la condición del ser humano. La Biblia es la palabra que se dirige al polvo que somos, para que seamos polvo que puede levantarse y llegar a decir una palabra propia.

---

<sup>108</sup> Hans Blumenberg, *Descripción del ser humano* (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 468.

## ¿SALVAR LO METAFÍSICO?

Avelino Martínez Herrero

### Introducción.

El tema general propuesto para la serie de artículos a presentar en la reunión del claustro de SEUT, el 8 de marzo de 2025, es “Dios, salvación de la humanidad / salvación universal”.

Ese enunciado, planteado en pleno siglo XXI, dirige ineludiblemente la mirada hacia los aspectos problemáticos de tipo relacional y global que la humanidad actual padece en múltiples vertientes: socio-estructurales, económicas, salutífero-sanitarias, educativas, políticas, nacionales y globales, medioambientales, etc.

En el marco de ese abigarrado panorama, es lógico que el tema indicado se enfoque más desde lo colectivo que desde lo individual, en detrimento de un aspecto universal que lo es precisamente porque es propio de todos y cada uno de los seres humanos, pero no en razón de su pertenencia a un grupo humano, cualquiera sea este, sino en tanto que meros individuos. Ese aspecto individual a la par que universal es un aspecto antropológico arrumbado por la cultura predominante, de impronta cientificista, tecnológica y materialista: es la crisis filosófica de lo metafísico como elemento estructural de la realidad y del ser humano mismo.

Por ello, el presente artículo busca preguntarse si un aspecto esencial que requiere una urgente salvación es ese elemento metafísico e individual, que parece ser una “especie” amenazada del peligro de extinción en el siglo XXI. Y para afrontar esa pregunta se recurre aquí a la voz autorizada del renombrado filósofo español Eugenio Trías Sagnier, que es considerado como una de las figuras señeras de la filosofía de habla hispana en el siglo XX<sup>109</sup>.

La propia naturaleza de estas páginas impone que su contenido deba restringirse a un aspecto muy concreto y limitado del pensamiento de dicho autor, cuya producción fue, por otra parte, muy extensa. Dentro de ésta, lo señalado por él mismo como aportación original a la filosofía es la conocida como *filosofía del límite*<sup>110</sup>, según denominación que Trías mismo acuñó.

Un elemento central de esa construcción filosófica es el concepto de *límite*, que traspasa las páginas de la historia del pensamiento occidental desde la antigüedad y que es retomado y reformulado por nuestro autor hasta convertirlo en la clave de bóveda de una propuesta ontológica radicalmente innovadora.

Sin embargo, contra lo sostenido por nuestro autor a lo largo de varios lustros, diversas piezas esenciales de la *filosofía del límite* surgieron precisamente en diálogo con el *cerco hermético*<sup>111</sup> –en terminología de Trías–; en particular, este diálogo

---

<sup>109</sup> Eugenio Trías Sagnier (1942-2013) fue condecorado en 1995 con el Premio Internacional Friedrich Nietzsche, que es el máximo galardón internacional a una obra filosófica (considerado, en su defecto, como un premio Nobel en el ámbito de la Filosofía).

<sup>110</sup> El origen de esta denominación aparece por primera vez en una mirada retrospectiva muy posterior a la incoación de su propuesta filosófica (cf. E. Trías, *La razón fronteriza*. Barcelona: Destino, 1999, 13).

<sup>111</sup> Según se expone más abajo, el *cerco hermético* se identifica con diversos ámbitos entre los cuales el más relevante en la obra global de Eugenio Trías es probablemente el de *lo sagrado*, el

ejerció una función primordial en el desarrollo de su pensamiento ético y estético, aunque de modo subliminar durante aquel extenso periodo. La dinámica de su propia reflexión filosófica le llevó a reconocer el carácter fundamental del *cercos hermético* como generador de su pensamiento, razón por la cual dedicó una de sus obras monumentales a la indagación de ese ámbito a través de la *razón simbólica*: es el texto titulado *La edad del espíritu*, en el que Trías hilvanó en íntimo maridaje sus propias aportaciones a la filosofía de la historia y a la filosofía de la religión.

Fue al tomar conciencia de la relevancia del *cercos hermético* cuando nuestro autor sintió la perentoria necesidad de fundamentar la existencia “objetiva” de ese ámbito que es *per se* inaccesible al sujeto filosófico y su método. Ante la limitación radical de éste, Trías se vio obligado a abrir un paréntesis en la reflexión filosófica para acudir a otras disciplinas que le permitiesen dar verosimilitud al *cercos hermético*.

Consecuentemente, este trabajo comienza con un esbozo sobre la génesis de la *filosofía del límite* en sus primeras singladuras, con el fin de evidenciar los tres *cercos* que, según Trías, estructuran la realidad. En este punto, se dejará oír la inesperada y enigmática voz del *cercos hermético* mismo, cuya audición le guía a Trías en la exploración sucesiva de la ética, de la estética y de lo simbólico (sagrado).

Se alcanzará entonces el momento luminoso en el que, al tiempo que Trías acomete una acerada crítica contra la modernidad por su empeño en erradicar de la esfera racional el *cercos hermético* en tanto que ámbito de lo sagrado, se reencuentra con ese *cercos* y su fundamental importancia en su propio pensamiento y en la historia humana. Será ésta la coyuntura en que el sujeto metódico-filosófico comprenderá la imperiosa necesidad de buscar evidencias acerca de la verosimilitud de un *cercos* que había sido esencial en la gestación de su sistema y, por ende, en la consistencia de sus propios fundamentos filosóficos. Mas, siendo un ámbito inaccesible *per se* al método filosófico, nuestro autor habrá de extralimitar las fronteras de su disciplina y, en su búsqueda, encontrará las mejores evidencias en el campo de la antropología cultural.

Después de esa constatación, solamente restará lugar para cerrar este artículo con una brevísima reseña de la ulterior indagación que Trías realizó acerca del *cercos hermético*, y del fecundo diálogo con éste en torno a la historia del mundo, de la humanidad y de la religión.

## **I.- Un nuevo logos metafísico**

La construcción filosófica que Eugenio Trías bautizó como *filosofía del límite* se cimienta con gran probabilidad en su temprana reacción ante la constatación del desprestigio que la metafísica tenía entre sus coetáneos. En su primer libro, *La filosofía y su sombra*, constata el rechazo de los ámbitos científicos y filosóficos hacia la metafísica debido a las “relaciones promiscuas” con objetos imaginarios tales como el Ser o la Nada, que propician un uso abusivo y ambiguo del lenguaje y conducen a la creación de “monstruos” lingüísticos sin sentido, aunque dotados de un cierto magnetismo mágico. Ante este rechazo, Trías alza su voz contra los críticos que “renuncian a conocer o que desprecian lo que ignoran”<sup>112</sup>.

---

cual ha sido predominantemente patrimonio de la religión en opinión de nuestro autor. Es un ámbito inaccesible a una razón concebida en los términos de la Ilustración y la modernidad, y es inefable, en suma, “hermético”.

<sup>112</sup> Cf. E. Trías, *La filosofía y su sombra*. (Barcelona: Seix Barral, 1969), 9.

Nuestro autor era consciente de que, frente a unas ciencias pujantes, la filosofía parecía estar mortalmente herida por la carencia de alguna función relevante que le fuera propia, al margen del lugar subsidiario respecto a esas ciencias al que había sido destinada como simple método analítico. Por ello, se preguntaba si aún podría alzarse la filosofía como un saber relativo a los primeros principios, a los fundamentos.

Enfrentando la racionalidad técnico-científica que pretendía ser la única legítima, Trías negó con rotundidad que hubiese una respuesta unívoca a la pregunta por el significado de términos como “irracionalidad” o “sinsentido” ya que las ciencias humanas actuales habían descubierto coherencia y cierta racionalidad en las instituciones y mitos de las sociedades primitivas, en las religiones y en las mitologías (áreas del pensamiento humano consideradas como las más refractarias a la razón); en ellas se constataba una lógica inmanente: una “teo-lógica” que presidía los panteones de los antiguos pueblos indoeuropeos, y una “mito-lógica” subyacente a la cultura de los pueblos americanos precolombinos.

En consecuencia, Trías entendió que no había razones suficientes para negar el carácter racional a las “mitologías” de la cultura occidental que conforman los *sistemas metafísicos* y, por esta razón, propuso un análisis que se beneficiase del uso de las mismas herramientas que habían permitido a las ciencias colonizar esos otros sectores aparentemente impenetrables a la indagación de la razón. En línea con esto, y apoyándose en el empleado por Leach<sup>113</sup> para el análisis etnográfico, adoptó el que denominó “método de abstracción” con el fin de descubrir la estructura subyacente en los diversos discursos filosóficos a lo largo de la historia.

Aunque *La filosofía y su sombra* es un elocuente ejercicio de nuestro autor en la aplicación de ese “método de abstracción”, su contenido no es pertinente para este trabajo, no obstante lo cual merece aquí esta sucinta mención porque muestra la ya temprana apertura de Trías al fecundo diálogo trans-disciplinar en el quehacer mismo de la filosofía.

## II.- De las limitaciones al *límite*

Hemos de hacer un gran hiato en la referencia a las obras de Trías -hasta la que publicó con el título *Filosofía del futuro* (1983)- para introducir brevemente el concepto de **límite**, que nuestro autor consideró durante buena parte de su obra como la piedra angular de su sistema filosófico. En las primeras páginas de dicha obra, se enfrentó por vez primera con un hecho que entendía como amenaza grave para la pervivencia de la especie humana, amenaza que se concretaba en una triple revelación apocalíptica: la existencia de un **límite absoluto** al crecimiento económico; la de un **límite absoluto** a la guerra que, en su versión nuclear, se avizoraba como potencialmente total y final y, en tercer lugar, la evidencia de **límites físicos infranqueables** para el ser humano (de los que menciona, como ejemplo, la velocidad de la luz en el vacío)<sup>114</sup>.

---

<sup>113</sup> Edmund Ronald Leach (1910-1989), ingeniero británico que destacó en el campo de la antropología social a la que aplicó el método estructuralista de Claude Lévi-Strauss.

<sup>114</sup> Estos temas reaparecen en una obra posterior, *Los límites del mundo* (1985), en donde escribe en relación con la tarea filosófica: “Se trata de formarse un concepto filosófico acerca de la época que nos corresponde, la *época de la posguerra*. Nuestra filosofía sólo puede ser, en primera aproximación, filosofía de la posguerra; a ésta le es dado pensar ese *límite último*, ese absoluto de

Esta triple amenaza fue percibida como una triple “revelación de la nada”<sup>115</sup> – según expresión de Trías- y le situó frente al **límite** como realidad ineludible y barrera insuperable (aún no como idea filosófica<sup>116</sup>), y ante el bloqueo filosófico que todo ello suponía para la continuidad de una reflexión sobre “conceptos sin futuro”. Esa nada abrumadora propiciaba la aparición de toda una serie de fenómenos que nuestro autor compendia así: el retorno de ciertas expectativas religiosas orientadas hacia un eventual salvador trasmundano, la tendencia al cultivo de lo mágico, la apertura a los irracionalismos y a los mensajes de salvación secularizados o humanistas, la acentuación del individualismo radical y de la soledad, la quiebra del progreso y la pérdida de las referencias utópicas. Todo ello enmarcado en una crisis de valores, de fundamentos y de finalidades para la existencia humana.

Es la citada revelación de los límites la que alumbra en Trías una nueva intuición del *límite* y convierte a éste en el concepto e idea directriz de toda su filosofía, según él mismo subraya cinco años después en la nota introductoria de su obra *La aventura filosófica*:

Cada filósofo tiene una sola idea. La mía está expuesta en *Los límites del mundo*: la idea misma de límite y frontera. Todo lo que he ido meditando antes de ese libro fue una preparación, un ensayo orientado hacia esa idea (que sólo en ese libro logré formular). Ahora me toca administrar y colonizar lo allí descubierto<sup>117</sup>.

### III.- Una nueva construcción filosófica

Enfrentado a los límites fácticos citados y a los límites gnoseológicos constatados por la reflexión filosófica a lo largo de su historia, Eugenio Trías publicó en 1985 *Los límites del mundo*, obra que él mismo consideró fundamental en lo que luego calificó como su aventura filosófica<sup>118</sup>.

En ella, afirma ser consciente de la existencia de una reacción contra la obsesión por la metodología –el “metodologismo” peyorativamente entendido- en el quehacer filosófico, artístico o científico, como fruto de lo cual predominaba una cierta anarquía o anti método. Frente a ello, cree obvio que el método no es un fin en sí mismo sino un medio, pero que lo es de forma indispensable en su literalidad etimológica, es decir, como *camino* que conduce a un lugar cuyo alcance justifica todo el recorrido.

Era convicción de nuestro autor que la filosofía moderna es metódica y crítica en razón de que, antes de decir qué sea el ser, se pregunta respecto a la posibilidad de ese decir, en un proceso de indagación del conocer y del decir sobre sí mismos. Proceso que busca trazar, en primer lugar y desde dentro, los límites de ese conocer

---

la guerra (porque en la próxima habría aniquilación ya que el potencial bélico es tal que no habría vencedores ni vencidos, sino exterminio global), que en caso de sobrevenir quita espacio a la guerra misma y a la humanidad” (265-266).

<sup>115</sup> Cf. Trías, *Filosofía del futuro* (Barcelona: Ariel, 1983), 10.

<sup>116</sup> El alumbramiento de la idea filosófica basada en el concepto *límite* se produce en la obra *Los límites del mundo*, publicada dos años después de *Filosofía del futuro*.

<sup>117</sup> Cf. Trías, *La aventura filosófica* (Madrid: Mondadori, 1988), 1.

<sup>118</sup> Aunque Trías acuña esta expresión para su obra *La aventura filosófica*, en su nota introductoria deja constancia de que el inicio real de esa aventura se sitúa en *Los límites del mundo*, libro que había visto la luz tres años antes, en 1985.

y decir, indicando el *cercos* gnoseológico o lingüístico más allá del cual se incurre necesariamente en antinomias y paralogismos, o en proposiciones lingüísticas carentes de sentido. Solamente después de esa previa exploración, podría el sujeto metódico dedicar su atención a la indagación sobre los límites del mundo -esto es, el *cercos* más allá del cual nada puede decirse ni saberse-, y completar así el conjunto de las investigaciones que constituyen la verdadera primera etapa del método filosófico: una “epistemología crítica”<sup>119</sup>.

Para nuestro autor, ya no era posible librarse del método más que recorriéndolo, sólo con y desde él podía ir más allá del método mismo; ya no se podía hacer filosofía primera (o filosofía, en general) sin tener en cuenta la tradición moderna del método que, inaugurada por Descartes, había sido llevada a su perfección por Kant, Hegel, Schopenhauer, Wittgenstein y Heidegger<sup>120</sup>.

En consecuencia, al acometer la tarea de una construcción filosófica propia, Trías recoge la herencia de esos patriarcas del pensamiento moderno y perfila un recorrido metódico específico para la reflexión metafísica, cuya primera etapa consiste en lograr la definición del ***cercos o mundo de lo comprensible y decible***, conducente a determinar los ***límites del mundo de la representación***. Situado frente a estos límites, el sujeto del método<sup>121</sup> aún sentirá la necesidad de prolongar su búsqueda en un paradójico intento de indagar sobre lo que está más allá de ellos, si es que en alguna manera fuera posible: es la pulsión metafísica.

Esta pulsión sitúa a nuestro autor ante la pregunta acerca de la posibilidad de abrir el *cercos de la representación* y de acceder, a través de alguna experiencia específica, a eso que lo trasciende. La respuesta de Trías tendrá dos momentos sucesivos: primeramente, afirmará la existencia de una vía que, en sus primeros textos<sup>122</sup>, identificaba con el *hecho o suceso estético* -esto es, con la obra de arte-; más tarde, situado ya en la atalaya de *Los límites del mundo* (1985), confesará honestamente haber llegado a comprender que es la *vía ética* el mejor acceso a la metafísica.

Sintetizando todo ese recorrido metódico con una mirada retrospectiva, Trías escribirá años después, en *Lógica del límite* (1991), lo siguiente:

En las tres obras anteriores<sup>123</sup> se mostró la viabilidad de un acceso a una ontología fundamentada en la concepción del ser como **límite o frontera**. Fueron un triple discurso del método en el que, de modo **fenomenológico**,

---

<sup>119</sup> Cf. Trías, *Los límites del mundo* (Barcelona: Destino, 1985), 49.

<sup>120</sup> Afirma Trías que, después de ellos, todo método debe despejar inexcusablemente estas cuestiones como elementos constitutivos: la definición de un criterio primero de verdad (que acaba siendo siempre, con todas sus variantes, el *ego cogito-sum* cartesiano), la constitución de un *sujeto* actuante desde el cual trazar el recorrido metódico y verificar la experiencia, una especificación de las etapas del itinerario hacia el conocimiento y, finalmente, la determinación del punto final de la andadura metódica, esto es, el límite o frontera de todo lo que puede ser experimentado, la línea que circunscribe el *cercos* de lo que puede ser conocido, comprendido o expresado, es decir, el límite del sentido.

<sup>121</sup> Eugenio Trías utiliza con gran frecuencia la expresión *sujeto del método*, con la que realmente se refiere a sí mismo.

<sup>122</sup> Anteriormente a *Los límites del mundo*, Eugenio Trías había publicado ya más de una docena de libros.

<sup>123</sup> Se refiere a *Filosofía del futuro* (1983), *Los límites del mundo* (1985) y *La aventura filosófica* (1988).

el *sujeto* fronterizo iba recorriendo diversos territorios de experiencia. Ahora se trata de recorrer el modo en que lo accesible, el ser, se despliega en el marco de **los tres cercos: el del aparecer, el fronterizo y el hermético**; despliegue *lógico* en tanto en cuanto va mostrando **el logos que corresponde a cada cerco: el logos sensible inmanente al aparecer**, tal cual queda formalizado en las artes; **el logos conceptual inmanente al límite o frontera**, tal cual queda formalizado en una nueva ontología; **el logos referido a lo encerrado en sí, lo inconcebible, el enigma, el cerco hermético, tal cual se insinúa en el ámbito al que dan forma y sentido las religiones positivas**<sup>124</sup>.

Estas palabras suponen una visión fuertemente sincrónica del muy extenso desarrollo diacrónico seguido por Trías en su construcción filosófica, la cual fue elaborada “bajo un estado de gracia” –según expresión de nuestro autor- en *Los límites del mundo* (1985), y formalizada después metódicamente en *La aventura filosófica* (1988). En esta última, Trías cede la palabra al sujeto del método filosófico –verdadero avatar de sí mismo, según ya se ha dicho- y traza un itinerario para esa aventura siguiendo un hilo conductor fenomenológico: el libro es una **fenomenología de la experiencia del límite**, previo al posible desarrollo posterior de una lógica del límite.

Aunque ese recorrido metódico del sujeto filosófico apenas puede esbozarse en un trabajo como éste -sometido a una rigurosa brevedad-, se considera imprescindible para la adecuada comprensión de nuestro objeto una sumaria introducción al **cerco hermético**, y a la fecunda productividad del diálogo que nuestro autor mantuvo con él a lo largo de la construcción de su propuesta filosófica.

#### IV.- El cerco hermético

La exploración metódica ha llevado al sujeto, por una parte, a la constatación del **límite intrínseco** de su propia capacidad gnoseológica y, por otra, a la de ese otro **límite impuesto** por la realidad física extrínseca. El sujeto, pues, ha tomado conciencia de los **cercos** que le rodean de forma insuperable y que limitan radicalmente el alcance de su conocimiento; sin embargo, paradójica y sorprendentemente se ve arrastrado por una pulsión metafísica que le hace preguntarse si habrá **algo-más-allá-del-límite**, algo más allá de lo físico, lo que puede denominarse propiamente **meta-físico**, y cómo será en caso de existir. Se siente impelido a avanzar -más allá de lo que *puede ser*- hacia lo que *no puede ser*, inquiriendo qué o quién podría habitar ese *otro mundo*.

El sujeto metódico es ahora consciente de encontrarse en un territorio cercado por dos horizontes cuyo traspaso se presenta como un logro inviable: el de **la-cosa-en-sí** y el de **lo encerrado-en-sí**. Éste es su ámbito de conocimiento y esos dos **cercos** configuran su **límite**, insuperable **frontera** que viene a investir al sujeto de una característica fundamental, por cuya causa Trías se referirá a él en lo sucesivo como *el fronterizo*, habitante de la frontera por antonomasia. Encaramado a horcajadas de ese **límite** recién alcanzado y convertido así en *fronterizo*<sup>125</sup>, ¿habrá

---

<sup>124</sup> Cf. Trías, *Lógica del límite* (Barcelona: Destino, 1991), 30-31.

<sup>125</sup> Para Trías el concepto *fronterizo* no se refiere al mero sujeto que toma conciencia de sus límites, sino al que, después de alcanzar éstos, adquiere su condición humana propiamente dicha

finalizado, con su recorrido crítico de la epistemología, todas sus posibilidades de indagación? ¿O, acaso, le cabrá aún al sujeto una segunda etapa del método que le permita divisar, desde ahí, algo de *lo-más-allá-del-límite*, lo *meta-físico*?

Ante el hiato que aparece al finalizar la primera etapa metódica, nuestro autor vuelve la mirada a Kant porque en él encuentra una posible solución de continuidad sobre la base de la distinción entre dos funciones del *fronterizo*: pensar y conocer. Por una parte, hay cosas que pueden y deben ser pensadas, aunque no haya modo de conocerlas: son realidades ante las cuales el sujeto cae en la “ilusión trascendental” kantiana, o en una sarta de sinsentidos y silencios wittgensteiniana, o en la muerte de lo-que-no-puede-ser heideggeriana, sin que parezca posible decir nada sobre ellas.

No obstante esta dificultad aparentemente insuperable, nuestro autor recuerda de nuevo a Kant, quien sostuvo a este respecto que cabe un *decir* que rebasa el *conocer*: un *decir límite acerca del límite* que se manifiesta solamente en la forma de *interrogación* radical, en las *preguntas metafísicas*. Lo que aún le cabe lícitamente al sujeto metódico es el planteamiento de preguntas fundamentales, tales como la más radical de ellas: ¿por qué entes y no más bien nada, por qué algo y no más bien ninguna cosa?

El sujeto puede formular ideas de naturaleza problemática que plantean preguntas radicales respecto al carácter de ser-y-nada, a la finitud-infinitud, al mundo externo, al fundamento último de todas las cosas, al ser humano mismo, a su destino físico o metafísico, y a la eventual existencia de un *ser libre* como última razón de todo. Es el *pensamiento sobre el límite*, que constituye el asunto de la filosofía primera o metafísica -crítica y metódicamente fundamentada- y que abre la posibilidad de ser *acceso*, mediante el pensamiento, a un *segundo mundo* (“segunda naturaleza”, en términos kantianos) de realidades sobre las que la razón forma esas *ideas-problema*, las *ideas de la razón* que nuestro autor recoge como kantianas por antonomasia: el sujeto como libertad (su fundamento último), el universo como totalidad y Dios como fundamento incondicionado.

Son preguntas e ideas que carecen de respuesta unívoca porque desbordan el ámbito de lo que puede proponerse, responderse y verificarse, porque están colgadas en la frontera misma del sentido y son meros ademanes lingüísticos que intentan dar voz a lo que está *más-allá-del-límite*, de la *frontera* gnoseológica. Sin embargo, son interrogantes para los que, según afirma Trías siguiendo a Kant, es posible y lícito proponer respuestas hipotéticas, aunque nunca alcancen el carácter de conocimiento científico debido al abismo infranqueable que hay entre estas *ideas-límite-acerca-del-límite* y las realidades ignotas a las que hacen referencia.

Estas respuestas, a pesar de ser hipotéticas y deficitarias, no por ello carecen de valor humano; desde luego, no son enunciados científicamente fundados, sino meramente “recta opinión” (en terminología platónica) abierta a revisión crítica. La metafísica crítica y metódica -imposible ciencia límite sobre el *límite*- es en rigor mera opinión sobre el enigma del sujeto explorador que ha llegado al *límite del cerco*, a la frontera de su mundo y del sentido, más allá del cual está lo que le excede,

---

escalando ese valladar hasta conseguir *alzarse* sobre su borde más alto con el objetivo de ganar una perspectiva nueva que le permita indagar lo que se oculta más allá.

el *otro mundo*, en el cual no hay lugar para ningún fundamento que testifique del enigma<sup>126</sup>.

El sujeto metódico, convertido ya en *fronterizo*, no admite la resignación ante lo limitante de la frontera, se alza a la arista cimera de ese valladar *límite* y, desde ella, salta con su mirada hacia ese *otro mundo* enigmático que presiona sobre el suyo propio con un suplemento de interrogantes, frente a los cuales formula proposiciones lingüísticas con las que expresa su intuición del enigma.

Alzado<sup>127</sup> así al *límite*, aupado sobre él, el *fronterizo* –afirma Trías– percibe que es posible salvar el *hiato gnoseológico* y proseguir el recorrido experiencial por una nueva senda, una segunda etapa del método, instituyendo una segunda expansión del pensar-decir, del *logos*<sup>128</sup>.

No nos es posible acompañar a nuestro autor en esta nueva etapa de su aventura filosófica, pero basten un par de apuntes al respecto; uno para hacer notar que las dos siguientes singladuras le conducen a la exploración de sendas piezas esenciales en su sistema filosófico: la ética y la estética. Y un segundo apunte telegráfico para indicar el motor de la indagación: es el *cercos hermético* –ese ámbito inaccesible más allá del *límite*– el lugar desde el cual una voz, *sujeto metafísico*, llama al sujeto radicado en el *límite* del mundo y le impulsa a la acción ética. Es también el lugar del que procede la norma e inspiración estética, tanto para el artífice de la obra de arte como para el observador de ésta.

Recapitulando por unos momentos el recorrido que el sujeto metódico ha realizado hasta aquí, se observa que *Los límites del mundo* (1985) y *La aventura filosófica* (1988) han presentado primeramente las etapas en que ha tomado conciencia de sus limitaciones gnoseológicas y, a continuación, a partir de esos límites ha constatado la existencia de tres *cercos* (*el del aparecer, el hermético y el límite* que articula y diferencia los dos primeros). A lo largo de ese recorrido, el sujeto metódico se ha visto crecientemente interpelado por la interlocución involuntaria, sorprendente e ineludible con el *cercos hermético*, el cual se ha manifestado como el ámbito del que procede, por una parte, la voz imperativa que le constriñe a la acción ética y, por otra parte, la inspiración estética que alumbraba la expresión artística en el sujeto.

Como fruto de esta intensa interlocución con el *cercos hermético*, la trascendental relevancia de éste acabará eclosionando en la conciencia de Trías y le impondrá la irresistible necesidad de una indagación profunda sobre ese *cercos*, según confiesa en las páginas finales de *Lógica del límite* (1991); indagación que nuestro autor desarrollará a continuación, de forma compulsiva, en una obra monumental, *La edad del espíritu* (1994), donde despliega una verdadera filosofía de la religión en simultaneidad con una exégesis filosófica de la historia del mundo y de la humanidad.

La convicción de esta necesidad de indagación empujó a nuestro autor a preguntarse –como ya lo hiciera Kant en *La religión dentro de los límites de la pura razón*– por la posible existencia de una religiosidad o religión que pudiera dimanar

---

<sup>126</sup> Cf. Trías, Eugenio, *Los límites del mundo*, 58-63.

<sup>127</sup> Trías utiliza muy frecuentemente en *Los límites del mundo* una idea muy plástica: el *fronterizo* se encuentra *alzado* sobre el borde más alto del *límite del mundo*, desde donde goza de una perspectiva que le permite intentar una indagación acerca de lo que se oculta más allá.

<sup>128</sup> Cf. Trías, *Los límites del mundo*, 64.

de la concepción filosófica y ontológica trazada en la obra en cuestión. Preguntarse también por el sentido que pudiera tener –o no tener- el planteamiento de esta cuestión en una época en la que el mundo parecía celebrar el derrumbamiento definitivo de todo lo divino, sagrado y *aurático*, el des-hechizamiento absoluto de *lo encerrado en sí*, el desplome del *cerco hermético* en el *cerco del aparecer*<sup>129</sup>.

Al acometer la respuesta a estas preguntas, Trías comienza su reflexión con una laudatoria referencia a la que considera una espléndida exploración de Rudolf Otto acerca de *lo sagrado y lo santo*, según el cual –subraya nuestro autor- estos conceptos son un *a priori* humano.

Recuerda que la categoría de *lo santo* se presenta como lo que rehúye toda comparecencia plena, lo que se encierra en su clausura, y a ello se refiere con el término *mysterium* (lo misterioso o místico), es decir, lo encerrado en sí (*mystos*). Ese misterio presenta dos modos: por una parte, como una presencia que atrapa con su poder al que se acerca a él, *mysterium fascinans* que le encandila con su resplandor y su ostentación *estética*; y, por otra parte, se presenta como *mysterium tremendum*, rostro oculto y lleno de un poder divino incontrolable, que produce estremecimiento y terror al que se acerca a él.

En relación con esta diversidad de representaciones, nuestro autor manifiesta que no le interesa introducir un criterio lógico, sino sólo subrayar el carácter que tienen de *necesidad lógica* porque, en palabras de Trías: “esa apertura y acceso a lo Inaccesible, a lo sagrado y secreto, a lo divino constituye un *a priori fronterizo* sin el cual no se da cuenta de ese ser que reina (como Horus) con las alas de halcón extendidas sobre el Horizonte o *limes*, entre el *cerco del aparecer y el hermético*”<sup>130</sup>.

Es necesario abandonar aquí las reflexiones de Trías, pero no antes de subrayar ese dato que es especialmente notable para este trabajo: la afirmación rotunda de que el *cerco hermético* posee el carácter de un *a priori fronterizo* y la convicción de que es el camino (*methodos*) que hace posible el acceso a lo Inaccesible. Sin embargo, el sujeto metódico conoce desde el inicio de su recorrido que carece de instrumentos filosóficos para establecer consistentemente la existencia misma de *cerco hermético* y, dado que éste ha venido a constituirse en pieza clave de su pensamiento, habrá de buscar un fundamento suficiente y habrá de encontrarlo en un ámbito ajeno al filosófico.

## V.- Necesidad lógica y evidencia fáctica

Es mientras redacta las páginas finales de *Lógica del límite* cuando se hace evidente ante nuestro autor la necesidad imperiosa de asegurar que el largo camino recorrido hasta entonces por el sujeto del método en relación con la *filosofía del límite* no haya sido pura especulación vana. La expresión literal de su inquietud, confesada mediante unos interrogantes teñidos de duda, es ésta:

¿Es posible hallar una prueba de carácter irrefutable y evidente que haga necesaria la postulación de un ámbito del ser como el que aquí se llama *cerco hermético*?  
¿Existe una experiencia que imponga, como *necesidad lógica*, introducir un tercer cerco, algo así como un suplemento que sobresalga y desborde el *cerco del aparecer* y su *límite negativo*? De su necesidad depende, en última instancia, que

---

<sup>129</sup> Cf. Trías, *Lógica del límite*, 263-266.

<sup>130</sup> Cf. Trías, *Lógica del límite*, 514-515.

el cerco fronterizo, o el *limes*, sea algo más que un puro semáforo rojo indicativo de una necesidad negativa o de una mera prohibición<sup>131</sup>.

Trías hace aquí un primer reconocimiento expreso de que el *cerco hermético* es condición *sine qua non* para que su pretendida innovación del concepto del *limes* o *límite* no quede en una total nadería, meramente identificado con la tradicional comprensión como barrera negativa. Es una confesión rotunda de que el *cerco hermético* ocupa en su filosofía el lugar preeminente de *necesidad lógica* para que pueda sostenerse lo que él había proclamado hasta este momento como su singular aportación a la filosofía: la idea positiva del *límite* y de éste como *ser en cuanto ser*.

Reconocida así la necesidad lógica -y, por tanto, previa- del *cerco hermético* para la legitimación de la idea triasiana de *límite*, nuestro autor debe responder a las preguntas que ha formulado sobre la existencia de una demostración irrefutable de que el postulado del *cerco hermético* no sólo es necesario con radicalidad lógica, sino que es impuesto por la propia experiencia del sujeto y no sólo por su discurso metódico. Por esta razón, Trías se resiste a concluir *Lógica del límite* sin esbozar brevemente, al menos, unos elementos de esas respuestas, que habrían de recibir un desarrollo extenso en su obra siguiente.

En esos apuntes finales, Trías concentra la mirada nuevamente en el *cerco de lo encerrado en sí*: la aparición de éste en el pensar-decir (*logos*) hace referencia a un fenómeno paradójico porque se trata de algo que aparece siempre en el modo de “no poder nunca aparecer del todo”, o que aparece paradójicamente en la forma negativa de una ausencia. Observa que eso *encerrado en sí* es uno de los sentidos que responde a la experiencia de lo *sagrado*, de lo que permanece secreto; es algo a lo que se accede por la vía de la negación –al igual que la vía propia de la teología negativa- y que no puede subsumirse de ningún modo en los significantes correspondientes al *cerco del aparecer*. Por tanto, difícilmente se puede designar los objetos, los acontecimientos o las experiencias referentes a ese misterioso *cerco*; la experiencia de éste no encuentra presencia posible en el pensar-decir o en el significar.

Y retomando el planteamiento kantiano, afirma nuestro autor que es posible diferenciar las cosas que pueden ser concebidas de aquellas otras que, sin poder ser conocidas, se imponen al pensamiento con necesidad de ser pensadas. Estas comprometedoras realidades son las que Kant denominó *noumenon*<sup>132</sup> y corresponden a las ideas de la razón, que suscitan preguntas legítimas relativas a la esencia misma del mundo y del ser humano, así como la relativa a la esencia de lo divino; son las ideas de Mundo, Hombre y Dios, de las que –según Trías- es la idea de Dios o de lo divino la más recóndita, fundamental y problemática, y a ella es a la que hace referencia el *cerco hermético*<sup>133</sup>.

---

<sup>131</sup> Cf. Trías, *Lógica del límite*, 499.

<sup>132</sup> Según Kant, la totalidad de lo que hay se diferencia en el doble modo del *fenómeno* y del *noumenon*. Este último corresponde a todo lo que, siendo susceptible de ser pensado y de pasar a formar parte del haber de la Razón, no puede ser conocido por el entendimiento finito cuyo límite es el área de lo fenoménico, es decir, lo que parece en el marco del espacio y del tiempo. Para Kant, ese *ignotum* puede y debe ser pensado, aunque no haya método o esquema que lo permitan.

<sup>133</sup> Cf. Trías, *Lógica del límite*, 500-501.

Con esta convicción, nuestro autor se dispone a indagar sobre la idea de lo divino, lo cual sólo será posible si existe algún signo o indicio que conduzca inevitablemente al área del *cercos hermético*. Entiende Trías que ese posible indicio tendría que ser una “estructura bifronte” que cumpliera con la doble exigencia de aparecer y de sustraerse a su propia comparecencia, algo cuyo ser desborde y trascienda su aparición misma. Por esta razón, cree que la búsqueda de unos posibles signos capaces de orientar al sujeto en relación con ese *más-allá-del-cercos-del-aparecer* debe realizarse en el ámbito de la propia experiencia del sujeto, ya que la indagación filosófica y su método parecen haber llegado al límite de sus posibilidades en lo referente al *cercos hermético*<sup>134</sup>.

En consecuencia, nuestro autor dirige su atención a la antropología cultural moderna<sup>135</sup>, la cual ya había constatado de forma fehaciente la existencia de signos de esa naturaleza que, con mínimos cambios de sentido, significación y función, aparecen recurrentemente en multitud de sociedades, culturas y lenguajes. Encuentra Trías la presencia del *cercos hermético* en la experiencia de lo que Levi-Strauss llama *signos flotantes*, esto es, de ciertos testimonios sobre la existencia de un espacio limítrofe entre el significante y lo significado, tanto en el balbuceante sentimiento religioso primitivo como en las religiones positivas.

Concretamente, se refiere a un signo cuya forma más característica y ejemplar se manifiesta en determinados vocablos<sup>136</sup> que designan lo que Mauss llama “cualidad añadida”, consistente en algo “invisible y maravilloso” en lo que reside “toda eficacia y toda vida”. Ese algo añadido puede ser experimentado, pero sólo de forma paradójica porque “no puede, en rigor, ser objeto de experiencia, pues absorbe toda experiencia”; aunque invisible, puede experimentarse porque se hace patente súbitamente en ciertos objetos y acciones, pese a lo cual representa un orden de ser o realidad que desborda por completo toda comparecencia.

Ante términos o categorías lingüísticas y lógicas como los mencionados -que Mauss denomina “categorías inconscientes del espíritu”-, este antropólogo queda muy perplejo porque esos signos pueden aludir simultáneamente a cosas tan diferentes como *fuerza, acción, cualidad, ser o estado*. Así, por ejemplo, Mauss explica que el término “mana” es, gramaticalmente hablando, de naturaleza

---

<sup>134</sup> Trías había establecido la existencia del *límite* de lo que aparece y, como derivación del propio concepto, había postulado un *más allá del límite*; pero es consciente del riesgo de falacia que este procedimiento comporta y reconoce la necesidad de constatar eso *más allá del límite* por vía fáctica. Este reconocimiento lo expresa Trías en otra obra con estas palabras: “La existencia del *cercos hermético* está asegurada por la naturaleza misma del límite, cuya definición implica el ser gozne entre dos ámbitos; pero esta exigencia es excesivamente formal y se requiere una prueba fenomenológica y fáctica en relación a la *revelación* de ese *cercos*” (cf. *Pensar la religión*. Barcelona: Destino, 1997, 21-22).

<sup>135</sup> Menciona autores como Lucien Levy-Brühl (1857-1939), Marcel Mauss (1872-1950), y Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Creemos que este caso es un buen ejemplo de la necesidad de diálogo contemporánea entre los distintos saberes humanos en el proceso continuo de investigación y avance del conocimiento, en particular en el desarrollo de la filosofía, de las ciencias humanas e, incluso, de las ciencias de la naturaleza.

<sup>136</sup> Recoge Trías las referencias que realiza Levi-Strauss a los trabajos de Mauss sobre algunos términos tales como: mana, tینگalo, watasu, waken, manitu, etc., sin entrar en el detalle de las lenguas y pueblos a los que corresponden, para lo cual remite a los antropólogos que cita. Son términos encontrados en lenguas primitivas, que expresan una relación con ese mundo encerrado en sí (mágico) y que poseen un carácter gramatical y polisémico desconcertante ya que pueden funcionar indistintamente como significante y como significado.

polimorfa, esto es, actúa a la vez como sustantivo, adjetivo y verbo, entre otras funciones; puede designar cosas, situaciones y acciones tales como: el poder del brujo, la cualidad mágica de una cosa, la cosa mágica misma, el ser mágico, la capacidad o posesión del poder mágico, el estar encantado –estado de encantamiento-, y el obrar mágicamente. Es decir, un mismo término parece cubrir toda la tabla categorial aristotélica, pues ya es una acción (un poder que se transmite), ya una pasión (estar poseído por ese poder), o una sustancia, o una cualidad, o una relación, etc.

En definitiva, es como si todo el marco lingüístico y sus formas gramaticales (categoriales) se desbordara íntegro en relación con esa experiencia límite que, sin embargo, parece a la vez absorberla y excederla. Por esta razón, Marcel Mauss deduce que esa noción es oscura y vaga, lo cual no debe necesariamente pensarse como una deficiencia de la noción o del signo, sino como la intrínseca peculiaridad con la que se intenta designar lo que excede toda comparecencia (todo lo que se da en el mundo del aparecer), lo que desborda su propia presentación en uno u otro ente, acción, pasión, estado o situación.

Concluye Marcel Mauss que signos como “mana” son característicos del pensamiento mágico, es decir, aquel conjunto de ideas y representaciones que permite hablar de pensamiento mágico, el cual no sería privativo y exclusivo de ciertos estadios evolutivos de la razón o de la cultura, sino que, elaborados y transformados adecuadamente, podrían encontrarse por todo el planeta en toda época. Incluso en aquellos pueblos que hubieran abandonado, en algún modo, lo que puede llamarse propiamente pensamiento mágico, se mantendrían aún nociones con características similares como lo muestran las huellas que se encuentran por todas partes<sup>137</sup>.

A este respecto, menciona Trías que Claude Levy-Strauss, retomando las reflexiones de Mauss, señala que la noción de “mana” u otras similares se hallan más extendidas de lo que se cree, hasta el punto de que cabe preguntarse “si no nos hallamos en presencia de una forma de pensamiento universal y permanente que, lejos de caracterizar a ciertas civilizaciones, o a pretendidos estados arcaicos de la evolución del espíritu más bien se trataría de una función de una cierta situación del espíritu en presencia de las cosas, que debería aparecer cada vez que esa situación tuviera lugar”.

Tomando como ejemplos el pensamiento védico y el griego clásico, Trías afirma que tanto el “Brahma” hindú como la *physis* griega intentaron designar algo *encerrado y secreto* que, sin embargo, es la condición misma de toda posibilidad de revelación y aparición; ambos designaban ese *cerco hermético* que constituye la matriz (raíz física, maternal y *material*) de donde procede todo cuanto puede aparecer en el pensar-decir (*logos*).

---

<sup>137</sup> Trías encuentra también otros ejemplos de “signos flotantes” tales como los subsistentes en la India bajo denominaciones tales como resplandor, gloria, fuerza, destrucción, suerte, remedio o virtud de las plantas; la noción fundamental, en fin, del panteísmo hindú: “Brahma”, que mantiene probablemente relaciones profundas con esas nociones como “mana” y parece perpetuarlas si se admite como hipótesis, al menos, que el “Brahma” védico de los Upanisadas y el de la filosofía hindú son idénticos (cf. *Lógica del límite*, 509).

Desde el punto de vista lógico-lingüístico, eso *encerrado y secreto* se trata de situaciones u objetos que se pueden nombrar, pero cuya regla de aparición es de determinación imposible. Por tanto, nociones del tipo “mana” vendrían a ser unos significantes peculiares con valor indeterminado en cuanto a significación, que rebasarían el marco delimitado de lo ya significado, de lo conocido -al menos, de lo ya capturado en los usos mismos del lenguaje-, y que señalarían en una dirección que excede ese coto ya delimitado -el del *cercos del aparecer*, especifica Trías sin dudarle-, a cuyo *más allá* estarían apuntando esos términos.

En consecuencia, para nuestro autor dichos significantes conducen al *logos* (pensar-decir) más allá del *cercos del aparecer*, en dirección a su mismo límite, indicando a través de la materialidad verbal del término un orden de realidades o de experiencias excedente respecto a la ley que rige dicho *cercos*. Esos signos apuntan, por tanto, a un “fondo oscuro positivo” que constituye la fuente de donde manan los *entes* que pueden ser alcanzados por el *logos*, el cual no renuncia a nombrar a través de esos términos una cosa que se sustrae a todo decir, que nunca puede aparecer del todo, que se encierra en sí, en su propia interioridad, abriendo la posibilidad misma del habla y del pensamiento, y concediendo a éste un horizonte y un límite o frontera.

Tales significantes vendrían a ser “signos flotantes” (en terminología de Levy-Strauss) pues parecerían moverse a lo largo de la línea del horizonte como flotando en la línea de fuga en la que se encuentran y se articulan el *cercos del aparecer* y el *cercos hermético*. Por esta razón, Trías concluye así:

Ese significante –mana, entre otros- sería, pues, en cierto modo, un *a priori* *fronterizo* del *logos* (razón), que trataría de pensar o decir esa revocación o suspensión de la ley misma que acota el *cercos del aparecer*. En cierto modo ese significante flotante sería la prueba evidente y elocuente de que en el propio *logos* se halla la exigencia de designar ese *excedente* relativo a cuanto puede ser significado. El signo flotante (mana, etc.) sería, así, una protesta a toda limitación puramente *negativa* del ámbito de lo que puede decirse con sentido<sup>138</sup>.

Y, al comentar elogiosamente pocas páginas después la investigación de Rudolf Otto sobre lo sagrado y lo santo, añade nuestro autor estas palabras:

No interesa aquí introducir un criterio lógico en esas representaciones<sup>139</sup>, sino sólo subrayar el carácter de *necesidad lógica* de ellas: esa apertura y acceso a lo Inaccesible, a lo sagrado y secreto, a lo divino, constituye un *a priori* *fronterizo* sin el cual no se da cuenta de ese ser que reina (como Horus) con las alas de halcón extendidas sobre el Horizonte o *limes*, entre el *cercos del aparecer* y el *hermético*. Interesa consignar el carácter de *a priori* *fronterizo* de ese *cercos hermético* [...]<sup>140</sup>.

En definitiva, Trías encuentra en la antropología cultural una respuesta afirmativa a las preguntas planteadas en el apartado precedente, es decir, esa prueba irrefutable y evidente, la experiencia que buscaba para demostrar la

<sup>138</sup> Cf. Trías, *Lógica del límite*, 508.

<sup>139</sup> Se refiere a las que subrayan, en ciertas religiones positivas, la diferencia entre el lado replegado de lo divino, escondido, a través de la figura del dios de los muertos (o del rey gobernante del mundo de los muertos), frente a su resurrección fértil (con los desbordamientos del Gran Río –Nilo-, o a través del Hijo de Dios, verdadero Dios del límite –Horus, Horos-).

<sup>140</sup> Cf. Trías, *Lógica del límite*, 514-515.

necesidad ineludible de postular un tercer cerco, el *cerco hermético*, que es *necesidad lógica* para la posibilidad misma del concepto positivo y ontológico de *límite* propuesto por él.

Siendo las referencias antropológicas anteriores un notable testimonio del momento en el que se produce esa “revelación”, el hecho mismo de la utilización de esas referencias por parte de Trías proporciona un respaldo notable a la afirmación de que esa toma de conciencia es la emergencia “tardía” de una soterrada y prolongada influencia del *cerco hermético* en su reflexión. En efecto, basta para probarlo un hecho muy elocuente: las páginas de *Lógica del límite* que Trías dedica a las indagaciones de Mauss y Levy-Strauss no son sino una transcripción literal y abreviada de los textos que él mismo había escrito más de veinte años atrás, ien 1970!<sup>141</sup>.

## VI.- Conclusión

Fundamentada así la pertinencia y verosimilitud del *cerco hermético*, Trías habría aún de proceder a una nueva investigación que había quedado ya anunciada en las páginas de *Lógica del límite*: se trata de la obra que publicó en 1994 bajo el título *La edad del espíritu*, en la que realiza una exploración detallada del *cerco hermético* en su identificación como ámbito de *lo sagrado*, lo cual le requirió una profunda incursión en las llamadas “religiones positivas” y le condujo a formular una verdadera filosofía de la religión. Esta nueva y ulterior investigación fue concebida como la tercera parte del proyecto filosófico que, en torno al *límite*, había arrancado hacia 1983 y que no encontraría una primera compleción hasta pasado algo más de una década<sup>142</sup>.

Sólo resta recoger, en su formulación original, la consideración retrospectiva de nuestro autor respecto a todo el proceso mediante el cual el *cerco hermético* se hizo patente en su conciencia como condición imprescindible de su filosofía. Después de afirmar que la temática filosófico-religiosa tuvo su formulación adecuada en *La edad del espíritu*, escribe lo siguiente:

El interés por la religión dimana de necesidades internas a mi propia reflexión, como ya puse de manifiesto al final de mi libro *Lógica del límite*. La asunción del concepto de *ser del límite* como determinación de lo que entiendo por ser y por existencia (y del hombre como el ente que confronta con esa condición *fronteriza* que lo define) me exigió, ya entonces, inaugurar una aventura en torno a lo que se halla *más allá del límite*, a lo cual determino como lo sagrado, con toda la ambivalencia que esta noción encierra<sup>143</sup>.

No son razones de coyuntura mundial o internacional las que me urgen a interesarme por el hecho religioso. O no lo son únicamente. Hay razones más poderosas que proceden de la propia dinámica de mi reflexión filosófica que, desde su formulación más clara y nítida, en mi libro *Lógica del límite*, mostró

---

<sup>141</sup> Cf. E. Trías, *Metodología del pensamiento mágico* (Barcelona: EDHASA, 1970), 69-75 y 96-97.

<sup>142</sup> *La edad del espíritu* fue publicada en 1994 y es una verdadera filosofía de la historia enhebrada al hilo de una filosofía de la religión, según la propia apreciación de Trías. Su testimonio sobre esta obra es que en ella cristalizó finalmente el marco de reflexión que le había dominado durante años en *Los límites del mundo*, *La aventura filosófica* y sobre todo en *Lógica del límite* (cf. Trías, *Pensar la religión*. Barcelona: Destino, 1997, 151).

<sup>143</sup> Cf. Trías, *Pensar la religión*, 13.

esa imperiosa necesidad de explorar el terreno religioso. La razón, pues, deriva de la propia coherencia interna de mi proyecto filosófico<sup>144</sup>.

Con estas palabras Trías mismo reconoce explícitamente la función cohesiva fundamental que *lo más allá del límite, el cerco hermético*, había ejercido a lo largo de su filosofía del límite. Más aún, confiesa abierta y honestamente que fueron los resultados sucesivos a los que conducía la reflexión metódica los que, con una dinámica ajena a su propia deliberación y voluntad, impusieron en su conciencia la necesidad perentoria de saldar, mediante una exploración del *cerco hermético* y su expresión privilegiada (la experiencia religiosa), la gran deuda que su pensamiento había contraído con ese *cerco*.

La pregunta que encabeza este artículo muestra ahora su pertinencia: ¿no será una tarea esencial en el siglo XXI el salvar de la extinción la dimensión de lo metafísico, lo *más-allá-del-límite* de lo decible, lo no experimentable por lo técnico-científico? ¿No será Dios quien pueda ayudarnos a salvar lo metafísico y recuperarlo para la humanidad y para el individuo?

---

<sup>144</sup> Trías, *Pensar la religión*, 19.

# **Barro: Hacia una eclesiología liberadora en la era de la especulación inmobiliaria y la crisis climática**

Pedro Zavala

**Palabras clave:** Espiritualidad contemporánea, precariedad urbana, exclusión socioespacial, biopoder, teologías para la liberación, fotografía urbana, estéticas para la liberación.

## **Introducción**

El barro, esa mezcla frágil de agua y tierra, se nos muestra desde tiempos bíblicos como un símbolo de génesis. En la tradición judeocristiana, por ejemplo, la historia del ser humano está vinculada a la figura de un Dios artesano, que da vida gracias al barro y a un soplido. Sin embargo, en los días de las crisis climáticas ese mismo barro se desborda para dejar marcas de ruina y muerte tras su paso, desvelando motores de acumulación de capital vinculados a la especulación inmobiliaria, la gentrificación y la precariedad urbana.

Por ello, en este documento reflexiono sobre la DANA que dañó a la comunidad valenciana, en noviembre del 2024, específicamente en las localidades de Paiporta y Pincaya en donde realicé trabajo de campo. Este tipo de desastres naturales (que son cada vez menos naturales y más consecuencia de dinámicas económicas y políticas, privilegiando la acumulación del capital en vez de la dignidad humana) emergen preguntas urgentes sobre la justicia, responsabilidad y esperanza. Lo anterior en un mundo donde la tierra ya no es más tierra firme, hogar seguro, sino una mercancía sobre la que se especula, ofertada al mejor

postor inmobiliario, a partir de un proceso de abundancia selectiva como parte de un sistema cuya pretensión es totalizadora, sin límites, autoproclamado como único, esto es: endiosado<sup>1</sup>.

Por lo tanto, este texto se sitúa en la intersección entre saberes epistémicos diversos<sup>2</sup>, en donde la crónica como parte de un trabajo de campo es la guía. Está vinculado también a una reflexión teológica en perspectiva de la liberación<sup>3</sup>. También han sido añadidas para tal propósito la fotografía documental urbana y el ensayo crítico en perspectiva materialista<sup>4</sup>.

Así, intento poner sobre la mesa preguntas como: ¿es posible hablar de fe, esperanza y justicia, en medio del desarraigo, la desesperanza y la marginación que dejó la DANA en la Comunidad de Valencia? ¿Qué responsabilidad tienen las instituciones religiosas en la denuncia de fenómenos como la especulación urbana, la abundancia selectiva, la gentrificación, que agravan la vulnerabilidad ante fenómenos climáticos como la DANA? ¿Es la crisis climática un *lugar teológico* desde el cual repensar la salvación, no como escape temporal, sino como justicia para los cuerpos desalojados? Así como otras tantas que se irán sumando, como parte de los retos contemporáneos que tenemos por delante en nuestras áreas.

## 1.

Miro el cielo de Madrid y encuentro en el horizonte grupos de nubes grises, a punto de abrirse para derramar sus gotas sobre la ciudad. Minutos después la lluvia comienza a caer en mi

---

<sup>1</sup> Cfr., Néstor Míguez, (2014), "Los mercados en perspectiva bíblica", *Concilium* (357), 489-498.

<sup>2</sup> Cfr., Quijano, Aníbal, (2014), "Colonialidad del poder y clasificación social", en *Cuestiones y horizontes. Antología esencial*, (Bs. As.: CLACSO), 285-327.

<sup>3</sup> Cfr., Boaventura de Sousa Santos, (2015), *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*, (México: Editorial Siglo XXI); Cfr., Boaventura De Sousa Santos, (2004), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, (Madrid: Akal).

<sup>4</sup> Cfr., Jon Sobrino - Ignacio Ellacuría, (1993), *Mysterium liberationis. Principios fundamentales de la teología de la liberación*, T. I-II, (San Salvador: UCA); Cfr., Roberto Oliveros, (1977), *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, (México: CRT); Cfr., Juan José Tamayo-Acosta, (1987), *Para comprender la teología de la liberación*, (Estella: Verbo Divino).

camino hacia la estación de trenes, Almudena Grandes, en Atocha, aún por la mañana. Me dirijo a Paiporta, Valencia, luego de las lluvias que destruyeron las ciudades aledañas a la capital hace algunas semanas.

Llego a la estación y sus puertas se abren para recibirme con su gran techo empañado. Las gotas en su exterior resbalan como pequeños ríos delgados sobre la superficie traslúcida. Conforme camino en la estación escucho el eco de los anuncios de salidas y llegadas a través de los parlantes; el trote de estudiantes, y de algunos hombres y mujeres de negocios que corren de un lado a otro con celeridad. Me detengo y percibo el murmullo de conversaciones intermitentes que emana de los restaurantes y tiendas, iluminados por luces blancas.

Miro la hora y camino al primer piso. Ahí paso por los controles de seguridad, sigo la rutinaria revisión de boletos y después de todo el protocolo, bajo las escaleras para finalmente subir al tren. Busco mi asiento en el carro y después de algunos minutos me doy cuenta de que soy la única persona ahí. El tren comienza a moverse. ¿Me he equivocado de tren?, me pregunto aún acelerado por la caminata y busco a algún trabajador de la red ferroviaria para encontrar respuesta. Después de unos minutos una mujer me dice, asombrada por mi pregunta, que la ruta hacia Valencia apenas ha sido habilitada debido a las lluvias.

Llego a mi asiento y respiro. Pronto salimos de Madrid. Durante los primeros minutos de trayecto el tren avanza bajo la brizna, y una bruma a nuestros lados acompaña una buena parte del camino. A lo lejos, la neblina envuelve las colinas y los colores de los pueblos de la provincia, que se asoman tímidamente entre un velo gris.

## 2.

Durante el viaje leo el documento *Estrategia local de rehabilitación del entorno de Picanya*<sup>5</sup> del año 2023. Este es uno de los lugares que visitaré durante mi estancia en Valencia. Mientras

mis ojos pasean por sus líneas, algunas preguntas aparecen en mi mente. ¿Por qué localidades similares a Paiporta y Picanya fueron los espacios con mayor afectación? ¿Cómo responden/callan las administraciones locales y autónomas ante la crisis provocada por las riadas? ¿Por qué? ¿Qué papeles juegan las propuestas estratégicas urbanas contemporáneas, en el marco de las catástrofes medioambientales?<sup>6</sup>

Algunas respuestas ya se dejan ver en el documento. Desde una visión contemporánea, la pregunta puede responderse a través de la lente de la pobreza estructural, así como de la marginación social. En este sentido, las relaciones de poder económico, en conjunto con las estructuras capitalistas generan vulnerabilidad en determinadas comunidades. Algunas de ellas visibles en las planeaciones y estrategias locales publicadas en tiempos actuales, como lo puedo constatar en cada sección del manual.<sup>7</sup>

En un primer momento, la *Estrategia local de rehabilitación*<sup>8</sup> señala una serie de indicadores, referidos a la vida socioeconómica de toda la región. Porque el principal objetivo del plan de rehabilitación es generar un mejoramiento en el marco del deterioro urbano. A la

---

<sup>5</sup> Ajuntament de Picanya (n.d.), *Estrategia local de rehabilitación del entorno de Picanya 2023*, [Archivo PDF], <https://www.picanya.org/rs/57192/d112d6ad-54ec-438b-9358-4483f9e98868/b2e/filename/estrategia-rehabilitacio.pdf>

<sup>6</sup> Toda una línea contemporánea en perspectiva de la sociología crítica camina por este ámbito. Para ahondar: Cfr., Andrej Holm, (2024). *Lo que Engels no podía saber: La vivienda como bien de inversión*, (Pamplona: Katarak); Cfr., Adkins, L., Cooper, M., Konings, M. (eds.), (2024)., *Vivienda: La nueva división de clase*, (Madrid: Lengua de Trapo y Círculo de Bellas Artes); Cfr., Madden, D., - Marcuse, P. (2018). *En defensa de la vivienda*, (Madrid: Capitán Swing).

<sup>7</sup> Ajuntament de Picanya, *Estrategia local*, 12.

<sup>8</sup> Ajuntament de Picanya, *Estrategia local*, 23.

vez, muestra la dinámica (metodología) que seguirá para ello. En este caso, la del desarrollo inmobiliario desde una perspectiva selectiva, que da fundamento a todo el documento.<sup>9</sup>

El desarrollo inmobiliario, sabemos ya, es selectivo debido a las grandes cantidades de capital que mueve y genera para unos cuantos. Estudios sociológicos contemporáneos argumentan que este tipo de proyectos generan marginación social en las periferias debido a la promoción de la especulación urbana y consiguientemente, la gentrificación, como parte de una segregación contemporánea y perversa<sup>10</sup>.

Algunos reportajes periodísticos dan nota sobre los habitantes de comunidades vulnerables en las zonas periféricas de Valencia. Grandes segmentos de población, por ejemplo, han sido expuestos a riesgos medioambientales por este tipo de planeaciones como parte de la España invisibilizada<sup>11</sup>. A su vez, en el documento puede leerse entre líneas que las inversiones en antiguas zonas son menos rentables, y por ello hay un repliegue económico en tales espacios. También, en el mismo documento, puede mirarse la apreciación de diferentes territorios y la consiguiente inversión en complejos residenciales y urbanizaciones de reciente desarrollo. El fenómeno anterior lleva por nombre segregación socioespacial, una práctica común del mercado inmobiliario en todo el globo. Como tal, se siguen las políticas que acompañan en este tipo de inversiones, a la par de una especulación en el mercado. Como tal un despliegue de biopoder, desde la perspectiva del filósofo francés, Michel Foucault, o también, una cartografía del poder sobre la vida<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Cfr., Loïc Wacquant, (2013), *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*, (Bs. As.: Siglo XXI Editores).

<sup>10</sup> Wacquant, *Los condenados de la ciudad*, 40.

<sup>11</sup> Cfr., Sergio Cabello, (2021), *La España en la que nunca pasa nada: periferias, territorios intermedios y ciudades medias y pequeñas*, (Madrid: FOCA).

<sup>12</sup> Michel Foucault, (2009), *Nacimiento de la biopolítica: Curso del Collège de France (1978-1979)*, (Madrid: Akal). *Biopoder* es la forma política en que el Estado/instituciones controlan la vida de las poblaciones. Este va más allá de la violencia, coerción, o el poder disciplinario, sino a través de mecanismos que gestionan los cuerpos.

Después de dos horas de viaje, la voz que escucho en los parlantes del tren nos avisa que llegamos a Valencia. Miro afuera y me encuentro con la vegetación ahogada bajo un puente de concreto, y ahí, los naranjos que imagino antes se alzaban llenos de colores brillantes, lucen ahora marchitos, sin hojas que se asomen por las ramas: rebrotes que apenas se sostienen, adheridas a un tallo a punto de quebrarse en dos pedazos.

### 3.

Una hora después llego a Paiporta, a través de la carretera Benetússer. Atravesamos sobre el río a través del Pont Nou y nos detenemos en la esquina de Calle Machado y Colombicultura. Miro a una cuadrilla de voluntarios que trabajan con palas en las manos mientras descendo del vehículo. Camino y doy media vuelta. En el río seco que ahora miro frente a mis ojos se encuentra el epicentro de las inundaciones provocadas por las lluvias. Esas imágenes que en televisión nacional e internacional se repiten una vez tras otra. Según las cifras oficiales hay doscientas veintisiete víctimas mortales. Ciento cuatro tenían setenta años o más. Quince eran nonagenarios, otros veintiséis eran extranjeros, provenientes de once países diferentes<sup>13</sup>. En Colombicultura mis pies entran en marcha y la cámara entre mis manos comienza a buscar los lugares del desastre, *¿o locis theologicis* según la expresión clásica de la teología?, para reflexionar posteriormente sobre la tragedia. Encuentro a unos pasos, en la calle Félix R. De la Fuente la siguiente escena: un perito revisa el exterior de camioneta negra llena de una capa café. Cuando me acerco puedo ver su interior: techo, puertas y ventas cubiertos de tierra seca.

---

<sup>13</sup> J. Pérez, (2025, 4 de febrero). *Padrón: un derecho y una obligación*. El País, <https://rb.gy/w4kljt>

El perito se va y yo meto la cara al vehículo por la ventana del piloto. El olor a polvo cubre la pequeña atmósfera. Lo que miro es una muestra pequeña de lo que estoy a punto de enfrentar: el barro. Mientras tomo algunas imágenes con la cámara, me pregunto por qué no se lo han llevado al deshuesadero. Más tarde descubro que, para ser retirado, un vehículo debe ser revisado por la aseguradora, seguido de un papeleo que llevará algunos días. Después de todo esto podrá tener un lugar de mecánica sepultura.

Me acerco a un hombre que se coloca un EPI (Equipo de Protección Individual) prístino, antes de iniciar su trabajo como voluntario. Su nombre es José Ángel y me pide, al ver la cámara que cargo entre las manos, que le tome fotografías. Muchas, repite. Charlo con él brevemente, le pregunto su edad y por qué está ahí a primera hora de la mañana, qué le hace perseverar, por qué continúa con la labor voluntaria, el sol ilumina su rostro: *“Tengo setenta y un años, sigo aquí porque vivo aquí y tengo un corazón que todavía funciona”*, dice de inmediato, a punto de las lágrimas. Le pido que actúe con naturalidad y entonces hago clic a mi herramienta. Después escribo algunas notas en mi libreta recordando la obra de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*: la teología no nace en la cabeza de quién la piensa, como tal es un *acto segundo*, que precede una práctica que se realiza en la historia, en la realidad concreta, en un tiempo determinado, específico<sup>14</sup>.

Horas después nos dirigimos a otro garaje, en la calle de San Pascual, casi esquina con Maestro Palau, en donde encuentro a un grupo nutrido de jóvenes paleando barro. Lo que resta de la tarde nos dedicamos a realizar labores de limpieza, en compañía de otras cuadrillas de españoles voluntarios, de diversas edades y lugares de origen. Me asombra que los militares ahí presentes solo miren las escenas de los jóvenes voluntarios, desde la acera, vestidos con uniformes limpios y botas lustradas. Uno de ellos, de entre los treinta que se

---

<sup>14</sup> Cfr., Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, (Salamanca: Sígueme, 1972).

encuentran en el lugar, conduce un pequeño trascabo con el que retira barro de un garaje vecino. De vez en vez, patina el vehículo para mostrar su destreza tras los controles.

Posteriormente, al descansar alrededor de una mesa durante la noche, la charla discurre sobre los dormitorios en Picanya y los espacios para los voluntarios. En la mesa se habla también de los lugares de origen, diversos: Murcia, Gijón, Extremadura, Barcelona, Madrid, y también sobre la catástrofe y la necesidad de relevo en los espacios devastados.

En el libro, *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y estado*, compilado por Siglo XXI, Loïc Wacquant reflexiona sobre las estrategias actuales del sistema capitalista de producción en relación con los espacios habitables. En ellas se destaca una denominada marginalidad avanzada en donde la segregación se duplica o triplica, según clase, género y raza. Alude en el texto a un “*nuevo sistema de exclusión socioespacial y segregación sistémica*”<sup>15</sup> que se ha consolidado en las ciudades posfordistas. Wacquant, siguiendo a Bourdieu, menciona que este sistema tiene su origen en dos elementos fundamentales. El primero, el desarrollo desigual al que hemos aludido anteriormente, en términos urbanos. El segundo, el del desmantelamiento del Estado de bienestar, y con ello, la caída del principal garante de los derechos básicos. Como avances del capitalismo desde sus líneas de especulación inmobiliaria.

Así, la dinámica de esta forma de capitalismo posfordista margina a enteramente a comunidades, también las confina a espacios precarizados o abandonados en última instancia, al no representar demanda y posibilidad de inversión. Wacquant continúa su reflexión sobre los lugares periféricos urbanos o asentamientos informales, como los territorios predilectos por este sistema de exclusión. Uno de los motivos está vinculado a la invisibilización.

---

<sup>15</sup> Cfr., Loïc Wacquant, (2013) *Los condenados de la ciudad...*

Se debe llevar a los grupos precarizados más allá de los museos, paseos verdes, terrazas de moda, grandes almacenes, universidades, catedrales, por señalar algunos espacios de acumulación y producción de sentido, privilegiados por el sistema. Así, la ciudad se convierte en un espacio de exclusión, o en términos del autor, en un *laberinto* de nuevas exclusiones, en donde el acceso a recursos materiales (e incluso simbólicos) está negado<sup>16</sup>.

Documentos como la *Estrategia local de rehabilitación* muestran la superficie de este fenómeno, en donde se hace eufemismo lo que acontece en localidades como Paiporta y Picanya. La segregación socioespacial es el principal motor de dichas planeaciones, sin mostrar el riesgo que conlleva. Por ello, barrancos, cercanías a los ríos, áreas industriales olvidadas, han sido los espacios con mayor impacto del fenómeno climático en noviembre. Como consecuencia, de igual modo, está la falta de mantenimiento de los sistemas de alcantarillado, drenaje, así como la escasez de infraestructuras básicas y su necesaria modernización. Los anteriores, espacios segregados debido a un modelo de exclusión residencial, otro modo de llamar a la exclusión de clase. A la par de estos elementos encontramos la falta de regulaciones de políticas inclusivas de tipo urbanístico. Estas han generado la desigualdad al no tener en cuenta a las poblaciones vulnerables, pues no parten de un abordaje equitativo de las condiciones de vida de todos los habitantes.

De este modo, el barro en Paiporta expone las consecuencias de planeaciones exclusivistas. Las áreas urbanizadas en tiempos recientes y que cuentan con infraestructuras adecuadas han sido las menos afectadas en las riadas. En relación con los barrios históricos, marginados selectivamente, en donde el colapso de los servicios básicos es palpable.

---

<sup>16</sup> Cfr., Wacquant, *Los condenados de la ciudad...*

Por lo anterior, ya podemos decir, que una división territorial basada en diferencias sociales, económicas o étnicas no es un fenómeno casual, sino una estrategia de control que moldea las oportunidades de vida de las personas. Es, como tal, una fragmentación en el espacio urbano que divide a la población a partir del poder adquisitivo. Esta división, lejos de ser neutral, actúa como un mecanismo para administrar quiénes merecen acceder a derechos básicos y quiénes son relegados a la supervivencia, como estrategia del biopoder<sup>17</sup>.

A la par, preguntas sobre si los líderes del gobierno conocían o no sobre el avance de la riada, que su responsabilidad tienen y es grande, termina por encubrir la serie de problemáticas estructurales, el desplazamiento o segregación urbana reciente, los vínculos políticos con los dueños de las empresas inmobiliarias (si es que no son los mismos), la entrada de capitales de desconocida procedencia a la zona, la politización de la ayuda, la inmovilidad del ejército ante la catástrofe, así como la mezquindad de los políticos en turno, en el mejor de los casos.

#### 4.

Camino por la zona acordonada por el ejército cuyo trabajo ante la destrucción se reduce a ello. En la televisión de Madrid, según recibimos noticias de nuestro exterior se habla de la *nueva normalidad* restaurada en la Paiporta y las zonas dañadas. Después de la presencia de los reyes de España y el presidente del gobierno, así como la trifulca acontecida a su llegada ha hecho más tensa la situación, así como la información que se presenta al público. Esa lectura mediática está alejada de la realidad que se vive en el pueblo necesitado de apoyo y con un proceso que imagino, tardará varios años en transcurrir para recobrar la estabilidad.

---

<sup>17</sup> Cfr., Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica...*

Camino por la ciudad, por las calles, y miro a los cientos de voluntarios que buscan EPI's, botas o cubrebocas en los puestos de reabastecimiento, o un plato de comida antes de iniciar labores. Avanzo. Antes de entrar al lugar en donde se apilan miles de cadáveres mecánicos, un retén militar me impide el paso. Elijo otro camino. Se calcula, por ejemplo, que más de cien mil vehículos se encuentran inservibles en las poblaciones afectadas.<sup>18</sup>

Luego de algunos minutos caminando por el cerco militar entro al cementerio de chatarra. Antes tuve una serie de breves diálogos con habitantes de la zona. Afirman que la ayuda proporcionada por los autos perdidos será determinada por la antigüedad de la placa, según las aseguradoras. Ante las cláusulas se estipula que algunos recibirán quinientos euros, cuando un auto de segunda mano cuesta al menos dos mil quinientos.

Entonces, y articulando todo lo que hemos dicho hasta ahora podríamos preguntar: ¿Cómo pensar teológica y contemporáneamente salvación, Reino de Dios, en un contexto donde el biopoder, la exclusión urbana y el cambio climático amenazan la supervivencia de grupos vulnerables y precarizados? ¿Cómo el Reino de Dios puede abarcar praxis de resistencia contra el biopoder/necropoder que condena a los pobres a zonas inundables/relegadas? ¿Cómo descolonizar las eclesiologías contemporáneas, para que las brigadas de voluntarios climáticos provenientes de confesiones de fe no repitan modelos coloniales misioneros clásicos?

---

<sup>18</sup> Cfr., Joaquín Gil - Cristina Vázquez, (20 de febrero, 2025), *100 días de la DANA: la imposible normalidad con 4.660 ascensores sin funcionar*, El País, <https://rb.gy/w4kljt>

## 5.

Desde una perspectiva teológica y en relación con cuestiones anteriores hay que señalar algunas líneas fundamentales, desde una resignificación contemporánea de autores diversos, que han reflexionado con anterioridad sobre los temas de exclusión y vulnerabilidad.

Primero. Una eclesiología *ad hoc* a los tiempos en los que vivimos está vinculada al acompañamiento de las labores compasivas la sociedad civil, y no a su adoctrinamiento o guía. ¿Es necesario y urgente? Esta eclesiología, entonces, surge como respuesta directa a la crítica de la verticalidad institucional y jerarquizante. Otra pregunta aparece en el horizonte: ¿cuáles se atreverían a partir desde un punto de vista similar? Un primer esbozo de respuesta sería la siguiente: aquellas que abracen la encarnación y sus consecuencias<sup>19</sup>.

Aquí se abre todo un tema en relación con las cristologías contemporáneas. En este punto, no se trata de esbozar todo un tratado o reconstruir el estado del arte en relación con esa rama teológica. Sino se trata, en este punto específico, de señalar la importancia de re-imaginar o resignificar, a partir de reconocerse como parte de una comunidad, *oikos*, en donde participamos de su sufrimientos y heridas de todo un entramado histórico, sociocultural, sus tensiones diversas, así como de sus esperanzas y anhelos.

En un segundo momento esta propuesta, entonces, pone énfasis en un carácter débil de la iglesia como institución. Para centrarse en una praxis compasiva y a la vez crítica, entendida, por una parte, como capacidad de padecer con los otros. Por otra, en la capacidad de señalar las dimensiones negativas y materiales existentes de un momento histórico concreto. Esto es otra forma para decir, que la praxis de fe se inserta en las diversas periferias, sin dictar soluciones, empero, aprendiendo de las luchas de la sociedad civil. Su fuerza,

---

<sup>19</sup> Cfr., Leonardo Boff, (1980), *Teología del cautiverio y de la liberación*, (Madrid: Paulinas).

siguiendo este argumento radica en la vulnerabilidad de quien sirve, no en la autoridad de quien manda, siguiendo la imagen del Jesús que lava los pies a los *erastoi* (Jn 13:1-17).

En un tercer momento de esta eclesiología re-imaginada, necesita ser consciente de la actual fragmentación que disemina la fuerza (*potens*) de la búsqueda por la justicia. Sumarse a las luchas comunes, en humildad y apertura, en este sentido es importante. Así como tomar en cuenta los diversos signos, gestos, actos concretos y materialmente existentes que buscan la restauración del ser humano y la creación. Ejemplos concretos de un seguimiento de Jesús están presentes en el acompañar a movimientos de víctimas de desahucios, colaborar con redes de migrantes, apoyar iniciativas ambientales, caminar con las madres y familiares buscadores de víctimas de desaparición forzada, entre otros tantos testimonios que encontramos hoy. Así, se colabora en una lucha y un aprendizaje horizontal, en donde el reconocimiento de otros saberes, muchos de ellos negados y silenciados, configura un momento de este caminar en sencillez. La iglesia, en esta concepción, es un actor más dentro de un entramado plural, heterogéneo, en donde su aporte específico es mantener viva la memoria-presencia de un Dios encarnado en los excluidos. Como señalan los teólogos latinoamericanos desde hace años: la verdadera espiritualidad se hace carne en la defensa de los oprimidos, no en la acumulación de ritos vacíos<sup>20</sup>.

Otra provocación-esbozo de respuesta está dada por el compromiso político en relación con la transformación de estructuras injustas. En este caso la implicación de denunciar la violencia sistémica mostrada desde la especulación inmobiliaria que desplaza a grandes grupos de personas. Es necesario tejer alianzas con colectivos que trabajan por las viviendas dignas como parte de una eclesiología contemporánea. La paz, en este marco, no

---

<sup>20</sup> Cfr., Boff, *Teología del cautiverio*.

es mera ausencia de conflicto, sino la construcción de condiciones para una vida urbana digna, para familias y grupos enteros (Is 32,17). Esta visión, desde luego, no es nueva, pues dialoga con interpretaciones situadas en el pasado. Las que ya vinculaban fe con justicia en perspectiva de derechos humanos, hoy traducidos estos en vivienda digna, entre otros. La actualización o re-imaginación de una eclesiología, en los tiempos de la crisis climática y en el reavivamiento del neofascismo que comienza a posicionarse en el mundo, es urgente.

Es importante recordar, finalmente, que la eclesiología no busca ser un modelo acabado en sí, sino que se torna proceso de diálogo, en donde la iglesia se deja interpelar por los gritos del mundo como nuevos *signa temporum*. Su grandeza estará en su capacidad para ser pequeña, cercana, humilde, y, sobre todo, humana.

## 7.

Me quito las botas para vestirme con el EPI. Se inicia por las piernas y se sigue por el torso, hasta meter los brazos al traje y finalmente llegar al gorro que cubre la cabeza. Al final se acomodan las botas y se coloca cinta alrededor de las pantorrillas, para impedir que el barro o el agua empapen los pies. Después sigue el cubrebocas y al final los lentes: el barro en los ojos trae ardor e incomodidad, y para su limpieza es necesario que un tercero vacíe agua oxigenada durante algunos minutos. Todo este ritual, pienso, borra la individualidad, convirtiéndonos en parte de un cuerpo colectivo y anónimo. Al final somos parte de un *nosotros* que trabaja en el estómago de la tragedia llamada Paiporta.

Antes de bajar por la rampa que me llevará al fondo de la oscuridad, uno de los líderes de la cuadrilla advierte: solo es posible estar 30 minutos bajo tierra. Este es el tiempo justo para salir a respirar aire limpio, alejado del moho y el frío que se acumula en los ríos de barro que llena los garajes.

Respiro con mayor agitación y una película de vapor se levanta por mis lentes. El olor que sale de la boca del garaje envuelve mi cuerpo con su pesadez. Entro. Mientras camino por la rampa rumbo a la parte profunda del garaje siento las botas resbalar: entonces me detengo de un tubo en la pared para no caer de espaldas. En realidad, esto no sucede. Es solo el contacto del plástico con la piedra, en donde el barro juguetea para mostrarte su poder: la inestabilidad.

Abajo, el lago café se extiende frente a mis ojos, y al primer paso, la masa espesa se resiste impidiéndome mover con facilidad. Miro entonces las pequeñas luces que se acrecientan hasta llegar frente a mí, materializándose en la forma de jóvenes y adultos cargando palas, escobas y capazos llenos de barro, para realizar el vaciado del garaje poco a poco en el exterior.

Después de unos minutos ahí dentro, un hombre termina de conectar las luces para dar mayor visibilidad al interior del estómago del edificio. Todo cobra una nueva vida con la capacidad de mirar, medianamente, lo que está frente a nosotros. Paiporta, imagino cargando mi propio capazo, es otro nombre de la crucifixión. Como Jesús en la cruz, los voluntarios cargan en las calles el peso del barro y a la vez, como las marcas reales de sistema que ahoga a los más vulnerables. Porque las inundaciones no son casuales, sino son síntoma de ciudades diseñadas para que unos floten y otros se ahoguen. Ahí en el estómago del edificio, pienso, que cada palada de barro es un acto de resistencia: no se limpia solo un garaje, sino que se acompaña en una lucha por la dignidad y la salud de aquellos que son crucificados por las decisiones de unos cuantos.

Pienso por un momento en las mujeres que he conocido en Paiporta (María, Nathalie, Rosa, Ana, Annie, Carmen, Lucía, entre tantas otras) que, luego de la DANA reconstruyen sus casas. Ellas, imagino, muestran que la resurrección no es una figura lejana, sino que se

presenta una y otra vez gracias a la terquedad y el coraje de limpiar lo que otros con decisiones verticales destruyen. Imagino que cada balde lleno de barro removido es un acto de fe: otro mundo, uno limpio y restaurado, es posible.

Así, en los garajes y el subsuelo de Paiporta, la *metanoia* acontece a la par del barro y los capazos. No acontece como un cambio personal, individualizado, sino que se da en lo colectivo, como parte de un proceso. Porque en cada momento uno se hermana también, con todas las cartografías marginadas que desvelan los entramados de un sistema social y económico perverso.

La *metanoia* también acontece a la par del sufrimiento, en donde se encuentra la invitación palpable a renovar el compromiso con la justicia, a tener un cambio y luchar contra las estructuras que perpetúan la desigualdad, y en este caso, a abogar por políticas públicas que protejan y empoderen a las poblaciones excluidas selectivamente. La solidaridad con Paiporta y otros pueblos crucificados, entonces, se convierte en un acto de fe y de asunción de un compromiso con la dignidad de toda la creación por igual.

Al finalizar el día y al subir por última vez a la superficie, cansado, me quito el traje. La mascarilla deja marcas en el rostro, estigmas temporales. Afuera, Paiporta y Picanya resisten y siguen en pie, como los pueblos que se niegan a morir gracias al trabajo de los voluntarios y locales. Michel Löwy ya escribía que lo sagrado no estaba en los cielos, sino en la realidad.<sup>21</sup> En nuestro caso, en el barro que divide y mata, pero que también une, y en las manos adoloridas que cargan capazos. Ellos todos rescriben el Evangelio con su praxis: en las tragedias está la semilla de la resurrección.

---

<sup>21</sup> Michel Löwy, *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina*, (México: Siglo XXI, 1999).

9.



El carro vacío



José Ángel, 71 años



Voluntarios en Paiporta frente al río



El primer auto que encuentro en Paiporta



Cementerios mecánicos



Barro



Sin título



El río y el barranco



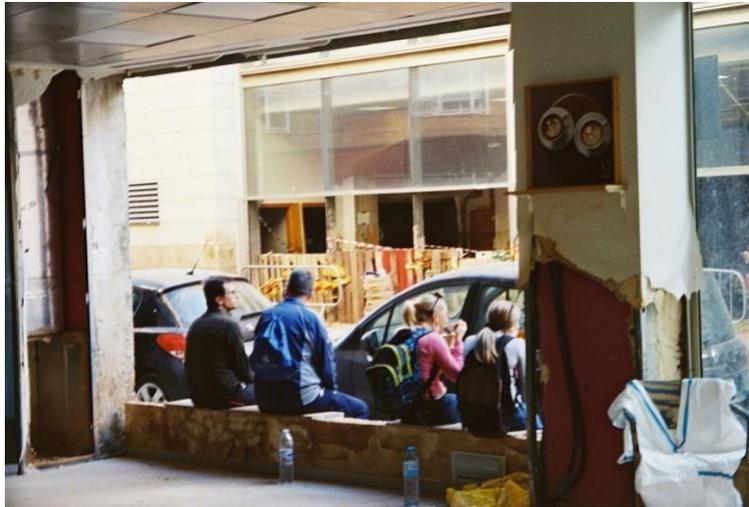
Voluntarios en el garaje



Sin título



Barrer el barro



Descanso



4



Sin título