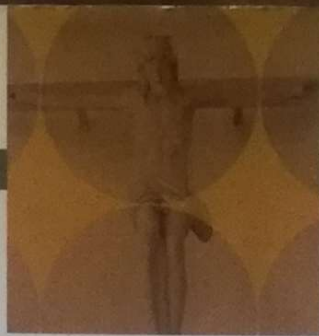
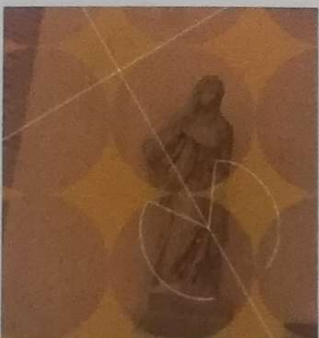




**LA ANTROPOLOGÍA MARIANISTA
en el camino del siglo XXI**

HUGH W. BIHL SM



MODERN THEOLOGY & MARIANIST SPIRITUALITY

HUGH W. BIHL, SM

**LA ANTROPOLOGÍA MARIANISTA
en el camino del siglo XXI**

**Colección
«Teología moderna y espiritualidad marianista» nº 5**

**AG SM
2001**

**Servicio de publicaciones marianistas
2026**

Índice

Presentación. José María Arnaiz, SM

Nota del autor

Introducción del autor

CAPÍTULO 1

LA PERSONA EN LA TRADICIÓN MARIANISTA

La persona marianista en la Fundación

Permanencia y metáforas espaciales

Ahistórico y agustiniano

La persona humana según el «Paradigma Simler»

La persona marianista en la era posterior a 1970:

Un radical cambio de paradigma

Una nueva vía hacia el «tercer objeto»

Una antropología integral

Más allá de las dicotomías y las comprensiones estáticas

CAPÍTULO 2

LA PERSONA EN LA VISIÓN DEL VATICANO II

Un cambio de paradigma antropológico

Implicaciones más profundas del cambio

Una pregunta: ¿Qué mundo?

CAPÍTULO 3

LAS PERSONAS EN UNA RELACIÓN

Recapitulación y perspectivas de futuro

¿Quién es una persona?

Una persona es más que un individuo

Una persona es una expresión única de la naturaleza

La personalidad exige diálogo

La persona, la categoría ontológica básica

La comunión es un concepto ontológico

Écstasis, una trascendencia del yo

CAPÍTULO 4

LA PERSONA Y LA LIBERTAD

Una libertad multifacética

Recreación a través de las elecciones

Mediación y sinergia

Sinergia

Las etapas de la libertad

Rahner

Una tercera etapa de la libertad: Raymond Panikkar

La necesidad de un desarme cultural

CAPÍTULO 5

LIBERACIÓN Y LIBERTAD

Liberación, praxis y análisis social
Los seres humanos son agentes activos en la redención de la historia
Desarrollos continuos
Evaluación y crítica
Una dificultad que debe afrontarse
Otra perspectiva del pecado original
Sinérgico, pero no Pelagiano

CAPÍTULO 6

REFLEXIONES FINALES

Dos temas
Una preferencia por lo místico
Una antropología equilibrada
¿Hasta qué punto debe priorizarse la «opción por los pobres»?
¿Reacciones y respuesta?
Mitos y Logos
El mito marianista y sus Logoi

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

Presentación

Va para un lustro desde que nos propusimos estudiar el espíritu marianista a la luz de la teología actual: un espíritu brotado y convertido en tradición a lo largo de los dos últimos siglos, y una tradición en la que se combina experiencia con reflexión, con espiritualidad y atención pastoral. De tal suerte consolidada dicha tradición que arranca de la semilla plantada por el Beato Chaminade y se enraíza en el carisma que de él hemos recibido, se ha venido desarrollando a través de las numerosas personas que la han transmitido a las sucesivas generaciones, estableciendo un hilo conductor en la historia marianista.

La teología de cada etapa de estos dos siglos ha contribuido a esclarecer, ahondar y enriquecer nuestro espíritu. Aquellos de entre nosotros a los que nos ha correspondido vivir después del Vaticano II queremos, a nuestra vez, cotejar, de forma sistemática, ese espíritu con la teología de nuestros días, especialmente con la que ha emanado del Concilio y prolonga su mensaje: un mensaje que, en palabras de Juan Pablo II, "ha sido una auténtica profecía para la Iglesia, como no dejará de serlo durante muchos años del tercer milenio que acaba de empezar" (Osservatore Romano, 28 de febrero de 2000). De esta manera, el espíritu marianista contribuirá a colmar las lagunas de las que tome conciencia, alargando sus horizontes y percatándose de su propia riqueza.

Se trata de un esfuerzo necesario, que permitirá mejorar las bases teológicas de lo que creemos y vivimos. No cabe duda de que, en tanto algunos marianistas han dado mayor importancia y prestado una consideración mayor a la teología actual, otros se la dan al espíritu marianista. A pesar de sus esfuerzos, pocos han logrado integrar teología actual y pensamiento marianista. Y esto es lo conveniente en orden a profundizar en la unidad y convergencia en la forma de comprender y presentar nuestra espiritualidad, y de formular nuestro método de formación en la fe.

De entrada, semejante tarea se nos antojaba imposible. Pero nos hemos percatado de que no se trata de una meta fuera de nuestro alcance. La llegada del tercer milenio nos brinda la oportunidad para un esfuerzo de reinterpretación, adaptación y enriquecimiento de la herencia que hemos recibido del Padre Chaminade con miras a hacerla más significativa para los hombres y mujeres de hoy.

Una triple razón nos ha estimulado a embarcarnos en esta tarea. Ante todo, reflexionar sobre la teología actual, entendiendo por tal la teología nacida en torno al Concilio Vaticano II como se formula en sus documentos fundamentales y en los principales textos de teología aparecidos desde entonces. Dicha teología nos descubre la manera de actuar por parte de la Iglesia, nos ayuda a descifrar los signos de nuestro tiempo, motivándonos para vivir la fe y empeñarnos en la misión. Si no se entra en contacto con la teología actual, resulta difícil hacer que la espiritualidad marianista adquiera significatividad para el hombre de hoy.

Es esencial, en segundo lugar, que conozcamos bien nuestro espíritu para situarlo en el contexto de la reflexión teológica actual. Se intentará conseguir esto mediante el análisis de los textos originales y de los buenos comentarios, acompañados por el estudio de las implicaciones que la teología aporta al pensamiento y a la acción de los marianistas.

Por último, nos hemos esforzado por proseguir o entablar un diálogo que establezca una interacción entre teología moderna y espíritu marianista. En ese diálogo se ha entrevisto una

complementariedad, pero tampoco faltan divergencias. El objetivo es, en el fondo, ambicioso: llegar a una manera de pensar marianista que sustente nuestra espiritualidad, nuestra misión y la formación que se imparte en la Compañía.

Destinatarios de estas reflexiones son los religiosos marianistas así como todos los que viven o aspiran a vivir según el espíritu marianista. El nivel de estas publicaciones puede hacer difícil la comprensión de algunas de sus partes. De todas formas, no se ha querido renunciar, ni en la forma ni en el contenido, al estilo académico. Tenemos la confianza, sin embargo, de que, en conjunto, resulte accesible para el mayor número de religiosos. Seminaristas, religiosos en año sabático, así como los que están cursando la formación de posnoviciado constituyen los destinatarios preferentes de este proyecto.

Los autores son todos marianistas. Queremos agradecerles el esfuerzo que han realizado para responder a las exigencias de este proyecto. Sabemos muy bien que esto les ha supuesto tiempo y esfuerzo, porque se ha sumado a sus tareas habituales. Han sido unas veinte las personas implicadas en el proyecto.

El contenido de todo lo que se ofrecerá en esta serie de publicaciones constituye un análisis del panorama de la historia de la teología de los siglos XIX y XX. Se brindará una introducción histórica y descriptiva de la espiritualidad marianista. Se abordarán, de manera sistemática, los temas siguientes: Persona humana, Jesucristo, María, Iglesia, y Vida consagrada. Todo ello permitirá condensar, en un volumen aparte, las implicaciones que se derivan de estos estudios para la formación inicial y permanente, y, de modo concreto, para la elaboración de currículos adecuados, especialmente para la formación inicial, que favorezca la asimilación del espíritu marianista.

A tal fin están previstas ocho publicaciones. Aquí presentamos «La antropología marianista en los albores del Siglo XXI». Su autor es Hugh William Bihl. Hugh pertenece a la Provincia de Cincinnati, y ha trabajado durante bastantes años en Kenia y Malawi. Ha dedicado muchos años a reflexionar sobre aspectos de la espiritualidad marianista. Ha estado ocupado muy intensamente en la formación de los miembros de las Comunidades Laicas Marianistas de Estados Unidos y Kenia, de igual suerte que ha contribuido a la formación de marianistas jóvenes. También ha sido, durante muchos años, profesor de teología, tanto en Estados Unidos como en Kenia.

Hugh ha dedicado tiempo y esfuerzo a la preparación de este estudio sobre la Antropología marianista, como se echa de ver en la calidad del libro que aquí presentamos. En él propone ideas que hacen reflexionar. A Conrad Kaczkowski y a mí nos ha correspondido la suerte de leer y comentar el original, y proponer algunas sugerencias al Autor. Quiero expresar mi especial agradecimiento a Conrad por sus aportaciones, tan profundas como originales. Su colaboración ha representado, sin duda alguna, una ayuda decisiva para el buen logro final del texto. Gracias, asimismo, al equipo encargado del proyecto: Johann Roten, Timothy Phillips y Lorenzo Amigo.

Por intercesión del Beato Chaminade pedimos la gracia y bendición de que la publicación de este libro contribuya a despertar entusiasmo e interés hacia sus palabras y escritos por parte de todos los miembros de la Familia Marianista.

José María Arnaiz, sm, Asistente General de Vida religiosa

Nota del autor

En este ensayo utilizo el término «marianista» para referirme a «miembro de la Compañía de María», aunque hoy en día su significado es mucho más amplio. Lo hago porque el Comité Organizador decidió que nuestro trabajo se centraría específicamente en la Compañía de María. Debo decir que el procedimiento seguido tuvo una gran ventaja: solo tuve que consultar un conjunto de documentos, lo que facilitó la tarea. Por supuesto, también existen desventajas, y solo el tiempo dirá cuán graves resultarán ser.

Todas las referencias en las notas a pie de página corresponden a versiones en inglés de libros y artículos, aunque muchos de ellos se publicaron originalmente en otros idiomas. Las únicas excepciones se dan cuando no existe una versión en inglés.

Introducción del autor

Mi tema es la antropología o la persona marianista en nuestra experiencia actual, proyectándonos hacia el futuro inmediato. Mi objetivo es sacar a la luz las formas latentes marianistas de concebir nuestra humanidad, someterlas a un análisis crítico y situarlas en diálogo con diversas antropologías teológicas, antiguas y modernas. Sin duda, mi presentación es solo la punta del iceberg. Espero que fomente una introspección más profunda.

El método que seguiré consistirá en examinar la visión de lo humano implícita en la Fundación Marianista, en la obra del Padre Chaminade y los demás fundadores marianistas, así como en lo que denomino «el paradigma de Simler», cuya expresión más oficial se encuentra en la Regla de 1891. A continuación, abordaré el cambio radical, aunque a menudo inconsciente, en la autocomprensión que ha caracterizado la reconfiguración de nuestra vida en los años posconciliares. Las fuentes para ello serán principalmente la Regla de 1983 y la obra de los capítulos generales que la precedieron y siguieron a su publicación. A continuación, se intentará relacionar este cambio de autocomprensión con una transformación antropológica similar en la Iglesia en su conjunto, basándose en la obra del Concilio Vaticano II, especialmente en *Gaudium et Spes*, la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo actual. Finalmente, y lo más importante, se tratará de involucrar a la comunidad teológica en general en algunas cuestiones fundamentales que surgen de todo esto.

Este ensayo se basa en la teología de San Gregorio de Nisa, el gran Padre Capadocio, cuya antropología cristiana, a mi parecer, es la más rica que he conocido y cuyas reflexiones suelen ser directamente relevantes para nuestras aspiraciones modernas. También recurriré a pensadores contemporáneos como Raimundo Panikkar, Karl Rahner, Catherine LaCugna y el teólogo ortodoxo John Zizioulas, entre otros.

Sin duda, este ensayo se fundamenta en una larga experiencia como marianista en Estados Unidos y en las tradiciones intelectuales que allí florecen. Sin embargo, también he vivido y trabajado en África Oriental, y esta experiencia ha marcado mi perspectiva. Ahora soy mucho más consciente del carácter europeo de nuestras diversas incursiones en la teología marianista. Inconscientemente, damos por sentadas las representaciones europeas del ser humano (y, posteriormente, aunque en menor medida, las estadounidenses). Me encantaría

incluir algunas de las ricas representaciones del ser humano que he encontrado en África, pero me resulta imposible. Tales representaciones existen únicamente en canciones y relatos, en rituales y en siglos de tradición popular transmitida cuidadosamente de generación en generación. Todavía no han cobrado vida en una antropología teológica bien desarrollada, que es la única manera en que un occidental convencido como yo podría comprenderlas. Así pues, tendré que dejar a mis hermanos africanos el reto de enriquecer nuestra autocomprensión marianista con representaciones africanas de la maternidad, de la familia, de la responsabilidad comunitaria y de la liturgia.

HUGH BIHL

Nairobi, junio de 1999

Capítulo 1

La persona en la tradición marianista

La Persona marianista en la Fundación

Principalmente, la persona marianista de la Fundación es un «alma», y la misión marianista se concibe como «la salvación de las almas»¹. El enfoque siempre está en «la vida interior», considerada, en efecto, lo único de verdadera importancia para los religiosos marianistas. Las Constituciones de 1839 hablan a menudo de «lo interior» y su relación con Dios. Las relaciones entre los hermanos son de «interior» a «interior», y así lo es, en gran medida, la misión².

El primer paso en la vida religiosa, según la Regla de 1839, es «renunciar totalmente a uno mismo, dejar de juzgar por la propia mente y de actuar por propia voluntad»³. Esto es importante porque «Dios solo ocupa un lugar en nosotros tras una completa abnegación de nosotros mismos»⁴. El camino hacia esta abnegación consiste en aislarnos lo más posible de todo contacto con personas ajenas a la comunidad, en preocuparnos lo menos posible por el mundo secular y sus influencias⁵. Si alguien viene a visitar a un hermano, esa persona está rodeado por las «reglas de la casa» y no puede ser introducido en la comunidad sin permiso, el cual nunca se concede a personas del sexo opuesto⁶. 6 Un buen hermano viaja rara vez, y cuando lo hace, se hace todo lo posible por eliminar cualquier posible disfrute que pudiera obtener del viaje. Las cartas que un hermano envía y recibe son leídas por su director. Para él «ya no hay nada bello ni curioso que ver, ya no hay placer en las criaturas, ya no hay diversiones, conversaciones frívolas ni correspondencia, ya no hay viajes de placer ni lecturas entretenidas, ya no hay consuelo que no sea el que Dios se digna conceder por su gracia a cambio de los sacrificios de la virtud»⁷.

En todo esto, el papel del cuerpo se minimiza y se supone que los acontecimientos externos —culturales, sociales, políticos— tienen poca o ninguna importancia. Un buen marianista es aquel que ha «renunciado al mundo y a todo lo que contiene» y que «vive solo para Dios y se ocupa de los asuntos eternos»⁸. Su comunidad es «una especie de tumba en la que quien ha profesado la religión consiente en ser sepultado», «aunque esta tumba se encuentra entre los vivos, solo contiene a los muertos»⁹. Si tiene que aparecer entre sus parientes, lo hace como un muerto¹⁰. Ya no tiene patria propia en la tierra. El cielo es su única

¹ Constituciones de 1839, art. 5. (En adelante, C. 1839).

² C. 1839, art. 44, 49, 125, 135, 218-220, 257-258, 261.

³ C. 1839, art. 315

⁴ C. 1839, art. 316

⁵ C. 1839, art. 139-154.

⁶ C. 1839, art. 143-144.

⁷ C. 1839, art. 242.

⁸ C. 1839, art. 326

⁹ C. 1839, art. 379

¹⁰ C. 1839, art. 381

patria. Las noticias y los asuntos terrenales ya no le interesan. Prefiere hablar solo del cielo y trabajar solo para él, y vive «en las fronteras del cielo»¹¹.

Permanencia y metáforas espaciales

Esta visión del ser humano tiene una cualidad manifiestamente estática. La permanencia lo impregna todo. Un horario detallado especifica los «ejercicios» de cada día, hasta las oraciones nocturnas, que se rezan a las nueve y cuarto¹². En cada vivienda comunitaria hay un oratorio, una sala de estudio, un salón y sala de recepción, un refectorio, un dormitorio, una cocina y la habitación del director, así como un jardín, una bodega, un ático y un leñero¹³. El jardín puede embellecerse con árboles, senderos, arboledas o glorietas, y se pueden cultivar flores para la capilla¹⁴. Hay una estufa en la sala de estudio, en la habitación del director y en el salón¹⁵. Un conjunto de costumbres especifica el comportamiento esperado en todos los aspectos de la vida. Al encontrarse con su director, un hermano «lo aborda con reserva y permanece de pie con la cabeza descubierta»¹⁶. Los pies se lavan cada mes en invierno y cada quince días desde Pascua hasta el día de Todos los Santos;¹⁷ Las servilletas, toallas y ropa de cama personal se cambian semanalmente¹⁸; Los estudiantes dan un paseo de tres o cuatro horas cada semana, etc¹⁹. Aparentemente, nadie pensó que algunas de las conductas esperadas podrían parecer artificiales y forzadas en una cultura igualitaria como la de Estados Unidos (y así lo parecieron a muchos marianistas estadounidenses), ni que el tipo de casa comunitaria descrita resultaría lujosa en un entorno tropical, si es que tal cosa era posible.

Una premisa fundamental de estas primeras descripciones de la persona marianista es que, al convertirse en marianista, uno se integra en un estilo de vida establecido, al que se espera que aporte poco de nuevo. La creatividad no debía ser una fuerza importante. No se esperaba que la lucha espiritual individual de un hermano tuviera en cuenta la singularidad de su propia constitución psíquica, ni que las costumbres de la comunidad reflejaran de manera significativa las particularidades de sus integrantes. Y sobra decir que la cultura no se consideraba un factor en el camino hacia Dios, ni es posible imaginar que los fundadores marianistas fueran conscientes de los fuertes sesgos culturales que influyeron en sus prescripciones y descripciones de la vida marianista.

No sorprende que el tipo de antropología aquí descrita se expresara principalmente a través de metáforas espaciales, ya que estas son especialmente adecuadas para revelar el lado sólido y relativamente inmutable de la vida. El estilo imaginado podría modelarse a partir de la analogía de una casa con habitaciones claramente designadas, cada una delimitada de

¹¹ C. 1839, art. 382

¹² C. 1839, art. 109-130.

¹³ C. 1839, art. 158

¹⁴ C. 1839, art. 170

¹⁵ C. 1839, art. 162

¹⁶ C. 1839, art. 133

¹⁷ C. 1839, art. 200

¹⁸ C. 1839, art. 201

¹⁹ C. 1839, art. 206

las demás por compartimentos cuidadosamente diferenciados. El marianista pasa su vida transitando de una habitación a otra, cambiando su comportamiento a medida que avanza y teniendo cuidado de cerrar la puerta tras de sí para que la influencia de una habitación no impregne la siguiente. Así, la vida se vive en compartimentos separados: cuerpo y alma, lo espiritual y lo temporal, lo interior y lo exterior, y un lado siempre se mantiene dominante y se contrapone al otro. Por lo tanto, si uno quería dedicarse a la vida espiritual, tenía que excluir el «mundo», que siempre se representaba como algo lejano; si se quería atender a «lo eterno», había que apartar «lo temporal», cuidadosamente confinado en la habitación contigua; si se deseaba tener una vida interior, había que mantener las cosas externas encerradas en otra habitación, que se visitaba lo menos posible y con la que solo se mantenían las relaciones más indispensables.

Ahistórico y agustiniano

Esta antropología implica una visión ahistórica de la persona humana. Se basa en gran medida en la concepción agustiniana de la historia y de la gracia, con su gran énfasis en el individuo como el lugar de las misteriosas intervenciones de Dios en la vida humana. En esta visión, la historia y los acontecimientos humanos son externos a lo que realmente importa; solo constituyen el trasfondo que Dios utiliza para llevar a cabo los misteriosos propósitos de su gracia salvadora, que es la única que conduce a cada persona al destino que Dios le ha reservado²⁰. En el modo actual de existencia humana —a diferencia de la consumación escatológica final— «la Ciudad de Dios» representa las riquezas ocultas que Dios ha obrado en las almas individuales, mientras que «la ciudad del hombre» es el lugar de la transitoriedad. En última instancia, Agustín no creía que esto influyera mucho en el resultado final²¹.

En esta perspectiva agustiniana, se observa una dicotomía del amor entre las dos ciudades: si bien los objetos de ambas pueden ser amados, los de la ciudad terrenal solo pueden ser «utilizados» y, en última instancia, trascendidos en favor de lo eterno²². Agustín considera las virtudes cívicas como meras sombras de la verdadera virtud: jamás podrían constituir un fundamento para la salvación eterna, pues están impregnadas de un deseo de gloria terrenal que corroe la posibilidad del amor puro a Dios en el corazón humano.

Fue este tipo de antropología la que impulsó al Padre Chaminade y a los primeros marianistas en sus enseñanzas sobre la confianza en la gracia divina, la centralidad de la «vida interior» y la necesidad de retirarse del mundo.

²⁰ Véase la obra clásica de Langdon Gilkey, *Reaping the Whirlwind* (Nueva York: Seabury, 1976), pp. 161-175, para una excelente presentación de esta visión de la historia y la gracia. Véase también H. Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine* (Nueva York: Columbia University Press, 1963), p. 68 y ss.

²¹ Eugene Teselle, *Augustine the Theologian* (Nueva York: Herder and Herder, 1970), p. 270 y ss.

²² R. A. MARKUS, *Century: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: University Press, 1979), pp. 68-71.

La persona humana según el «Paradigma Simler»

Por «Paradigma Simler» me refiero a la interpretación de la vida marianista elaborada bajo la inspiración del cuarto Superior General y expresada con mayor autoridad en la Regla de 1891 y sus posteriores (menores) revisiones. En gran medida, esta interpretación presupone la antropología de los fundadores y, en ocasiones, la desarrolla y amplía en la misma dirección. Sin embargo, presenta dos énfasis característicos mucho más marcados que otros énfasis similares en la Fundación. El primero es la importancia que se le otorga a la infancia. Para el padre Simler y su descendencia espiritual, la infancia es el período más importante del desarrollo humano. O quizás sería mejor decir que la infancia representa mejor al ser humano completamente entregado a la dependencia de Dios. Existe una atracción por la infancia de Jesús, por su vida familiar en Nazaret y, especialmente, por su dependencia de su madre²³. La característica manera marianista de estar en el mundo se describe como «piedad filial»²⁴. Hay un gran interés en contemplar a Jesús siendo amamantado y criado por María cuando era niño y en cultivar actitudes de confianza infantil en María, a la manera de Jesús y en unión con él²⁵. Y la misión de la Compañía se concibe principalmente como dirigida a los niños pequeños,²⁶ exigiendo respeto por la infancia y viendo en ella una particular apertura a la gracia²⁷.

Esta actitud de cultivar rasgos infantiles de dependencia en María y de exaltar la infancia como un tiempo de receptividad a lo divino lleva a enfatizar la pasividad en las relaciones humanas. Un buen hermano se esfuerza por ser «un niño pequeño en la familia de Dios Todopoderoso»²⁸. Se ve a sí mismo como objeto de la acción de Dios, de sus superiores y de su comunidad. Se le insta a desarrollar actitudes de docilidad, flexibilidad y sencillez, y a cultivar «el deseo de ser desconocido y de ser considerado como nada»²⁹.

El segundo énfasis distintivo en la interpretación que el padre Simler hace de la vida marianista es el énfasis en la escatología y la representación de las realidades escatológicas en términos espaciales. Esto significa que al marianista profeso se le anima a pasar "por esta tierra de exilio, con los ojos y el corazón elevados hacia su verdadero hogar; siguiendo el ejemplo de Jesús, y bajo la inspiración de la piedad filial a María, continúa su viaje, ocupándose de los asuntos de su Padre celestial, trabajando para la gloria de su Madre y haciendo el bien a sus hermanos"³⁰. Esta grandiosa exhortación, que concluye el capítulo sobre las "virtudes características", proporciona amplias razones para las advertencias de evitar lo secular, prestar poca atención a las noticias y asuntos de este mundo, evitar visitar y especialmente comer fuera de la comunidad heredada de la Fundación³¹. El retrato del marianista es el de alguien que pasa lo más rápido y ligero posible por "este mundo" para llegar a "el otro" (allá), que es su verdadero hogar. En su camino, sus hermanos, especialmente sus superiores, lo exhortan e iluminan, y él intenta sembrar buenos hábitos

²³ Teselle, *Agustín el Teólogo* (Nueva York: Herder and Herder, 1970), págs. 270 y ss.

²⁴ Regla de 1891, art. 3, 6, 293, 296, 303-305.

²⁵ La presentación clásica de esto es la de Emil Neubert, *Mi Ideal, Jesús, Hijo de María*.

²⁶ Regla de 1891, art. 5, 262-263.

²⁷ Regla de 1891, art. 265-271.

²⁸ Regla de 1891, art. 305

²⁹ Regla de 1891, art. 298

³⁰ Regla de 1891, art. 305

³¹ Regla de 1891, art. 235-260.

(una «vida interior») en sus alumnos, que les permitan vivir plenamente y alcanzar también su verdadera patria. Cualquier interés que él y sus alumnos puedan tener en asuntos culturales o políticos no se considera relevante para llegar al final de su viaje, al «otro lado».

La persona marianista en la era posterior a 1970: Un cambio de paradigma radical

A finales de la década de 1960 comenzamos a experimentar un cambio repentino y muy radical en nuestra comprensión del ser humano, un cambio cuyas ramificaciones aún intentamos comprender. En 1971 se celebra en San Antonio (Texas) un Capítulo crucial e histórico en el siglo XX. Sus once Documentos capitulares (DoCap-71) abren un nuevo tiempo en la Compañía de María. Como señalan los DoCap-71, «la avalancha de cambios culturales que se han ido gestando a lo largo de los siglos nos ha caído encima como una inundación»³². El Capítulo de 1971 nos recuerda que este cambio en la autocomprensión tuvo orígenes y significados muy complejos, y se fundamenta en el desarrollo de la tecnología, la amenaza de la despersonalización y una secularización cada vez mayor. DoCap-71 considera que este último fenómeno implica respetar la dignidad, la libertad y la creatividad de lo secular, «negándose a usar a Dios o lo sagrado como excusa para eludir la responsabilidad humana o para encubrir nuestra ignorancia y limitaciones»³³. Insiste en que la persona humana hoy «busca y anhela la libertad dentro de una auténtica comunidad humana: busca la libertad del mal, la ignorancia, la pobreza, la opresión, la división y el odio en todas sus formas. Espera que algo o alguien la libere de la inquietud por el presente y de la aprensión por el futuro, y que le cree un lugar en la comunidad. Sería libre para comprender, amar y actuar; en resumen, para vivir plenamente, para tener vida y tenerla con mayor abundancia»³⁴.

Debería ser evidente de inmediato que aquí hablamos de la persona humana con un acento muy distinto al que encontramos en los documentos de la Fundación y en la experiencia previa de los marianistas. Se observa una preocupación mucho mayor por los asuntos «mundanos», y se sospecha que hablamos no tanto de individuos como de comunidades, pueblos e instituciones. También debería ser claro que la antropología agustiniana, dada por sentada por las generaciones anteriores de marianistas, estén a la altura de los desafíos que plantean las descripciones de DoCap-71.

Una nueva perspectiva sobre el «tercer objetivo»

Una forma particularmente eficaz de abordar este complejo tema es estudiar cómo se trata el «tercer objetivo» en la Regla actual (1983), en comparación con las reglas anteriores. El tercer objetivo aparece en el capítulo inicial de la Regla de 1839, que expone los fundamentos de la identidad marianista.

En primer lugar, la Regla de 1839 insiste en que la Compañía de María tiene dos objetivos principales: elevar a cada uno de sus miembros a la perfección evangélica y trabajar en el mundo por la salvación de las almas³⁵. Pero si estos dos objetivos se consideran de la

³² Documentos del Capítulo General de 1971. Doc 1.

³³ *Ibíd.*

³⁴ DoCap-71, pág. 13.

³⁵ C. 1839, art. 1.

manera integral en que el Fundador los entendió, «las ocupaciones de la vida activa» (es decir, del apostolado) amenazan con diluir el fervor de los religiosos comprometidos con estas obras. Por lo tanto, la Compañía propone un tercer objetivo para prevenir esta relajación, que describe como «las reglas de precaución y reserva, que habitualmente fortalecen al religioso contra la negligencia»³⁶. Las «reglas de precaución y reserva» se detallan con gran precisión en la Regla de 1839. Se rige por las normas de convivencia, evitando la presencia de personas ajenas más allá de lo estrictamente necesario, imponiendo restricciones de viaje y haciendo todo lo posible por aislar a la comunidad del mundo exterior. La Regla de 1891 incorpora este principio en gran medida, aunque las referencias a un tercer objeto sean solo implícitas³⁷.

La Regla de 1983 no utiliza el término «objetivos», pero los valores del tercer objetivo se incluyen en el Libro I, capítulo 1, y por lo tanto se consideran fundamentales para la identidad marianista. Aparecen en el artículo 11, que dice: «Como Cristo, Palabra encarnada, queremos vivir con los hombres de nuestro tiempo y compartir sus alegrías y esperanzas, sus angustias y sufrimientos»³⁸. Luego, el mismo artículo exhorta al marianista a estar vigilante para que «los criterios, los ejemplos y las costumbres del mundo no empañen ni debiliten la fuerza de su palabra»³⁹. Aquí, el enfoque es exactamente el opuesto a las «reglas de precaución y reserva» de las normas anteriores: en lugar de aislarse del mundo, el creyente debe «integrarse» con la gente de su tiempo, es decir, permanecer junto a ella, sumergirse en su seno, compartir valores con ella, entablar un diálogo con ella. Pero debe mantenerse vigilante mientras se encuentra entre ellos. Y en lugar de recibir las reglas preestablecidas — desde fuera, por así decirlo—, solo puede descubrirlas estando dentro de la comunidad. La preferencia por las metáforas temporales sobre las espaciales, en relación con la gente de nuestro tiempo, proviene de la sección inicial de *Gaudium et Spes*, la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo actual, en la que se basa el artículo 11⁴⁰. El significado de estos se desarrollará más a medida que avance este trabajo. Esto implica que la Compañía de María y el mundo se interrelacionan; el mundo no se encuentra fuera de él, por lo que no se puede «renunciar al mundo» encerrándolo en un contenedor para excluirlo.

Una Antropología Integral

Los religiosos marianistas actuales no conciben a la persona humana como un «alma». El cuerpo se considera parte integral de la persona. El camino hacia la castidad reside en servir al pueblo de Dios con todas nuestras energías de mente, corazón y cuerpo, desarrollando madurez emocional, así como mostrando respeto por el cuerpo y cuidándolo⁴¹. La sexualidad no se considera una fuente de tentación y posible disolución, sino una fuerza que despierta

³⁶ C. 1839, art. 3.

³⁷ Aparecen a lo largo del Libro I, pero especialmente en los capítulos sobre la Regla de Vida Común, la Oración Mental, la Vigilancia de los Sentidos, el Cuidado del Cuerpo, la Vivienda, la Vestimenta y las Relaciones de los hermanos con los extraños.

³⁸ Regla de 1983, art. 11 (observamos cómo se incorporan ya en la Regla incluso frases del Vaticano II, especialmente esta del inicio citadísimo de *Gaudium Spes* 1).

³⁹ *Ibíd.*

⁴⁰ *Gaudium et Spes* n.º 1.

⁴¹ Regla de 1983, art. 2.2.

en nosotros una apertura a las relaciones, una fuerza que debe ser dirigida y canalizada, pero no reprimida ni infravalorada⁴². Es parte integral de la entrega de las relaciones personales y, por lo tanto, un factor en una vida comunitaria madura y una postura misionera dinámica.

Para el marianista de finales del siglo XX, no hay lugar para el rechazo ni la huida. La amistad es un elemento importante en la madurez humana, así como un acompañamiento a la misión⁴³. Cada una de nuestras comunidades puede recibir apoyo y enriquecimiento de su entorno, y no solo la seducción o disminución del compromiso religioso⁴⁴. Y un buen hermano desarrolla valores y actitudes que facilitan un rico intercambio con los demás: bondad, sinceridad, valentía, sentido de la justicia, lealtad, respeto, cortesía y amistad⁴⁵.

Y la misión marianista actual no se dirige a «la salvación de las almas» —de hecho, la expresión no aparece ni una sola vez en la Regla de 1983— sino a «la liberación de Jesucristo»⁴⁶ y a «trabajar por la venida de su reino»⁴⁷. Esto exige el compromiso de construir una sociedad «justa y fraterna» e incluye la determinación de luchar contra las estructuras injustas y de promover «tareas de liberación, reconciliación y desarrollo humano»⁴⁸. Este compromiso incluye una lucha constante contra el pecado social⁴⁹ y la voluntad de compartir las experiencias de los pobres en su lucha por la dignidad y la libertad⁵⁰. Y esto no implica que trabajemos únicamente, ni siquiera principalmente, con niños, y mucho menos que adoptemos la perspectiva y las actitudes de los niños en nuestras relaciones con Dios y la comunidad humana.

La postura preferida del marianista contemporáneo es la del diálogo. Gracias a un diálogo constructivo, la comunidad marianista se convierte en un centro de desarrollo humano y amistad evangélica⁵¹ y todas nuestras relaciones con los demás se caracterizan por la reciprocidad. El diálogo implica no solo el intercambio de ideas, sino también el compartir del ser.⁵² Y conlleva una receptividad hacia el ser del otro. Tanto los marianistas individualmente como las comunidades marianistas se benefician de esta receptividad.

Más allá de las dicotomías y las concepciones estáticas

En una comunidad que se entiende a sí misma como dedicada a la venida del Reino de Dios, preocupada por «la transformación de la sociedad» y «la liberación de Jesucristo», los aspectos interiores y exteriores de estas realidades pueden distinguirse, pero no separarse,

⁴² Manuel Cortés, S.M., «Castidad», en Ambrogio Albano, S.M., ed., *Diccionario de la Regla de Vida de la Compañía de María* (Dayton, Ohio (USA), NACMS, 1994; Madrid SM 1990).

⁴³ Regla de 1983, art. 2.4. Respuesta, págs. 32-33.

⁴⁴ Regla de 1983, art. 43.

⁴⁵ Regla de 1983, art. 3.12.

⁴⁶ Regla de 1983, art. 11.

⁴⁷ Regla de 1983, art. 2.

⁴⁸ Regla de 1983, arts. 27 y 5.16.

⁴⁹ *Perspectivas para una nueva etapa* (Documentos del Capítulo General de 1986)

⁵⁰ Regla de 1983, art. 5.20

⁵¹ Regla de 1983, art. 3.7.

⁵² Natale Brivio, S.M., «La comunidad en la Compañía de María» en Comentario a la Regla de Vida de la Compañía de María.

y mucho menos oponerse entre sí. Los marianistas siguen creyendo que «lo esencial es lo interior»⁵³, lo que significa que valoramos la oración interior y las cualidades marianas de discreción y humildad en la misión, pero esto no implica apartarse de los acontecimientos de la época ni participar activamente en ellos. En la antropología marianista actual, lo interior y lo exterior se requieren mutuamente. Lo interior es lo que da significado, profundidad y espíritu a lo exterior, y en este sentido puede decirse que es «lo esencial»; pero lo exterior da forma y expresión simbólica a lo interior. *Misión y Cultura* (Dayton. Capítulo general de 1991) se refiere esta forma y expresión, como cultura marianista, necesita encarnarse en diversos contextos⁵⁴.

La antropología marianista actual resta importancia a las imágenes espaciales, generalmente: este mundo/el otro, lo terrenal/lo celestial, el cuerpo/el alma, el orden temporal/el reino de lo eterno. Presta mayor atención a las imágenes temporales, lo que implica que el ser humano está vinculado al contexto histórico y a los acontecimientos cambiantes. Ahora oramos con la convicción de que «Dios obra en la historia humana y en los acontecimientos de la vida cotidiana»⁵⁵ y nos esforzamos por estar en comunión con la gente de nuestro tiempo⁵⁶. Oramos con la actitud de quien espera el regreso de Jesús,⁵⁷ y participamos del anhelo de la humanidad a lo largo de los siglos⁵⁸. Trabajamos en la misión en unión con María, Madre de la Iglesia, quien está activamente presente en la historia de la salvación⁵⁹. Las imágenes temporales enfatizan el dinamismo, la fluidez y las múltiples expresiones de significado.

Otra característica importante de la antropología marianista contemporánea es su énfasis en la creatividad como constitutiva de lo humano, aunque esto pueda no ser evidente en una lectura superficial de nuestros documentos primarios. De hecho, muchos aspectos, tanto explícitos como implícitos, implican que consideramos a la persona humana como creadora de eventos y significados, especialmente al compararlos con documentos anteriores inspirados en una antropología diferente. Como afirma *Misión y Cultura*, estamos «llamados a encarnar nuestro carisma en las distintas culturas en las que vivimos».⁶⁰ Esto exige la creación de símbolos en todos los aspectos de la vida, una de las tareas primordiales de la creatividad humana. La respuesta suele abordar el desafío de los problemas modernos a gran escala y responder de manera acorde a su complejidad⁶¹. Esto sugiere la necesidad de crear y reformar instituciones capaces de abordar dichos problemas, lo que constituye otro llamado a la creatividad en las condiciones actuales. La ausencia de detalles en la Regla actual sobre cómo vivir los votos, la insistencia en la subsidiariedad al tratar la obediencia y el gobierno⁶²

⁵³ Regla de 1983, art. 55.

⁵⁴ *Misión y Cultura*. Documentos del Capítulo General de 1991. VARIOS. *Audacia y Lucidez. Vida marianista y cultura moderna*. SPM. 1992.

⁵⁵ Regla de 1983, art. 4.

⁵⁶ Regla de 1983, art. 11.

⁵⁷ Regla de 1983, art. 48.

⁵⁸ Regla de 1983, art. 51.

⁵⁹ Regla de 1983, art. 65.

⁶⁰ *Misión y Cultura*, pág. 17.

⁶¹ Véase DoCap-71.

⁶² Regla de 1983, art. 2.15 2.27.

y la acogida de la diversidad de estilos comunitarios⁶³ presuponen que una buena dosis de creatividad siempre estará presente en el vivir nuestra vida.

Podríamos resumir todas estas reflexiones señalando que una antropología marianista moderna exige la integración de lo físico y lo espiritual, lo interior y lo exterior, lo temporal y lo eterno, así como una participación activa en los acontecimientos de la época y una continua creatividad en la construcción de la propia vida y en la edificación del reino de Dios más allá de la comunidad en todos sus aspectos.

⁶³ DoCap-71

Capítulo 2

La Persona en la Visión del Concilio Vaticano II

Un cambio de Paradigma Antropológico

El cambio de paradigma en la comprensión marianista del ser humano tuvo su contraparte en el Concilio Vaticano II, que de hecho inspiró muchas perspectivas de la Regla de 1983. En *Lumen Gentium*, la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*, la imagen dominante de la Iglesia como Pueblo de Dios celebra a la comunidad cristiana como parte integral y comprometida con la historia y el desarrollo humanos¹. Esto se logra mediante un estrecho vínculo con la alianza con Israel y con una autocomprensión mesiánica². Aquí, la Iglesia, «mientras avanza en este mundo presente, va en busca de una ciudad futura y permanente»³. Esto significa ver a la Iglesia a la luz de los grandes movimientos en la historia de la salvación, considerando a la comunidad cristiana como un pueblo mesiánico que prepara a toda la humanidad para el pleno Reino de Dios⁴.

Estas consideraciones llevan a presentar a la Iglesia como una peregrina en tierra extranjera que «avanza en medio de las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios, anunciando la cruz y la muerte del Señor hasta su venida»⁵. Por lo tanto, la Iglesia se considera a sí misma provisional, pero siempre parte de un mundo que permanece terrenal hasta que este mundo entero se renueve completamente en Cristo⁶. En su condición actual, mira a María como la imagen de la plenitud que debe buscar continuamente con esperanza⁷.

Quizás el discurso más original del Concilio se dirige al compromiso de la comunidad cristiana con el momento histórico presente. «Las alegrías y las esperanzas, las penas y las angustias de los hombres de esta época, especialmente de los pobres y los afligidos, son también las alegrías y las esperanzas, las penas y las angustias de los seguidores de Cristo». En efecto, nada humano deja de resonar en sus corazones⁸ —así comienza *Gaudium et Spes*—. En los párrafos que siguen, aparece una rica antropología centrada en «ese mundo que es el escenario de la actividad humana y que lleva las huellas de sus energías, sus tragedias y sus triunfos»⁹. Es una visión de la humanidad en medio de un cambio

¹ Yves Congar, «Hacia una Iglesia peregrina», en Alberic Stacpoole (ed.), *El Concilio Vaticano II según sus testigos* (Londres: Geoffrey Chapman, 1986), pp. 144-145; Xavier Rynne, *La Cuarta Sesión* (Nueva York: Farrar, Strauss and Giroux, 1966), p. 57.

² *Lumen Gentium*, n.º 9.

³ *Ibid.*

⁴ Aloys Grillmeier, «El pueblo de Dios», en Herbert Vorgrimler (ed.), *Comentario sobre los documentos del Concilio Vaticano II*, vol. 1 (Nueva York: Herder and Herder, 1966), pp. 154-155.

⁵ *Lumen Gentium*, n.º 8.

⁶ Otto Semmelroth, «La naturaleza escatológica de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia celestial», en *Comentarios de Vorgrimler*, vol. 1, p. 281

⁷ *Lumen Gentium*, n.º 68.

⁸ *Gaudium et Spes*, n.º 1.

⁹ *Gaudium et Spes*, n.º 2.

trascendental; de seres humanos que proyectan su poder por doquier, de conocimientos científicos y tecnológicos que conquistan dominios siempre nuevos, de la inteligencia humana que se impone sobre el tiempo y el pasado a través de la investigación histórica y sobre el futuro a través de la proyección y la planificación¹⁰. Sin embargo, a pesar de esto, los seres humanos parecen cada vez más inseguros de sí mismos. Aparecen desequilibrios en el corazón humano: los humanos, que se experimentan a sí mismos como finitos y orientados hacia una vocación ilimitada, a menudo no saben qué elegir y parecen débiles y pecadores¹¹. Los cristianos de hoy necesitan escudriñar «los signos de los tiempos» para descubrir la voluntad divina en los acontecimientos de la época, signos que deben ser «distinguidos» y no simplemente «detectados», para que la presencia del Espíritu no se confunda con los espíritus pasajeros de la época¹².

Esta visión de la comunidad cristiana como el Pueblo de Dios en marcha a través de la historia humana y siempre en diálogo con los acontecimientos de diferentes épocas y culturas es una imagen que enfatiza la temporalidad más que la ubicación espacial¹³. Lo temporal aquí se refiere a todo el trabajo humano en el tiempo y, por lo tanto, a todos los esfuerzos humanos por ordenar el mundo y la vida humana de manera satisfactoria. Lo temporal tiene dimensiones cósmicas, pero principalmente, en *Gaudium et Spes*, se refiere a la complejidad de la Historia y a sus logros¹⁴.

Implicaciones más profundas del cambio

Pero hay un significado cósmico. Porque la persona humana, creada a imagen de Dios, recibió «un mandato para relacionarse a sí mismo y la totalidad de las cosas con Aquel que había de ser reconocido como el Señor y creador de todo. Así, mediante la subordinación de todas las cosas al hombre, el nombre de Dios sería admirable en toda la tierra¹⁵. Por consiguiente, se exige a los seres humanos que pongan en práctica la relación que los vincula con todo el cosmos y, tanto ellos como el cosmos, con el Creador Divino.¹⁶ La empresa humana del desarrollo del mundo se considera, en cierto sentido, una colaboración con el Creador de todo e incluso una culminación de la obra del Creador Divino.

Esta empresa de colaboración conduce inevitablemente a una reflexión sobre el ser humano como creado a imagen y semejanza de Dios, lo cual se manifiesta especialmente en *Gaudium et Spes* 12-22, el extraordinario y decisivo capítulo 1 “La dignidad de la persona humana”. El comentario de Joseph Ratzinger expone con claridad las cuestiones teológicas en juego en el debate sobre estos artículos y la importancia para la antropología teológica de lo que finalmente hizo el Concilio.¹⁷ Como bien señala Ratzinger, estos textos evolucionaron

¹⁰ *Gaudium et Spes*, n.º 4.

¹¹ Charles Moeller, «Prefacio y declaración introductoria» en el Comentario Vorgrimler, vol. 5, pág. 112

¹² Joseph Ratzinger, «La dignidad de la persona humana» en el Comentario Vorgrimler, vol. 5, págs. 115-117.

¹³ Congar, «Hacia una Iglesia peregrina», pág. 146

¹⁴ *Gaudium et Spes*, n.º 34

¹⁵ Alfons Auer, «La actividad del hombre en todo el mundo», en Comentario de Vorgrimler, vol. 5, pp. 188-189

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ Joseph Ratzinger, «La dignidad de la persona humana», en Comentario de Vorgrimler, vol. 5, pp. 118-123, 159-160.

desde una presentación tomista natural-sobrenatural, que consideraba la «imagen» implantada en una «naturaleza» y, posteriormente, la «revelación» que se le añadía. Se convierte en una especie de patrimonio exclusivo de los cristianos y, por lo tanto, puede ser ignorada en gran medida. La historia de Cristo se convierte en una adición bastante ininteligible a una imagen que ya está completa gracias a la reflexión filosófica.

Los textos que finalmente surgen prestan mayor atención a ambos aspectos sobre las situaciones humanas y Cristo. Mediante un método más fenomenológico, señalan la tensión real en la persona humana entre la grandeza y la bajeza, entre la aspiración y el fracaso¹⁸. Por lo tanto, la presentación sobre el pecado se integra en el tratamiento de la imagen y la semejanza. Y se abre el camino para ver a Cristo como la verdadera imagen de Dios en el artículo 22 y para concebir esta imagen escatológicamente: Cristo es el Adán escatológico al que señaló el primer Adán y que es la verdadera imagen de Dios, transformando a la comunidad humana a su semejanza¹⁹. Y los seres humanos son verdaderas imágenes de Dios porque participan de Cristo y cooperan en esta transformación.

En su discusión sobre la libertad humana, el Concilio vincula este don estrechamente con su enseñanza sobre los seres humanos como imagen de Dios, señalando que «la auténtica libertad es un signo excepcional de la imagen divina en el hombre»²⁰. Mediante ella, los seres humanos pueden acercarse a Dios espontáneamente, superando toda esclavitud a la pasión. Dicha libertad se fundamenta en la dignidad de la persona humana, una dignidad que tiene sus raíces en la revelación divina²¹.

Es gracias a esta libertad que se ha realizado la inmensa labor de siglos para mejorar las condiciones materiales e intelectuales de la vida, una labor que concuerda con la voluntad de Dios para su creación, según *Gaudium et Spes*²². Esta labor continúa desarrollando la obra del Creador.

El Concilio enseña que «los triunfos del género humano son signo de la grandeza de Dios y del florecimiento de su misterioso designio. Porque cuanto mayor es el poder del hombre, mayor es su responsabilidad individual y comunitaria»²³.

La creatividad de esta obra ha dado lugar a profundas transformaciones sociales y culturales, de modo que «podemos hablar de una nueva era en la historia de la humanidad. Se abren, pues, nuevos caminos para el perfeccionamiento y la mayor difusión de la cultura... poco a poco, se desarrolla una forma más universal de cultura humana»²⁴. Así, la comunidad humana descubre una nueva responsabilidad en la promoción de un mundo más humano, pues por primera vez está en condiciones de actuar sobre el mundo en su conjunto²⁵.

¹⁸ Ratzinger, «La dignidad de la persona humana», pág. 120.

¹⁹ Ratzinger, «La dignidad de la persona humana», pág. 159.

²⁰ *Gaudium et Spes*, n.º 17.

²¹ *Dignitatis humanae* [Declaración sobre la libertad religiosa], n.º 2, 9.

²² Alfons Auer, «La actividad del hombre en todo el mundo», en Comentario de Vorgrimler, vol. 5, págs. 187-188.

²³ *Gaudium et Spes*, n.º 34.

²⁴ *Gaudium et Spes*, n.º 54.

²⁵ Roberto Tucci, «El desarrollo adecuado de la cultura» en Comentario de Vorgrimler, vol. 5, págs. 259 y ss.

Finalmente, parece posible una cultura universal, una sabiduría y el surgimiento de un humanismo «puramente terrenal». La construcción de esta cultura constituye una auténtica cooperación con Dios, debido a la armonía entre la obra de la creación y la obra de la gracia.

Así, el Concilio promueve una rica antropología del compromiso social que integra las tareas culturales creativas con la sabiduría interior y une el logro tecnológico con el poder divino para producir el momento histórico presente.

Una pregunta: ¿Qué mundo?

Hay que admitir que la lectura de los documentos del Concilio Vaticano II puede resultar bastante aleccionadora treinta y cinco años después. Una de las dificultades señaladas en su momento y confirmadas por la experiencia posterior es que los padres conciliares a menudo parecían presuponer que las perspectivas predominantes de la década de 1960 en Europa y Norteamérica abarcaban la totalidad de la experiencia humana del siglo XX. Sin embargo, los críticos, incluidos algunos de los propios padres, señalaron que las descripciones y análisis propuestos a menudo parecían muy alejados de los pueblos del llamado "tercer mundo"²⁶. Parece existir una cierta anomalía entre afirmar que toda la comunidad humana está creciendo unida y que la humanidad está asumiendo la responsabilidad de toda la Tierra, por un lado, e ignorar la experiencia de gran parte de esa comunidad, por otro.

Desde una perspectiva africana actual, podría decirse que el cambio de un punto de vista estático a uno más histórico y existencial resulta beneficioso, ya que obliga a la comunidad cristiana a tener más en cuenta la cultura local. Los africanos también intentan dejar atrás costumbres obsoletas y desarrollan un sentido más profundo de la individualidad, experimentando una nueva sensación de libertad y la necesidad de forjar su propio camino. Los africanos cultos y reflexivos coincidirían en que «la humanidad atraviesa una nueva etapa en su historia», pero no la caracterizarían como el poder de la inteligencia humana imponiéndose a la naturaleza, ni considerarían que el presente les ofrece un exceso de opciones que tienden a erosionar el significado y a generar hastío.

La experiencia africana es una de pocas opciones, y a veces ninguna. Pocos africanos se sienten amenazados en lo más profundo de su psique por el impresionante poder del logro tecnológico. Más bien anhelan unas migajas de la mesa de los tecnócratas, agua potable segura, alimentos más abundantes para sus hijos, una forma justa de comercializar sus productos, a menudo escasos. Los africanos no sienten dominio sobre el pasado ni sobre el futuro. El pasado, es decir, las tradiciones de los ancestros, las intrincadas costumbres populares que abarcan toda la vida, perduran en el presente como un misterio, un conjunto de deseos, una sabiduría que aún se escucha con reverencia, aunque no siempre se viva según las antiguas costumbres. El futuro es una esperanza de salvación que está muy por encima del cálculo humano. ("Esperamos lo mejor" es un dicho popular en Kenia ante las desgracias que siguen cobrándose su implacable precio). Todo esto va acompañado de la firme convicción de que todo está en manos de la Providencia, por muy diferente que esta

²⁶ Adrian Hastings, «El Concilio llegó a África» en A. Stacpoole, *Vatican II by Those Who Were There* (Londres: Geoffrey Chapman, 1986), pág. 316. Rynne, *The Fourth Session*, pág. 64.

convicción se exprese en las diversas tradiciones tribales y entre las distintas comunidades religiosas.

Si se quisieran expresar los puntos de tensión que implica la transición a la «nueva era» en África, habría que destacar el contraste entre los valores y habilidades tradicionales, de base tribal, y el mundo representado por la televisión, los mercados masivos, las computadoras e incluso las fronteras nacionales y la educación obligatoria impuesta por el gobierno, basada en diversos modelos europeos. Ciertamente, no se podría excluir la omnipresente presencia del Banco Mundial ni del Fondo Monetario Internacional. Tampoco se podrían pasar por alto los contrastes entre las arraigadas religiones tradicionales de África y un cristianismo vigoroso.

La sociedad, que sigue atrayendo conversos y que, a pesar de hablar tanto de "inculturación", continúa impregnada de los valores occidentales de su origen. Ningún relato sobre la agitación africana podría obviar la trata de esclavos, ese monstruoso mal que llevó a cientos de miles de africanos contra su voluntad a una vida de degradación, miseria y muerte, causando un sufrimiento incalculable a quienes quedaron atrás, alterando patrones de vida centenarios, destruyendo familias y provocando migraciones forzadas. Luego vinieron las ocupaciones coloniales con sus posteriores explotaciones e indignidades. Estos inmensos males sociales han dejado en muchas almas africanas una profunda inseguridad que dificulta afrontar con ecuanimidad las tensiones de un entorno cambiante. Y por la influencia del hombre blanco, que introdujo el cristianismo en el África subsahariana, los africanos se sienten atraídos y repelidos a la vez. Son todas estas fuerzas contradictorias las que confieren a las luchas de la "nueva era", una dureza particular en África.

En todas estas reflexiones africanas, siempre he hablado de "él" [el varón]. Pero las mujeres africanas se están uniendo cada vez más a sus hermanas de todos los continentes para rechazar el dominio masculino. Sin embargo, sufren las mismas ambigüedades y presiones contradictorias que los varones, y quizás a menudo las sienten con mayor intensidad. Pero por todas las razones mencionadas, la suya tendrá que ser una verdadera liberación africana. No podrán refugiarse en lo que en Occidente se llamaría "libertad de elección", porque a menudo eso no será posible para ellas e incluso podría resultar fatal.

He hablado tanto de África porque la conozco bien. Sin duda, con las voces de la India, del sudeste asiático, de Brasil y de otros muchos otros lugares, la opinión pública también expresaría reservas y solicitaría algunas modificaciones. De hecho, es muy probable que tanto europeos como *norteamericanos* afirmen haber adoptado una perspectiva menos idealizada sobre el poder del ser humano para dominar la Tierra.

NOTA DEL EDITOR ESPAÑOL: "*norteamericanos*". Como suele ser habitual, los *estadounidenses* denominan a su país muchas veces como *Norteamérica* o incluso *América* sin más (recordemos uno de los últimos discursos del presidente J.Biden encabezado con el saludo *My fellovs Americans, ¡Compatriotas americanos!*). En las traducciones al español solemos respetar esas denominaciones menos cuando se pueden prestar a error, que pueden ser bastantes, en cuyo caso escribimos *estadounidenses*.

Capítulo 3

Las personas en relación

Recapitulación y perspectivas de futuro

A continuación, un resumen. Hemos hablado de un cambio fundamental en la comprensión de la persona humana. Esta nueva concepción describe la humanidad en términos más temporales, lo que implica que los auténticos valores humanos se alcanzan en diálogo con la época y las diferentes culturas; que los seres humanos son vistos como agentes que dan forma a los acontecimientos y, a su vez, son moldeados por ellos; y que el contexto histórico es parte integral de la identidad personal. El contexto actual exige a las personas de todo el mundo una mayor libertad y una mayor responsabilidad como creadoras de valor.

Este ensayo explorará con mayor profundidad estas cuestiones, recurriendo a diversos recursos teológicos, tanto antiguos como modernos. Algunos de los temas que se abordarán son los siguientes:

1. La persona humana no puede entenderse según la concepción occidental comúnmente aceptada: como un centro autónomo de conciencia. Esta comprensión es unilateral: enfatiza la singularidad, la soledad, la incomunicabilidad y la individualidad de la persona humana, pero ignora su interconexión. Resulta insuficiente para la visión de *Gaudium et Spes* y las aspiraciones de los documentos contemporáneos de la Compañía de María. Se requiere una mayor sabiduría, que buscaremos en la renovación actual de la teología trinitaria, especialmente a través de las ricas tradiciones del cristianismo oriental sobre la Divina Trinidad y la imagen de Dios en el hombre.

2. Otorgar plena importancia a la libertad humana en una auténtica antropología cristiana exige ciertos cambios en los patrones de pensamiento habituales. Para ello, recurriremos a la obra de San Gregorio de Nisa, el gran teólogo del siglo IV cuya profunda comprensión de la libertad tiene gran relevancia para las cuestiones del siglo XX. Posteriormente, utilizaremos la antropología de Karl Rahner para desarrollar la visión de San Gregorio y completar algunos aspectos que este dejó sin explorar. La teología de la libertad de Rahner resulta particularmente útil para mostrar cómo debe crecer la libertad y en qué dirección debe evolucionar. Finalmente, analizaremos algunas de las obras más recientes de Raimundo Panikkar y destacaremos su llamado a un cambio radical en la comunidad cristiana y en la cultura humana, así como su insistencia en que se requerirá una libertad aún mayor para que dicho cambio tenga éxito. Señalaremos que Panikkar parece presuponer muchas de las ideas que aprendimos de San Gregorio y Karl Rahner, aun cuando busca ir más allá de ellas.

3. La persona humana debe afrontar la condición pecaminosa de la humanidad tanto en sí misma como en la comunidad humana en general. En este sentido, examinaremos algunos de los temas principales de la llamada a la redención social, de la teología de la liberación, muchos de los cuales se reflejan en nuestros propios documentos marianistas.

Esto nos llevará a reconsiderar la teología del pecado original y a intentar fundamentar la labor de reconstrucción social en una antropología más adecuada.

¿Qué es una persona?

No basta con comprender a la persona humana desde la perspectiva occidental del siglo XX, como un centro autónomo de conciencia. Eso pone el énfasis en el yo individual y, en particular, en su lado consciente y reflexivo. Según esta visión, soy una persona porque me poseo a mí mismo. Puedo reflexionar sobre quién soy, sobre mis deseos y motivaciones. Vivo una vida privada, inaccesible para los demás salvo cuando decido hacerla accesible, y a menudo solo bajo mis propias condiciones. Determino qué es valioso; de hecho, creo valor. Los valores existen solo porque son “mis” valores. Los valores que provienen de otros no se consideran auténticos a menos que los asimile mediante la reflexión personal y elija conscientemente adoptarlos. Incluso entonces, es poco probable que den mucho fruto a menos que cree una expresión única de ellos, mi propia expresión.

Con esta visión del ser humano, la autoconciencia precede a la entrega y a la relación con el otro. Soy un individuo que puede elegir relacionarse o no. Y el poder de cualquier relación está determinado por la autoconciencia individual de quienes deciden mantenerla y por las decisiones personales que de ella emanan.

Esta visión de la persona ha tenido una enorme influencia en la vida religiosa, incluyendo la de la Compañía de María, durante el siglo XX. Si un valor no existe a menos que surja de la autorreflexión individual, es fácil llegar a la conclusión de que la vida religiosa significa lo que cada individuo diga que significa. La obediencia, en particular, se vuelve extremadamente difícil porque cualquier valor que no surja de la autopercepción de un individuo probablemente se perciba como una imposición que frena su crecimiento.

Cabe señalar que esta visión, considerada aisladamente, tiende a trivializar la individualidad al exagerar uno de sus polos. La relación con el otro lado pasa a un segundo plano y, en ocasiones, desaparece por completo. Esto contradice las enseñanzas del Evangelio, la sabiduría acumulada de maestros religiosos carismáticos y gran parte de la teología importante. Por lo tanto, se nos invita a buscar algo mejor.

Una persona es más que un individuo

Raymond Panikkar, basándose en su formación con la filosofía india, ha escrito con perspicacia sobre la gran diferencia entre la persona y el individuo¹. Considera que la noción de individualidad se fundamenta en la distinción numérica y, por lo tanto, necesita una base material. Entiende al individuo como «una singularidad de alguna manera completa en sí misma y separable de las demás... diferente de las demás precisamente por su singularidad»². El hábito de reducir a la persona al individuo surge de la necesidad de

¹ Véase R. PANIKKAR, «Singularidad e individualidad: El doble principio de la individuación», *Revue Internationale de Philosophie*, 1975, pp. 141-166, para su comprensión del individuo.

² R. PANIKKAR, *Mito, fe y hermenéutica* (Bangalore: Asian Trading Corporation, 1983), p. 377

gestionar los numerosos aspectos complejos y a menudo contradictorios de la vida cotidiana. El individuo es el resultado de la necesidad pragmática de crear un sujeto práctico de operaciones, de dejar de lado todo aquello que complica demasiado la vida humana³. Un individuo, según él, es una entidad manejable con límites bien definidos, una pieza identificable capaz de valerse por sí misma.

Panikkar entiende a la persona, en cambio, como «un centro de relaciones basado en la distinción cualitativa de la singularidad. Una persona es única e incomparable, y por lo tanto, en cierto modo, un misterio⁴. Debido a su singularidad, no puede compararse, no hay un punto de referencia, sigue siendo un misterio. Una persona no puede considerarse simplemente un individuo aislado», afirma Panikkar, «porque no hay nada en ella que pueda aislarse y considerarse separado del resto». De hecho, Panikkar piensa que un «yo» es persona solo en la medida en que no se aísla: siempre necesita un «tú» y un tercero para establecer un campo de acción⁵. Esto ocurre tanto en plural como en singular. La persona, dice, se encuentra en medio de relaciones que son constitutivas y que «no tienen más límites que los que aparecen espontáneamente en cada caso»⁶.

Panikkar nos alerta sobre las maneras en que las posibilidades de la personalidad se han visto a veces truncadas por las perspectivas limitadas de la cultura moderna. Por ejemplo, si se equipara persona e individuo, las relaciones con otros seres humanos e incluso con el cosmos se vuelven secundarias, es decir, no son constitutivas de la persona y a menudo pueden obviarse. O bien, la realización personal se identifica con el avance de los "derechos humanos" individuales. O bien, la comunidad (que es persona en plural) se vuelve igualitaria con objetivos comunes y las estructuras organizativas necesarias para alcanzarlos. Por supuesto, los objetivos organizativos y las estructuras que los facilitan son necesarios para la realización personal, especialmente en la situación actual, pero dicha realización no puede reducirse a ellos.

Una persona es una expresión única de la naturaleza.

El desarrollo del sentido de persona en la cultura humana debe mucho al cristianismo y a su lucha por expresar la fe en un Dios personal. Las cuestiones cristológicas y trinitarias refinaron y profundizaron tanto la importancia como la comprensión de la persona. Dado que los cristianos se veían cada vez más como creados a imagen y semejanza de un Dios trinitario, su sentido de la propia persona creció a medida que se sumergían en el Misterio Divino. De hecho, es muy probable que la menor atención prestada a la teología trinitaria en Occidente durante los últimos 300 años sea un factor importante en la tendencia a reducir a la persona al mero individuo. A lo largo de esta sección del ensayo, intentaremos mantener el Misterio Trinitario presente en nuestras reflexiones mientras continuamos explorando el significado de la persona humana.

³ R. Panikkar, *La Bendita Sencillez* (Nueva York: Seabury, 1982), págs. 68 y ss.

⁴ R. Panikkar, *Mito, Fe y Hermenéutica*, pág. 377

⁵ R. Panikkar, *La Bendita Sencillez*, pág. 68

⁶ *Ibid.*

Catherine LaCugna es una teóloga trinitaria particularmente interesante, que falleció prematuramente hace poco. Se inspira profundamente en la tradición cristiana oriental, así como en el pensamiento filosófico y ético moderno y en el pensamiento feminista. Tiene mucho que decir sobre la persona, tanto divina como humana. Entiende a la persona como «un modo de existencia inefable, una presencia esquiva, una única expresión de la naturaleza⁷. La personalidad, según LaCugna, tiene su origen en Dios. De hecho, LaCugna ve en la personalidad de Dios el verdadero fundamento de la incomprensibilidad divina y del misterio de la acción divina en relación con el mundo creado⁸. Cuanto más conocemos la personalidad divina, más nos adentramos en las profundidades de la Divinidad. El hecho de que una Persona Divina se haya acercado radicalmente a nosotros en Cristo simplemente realza la inefabilidad del Ser Divino, según LaCugna.

LaCugna se basa en la tradición cristiana oriental, en particular en la obra del teólogo ortodoxo contemporáneo Juan Zizioulas, para explicar el significado de la personalidad humana, que a la vez se inspira en la personalidad divina y la expresa de manera singular en toda la creación. Al igual que Zizioulas, considera que la personalidad humana significa principalmente libertad, y que la libertad significa principalmente conectar con la verdadera imagen de Dios que en cada persona es única⁹. Esto significa que la persona siempre busca trascenderse a sí misma hacia el otro y escapar de toda necesidad y limitación. Así, LaCugna concluye que los elementos constitutivos de la persona son la autoafirmación en libertad con el impulso constante de superar la necesidad, la afirmación del otro en el amor, la singularidad, la concreción, la irrepitibilidad y la subsistencia en comunión¹⁰. Esto significa que las personas son esencialmente intersubjetivas y una persona aislada es una contradicción en sí misma¹¹. Un ser humano aislado o un Dios incapaz de relacionarse con los demás no pueden ser verdaderamente personales. Existir de forma totalmente impersonal es estar completamente encerrado en uno mismo.¹²

LaCugna insiste en que la realización de la persona es el fin propio de la naturaleza humana y, por lo tanto, el criterio de la ley natural es la persona y la calidad de las relaciones.¹³ Lo «natural» es aquello que propicia la plena realización de las personas y su comunión. Un ser humano realizado es aquel que es libre para los demás, que se encuentra en equilibrio entre el dominio de sí mismo y la orientación hacia el otro. Una existencia personal desarrollada requiere disciplina, la eliminación de todo aquello que en nosotros nos confina a nuestra existencia biológica y a nuestra «naturaleza» subpersonal.¹⁴

La personalidad exige diálogo

Ser persona significa estar intrínsecamente relacionado con el diálogo, estar con el otro de tal manera que se realce la singularidad tanto de uno mismo como del otro. Para la teología cristiana, el diálogo surge de la Divinidad misma y del deseo divino de estar en relación

⁷ Catherine LaCugna, *Dios para nosotros* (San Francisco: Harper, 1991), pp.323-324.

⁸ LaCugna, o.c. p. 324 y ss

⁹ LaCugna, o.c., p. 261.

¹⁰ LaCugna, o.c., p. 265.

¹¹ LaCugna, o.c., pág. 288 y ss.

¹² LaCugna, o.c., pág. 289.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ LaCugna, o.c., pág. 291.

personal con el prójimo. mundo creado. De este deseo divino y las interacciones que produce surge gradualmente entre los seres humanos una especie de conciencia espiritual que Raimundo Panikkar denomina «personalismo», una actitud en la que la religión asume una actitud de diálogo entre personas¹⁵. Desde esta perspectiva personalista, la obediencia ya no se concibe como sumisión incondicional, sino como el reconocimiento del derecho de Dios a mandar; el amor ya no es afecto espontáneo, sino entrega mutua; la adoración se convierte en un reconocimiento voluntario de la soberanía divina, sin negación alguna al amor.¹⁶ Dios se experimenta como alguien que ama, prevé, juzga, perdona, castiga y recompensa, porque Dios es el Gran Otro que se interpone entre nosotros en una relación personal.

En la impresionante visión de Panikkar, es el Hijo Divino, el Dios de Dios y la Luz de la Luz, quien constituye la Persona Divina en un sentido eminente y análogo a la personalidad humana. Como insiste Panikkar, solo con el Hijo (es decir, no con el Padre ni con el Espíritu Santo) los seres humanos pueden tener una relación personal.¹⁷ Él es el «misterio oculto desde el principio del mundo» y se manifiesta en Cristo. Es este mismo Cristo quien hace posible toda religión (es decir, toda relación con lo divino), no solo el cristianismo¹⁸. Este Cristo es la Relación Suprema: el vínculo entre lo creado y lo increado, lo relativo y lo absoluto, lo temporal y lo eterno, la tierra y el cielo. Por ello, él es el único camino hacia el Padre.

Tales reflexiones resaltan la importancia intrínseca del diálogo para la condición de persona. De hecho, el origen de la palabra «persona» está vinculado a la necesidad de comprender a un Dios que habla y al fenómeno de la comunión con aquel a quien se dirige¹⁹. Considerando que la principal característica del diálogo es realzar la singularidad de cada interlocutor, es un signo de la autenticidad de las experiencias de Cristo que estas promuevan el respeto y la dignidad del interlocutor humano. La teología del siglo XX también ha planteado la cuestión de si, y en qué sentido preciso, puede decirse que el Compañero Divino también se enriquece y se afirma, pero esta compleja cuestión escapa al alcance de este ensayo²⁰.

La persona, categoría ontológica básica

Consideraciones como estas llevan a Catherine LaCugna y John Zizioulas a la conclusión de que la persona es la categoría ontológica básica. En esto, extraen conclusiones filosóficas de las tradiciones trinitarias más características del cristianismo oriental, que tienen su origen en los Padres Capadocios. LaCugna reacciona contra la tendencia del pensamiento occidental, incluido el trinitario, a considerar la sustancia o esencia como la categoría básica.

Funda su propia perspectiva trinitaria sobre la convicción de los Padres Capadocios. LaCugna afirma que toda reflexión trinitaria comienza con la persona del Padre: «lo radical» de la postura de los Capadocios fue afirmar que la divinidad o la condición de Dios se origina

¹⁵ Raymond Panikkar, *La Trinidad y la experiencia religiosa del hombre* (Nueva York: Orbis, 1973), pág. 21 y ss.

¹⁶ R. Panikkar, *La Trinidad*, pág. 22.

¹⁷ R. Panikkar, o.c., pág. 52.

¹⁸ R. Panikkar, o.c., pág. 53.

¹⁹ Joseph Ratzinger, «Sobre la noción de persona en teología», *Communio*, otoño de 1990, pág. 443.

²⁰ Véase William Hill, «¿Conoce Dios el futuro? Aquino y algunos modernos», *Theological Studies*, 1975, págs. 3-18, para un argumento tomista tradicional según el cual el mundo influye en Dios al alterar lo que conoce y ama.

en la persona (alguien que se relaciona con otro), no en la sustancia (algo en sí mismo)²¹. Es porque el Padre es Dios que el Hijo y el Espíritu son Dios; reciben su divinidad de Él. Aquí una persona se define por la relación de origen; lo que una persona es en sí misma no puede determinarse²². Y la implicación última de esta visión es que la esencia divina deriva de la persona divina²³.

O, como expresa John Zizioulas la misma idea: «Si Dios existe, existe porque el Padre existe, es decir, porque Él, por amor, engendra libremente al Hijo y da a luz al Espíritu. Así, Dios como persona, como hipóstasis del Padre, hace que la única sustancia divina sea lo que es: el único Dios»²⁴. Fuera de la Trinidad no hay Dios porque el principio ontológico de Dios es el Padre. Su existencia personal de Dios constituye la sustancia: el ser de Dios se identifica con la persona.

Cabe señalar que es posible llegar a una comprensión de la relación de Dios a través de la preferencia occidental por partir de la sustancia o esencia, como demuestra Catherine LaCugna, quien también lo hizo con Agustín y Tomás de Aquino.²⁵ Desde esta perspectiva, se parte de la sustancia divina y se pregunta cómo existe. LaCugna lo demuestra: tanto Agustín como Tomás concluyen que para que Dios exista, existe en relación.

La comunión es un concepto ontológico

Retomando la comprensión oriental favorecida por LaCugna y Zizioulas, este último demuestra que derivar toda la realidad del ser del Padre lleva a la conclusión de que no hay ser sin comunión. Nadie ni nada existe como un «individuo», concebible en sí mismo, y por lo tanto la comunión es una categoría ontológica que expresa la naturaleza última de la realidad²⁶. Así, existe un fundamento ontológico para el concepto joánico de que Dios es Amor. La vida misma de la Trinidad es un *ékstasis*, una salida hacia el otro, y este *ékstasis* se extiende a toda la creación. Aquí el amor da origen a una alteridad que se percibe como una respuesta y un retorno a su fuente²⁷.

Desarrollando estas ideas, Catherine LaCugna sugiere que las personas, divinas y humanas, son esencialmente intersubjetivas. Un Dios que fuera distante, autosuficiente y egocéntrico no podría ser realmente un Dios personal y los seres humanos encerrados en sí mismos no podrían ser discípulos de tal Dios²⁸. Ella ve a la persona como un misterio inagotable, el *ékstasis* de la naturaleza.²⁹ Los elementos esenciales de la expresión personal

²¹ Catherine LaCugna, *Liberando la Teología* (San Francisco: Harper, 1993), pág. 86.

²² LaCugna, *Dios para nosotros*, pág. 69.

²³ LaCugna, *Liberando la Teología*, pág. 86.

²⁴ John Zizioulas, *El ser como comunión* (Crestwood, N.Y., EE. UU.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), pág. 41.

²⁵ Catherine LaCugna, «El Dios relacional: Aquino y más allá», *Theological Studies*, diciembre de 1985, págs. 647-663.

²⁶ ZIZIOULAS, *El ser como comunión*, pág. 18 y ss.

²⁷ ZIZIOULAS, o.c., pág. 91.

²⁸ LaCugna, *Dios para nosotros*, pág. 289 y ss.

²⁹ *Ibíd.*

extática, afirma, son la sexualidad, la intencionalidad de la inteligencia, la esperanza y la anticipación del futuro, y la libertad.

ÉKSTASIS: Una trascendencia del yo

La comprensión del *ékstasis* según Zizioulas, retomada por Catherine LaCugna, merece un mayor desarrollo. Para Zizioulas, la personalidad satisface la apertura del ser a trascenderse a sí mismo, a avanzar hacia la comunión. Esto resulta en un movimiento para trascender los límites del yo³⁰. Zizioulas considera que la personalidad expresa la noción de que el ser no puede ser «contenido» ni «dividido», una idea idéntica a la distinción que hace Raimundo Panikkar entre persona e individuo. En la comprensión de la Caída según Zizioulas, los seres humanos se individualizan, es decir, se reducen a individuos precisamente en el sentido de Panikkar. Se dividen y fragmentan según la naturaleza de las cosas³¹. Ahora bien, la división esencial entre lo increado y lo creado, entre Dios y el mundo creado, se ha convertido en una brecha insalvable. Pero esta distancia y división no elimina la dimensión personal del anhelo de comunión. Mediante el *ékstasis*, los seres humanos buscan romper las ataduras de esta fragmentación, trascender el cerco que impone, romper los límites de su naturaleza.

Pero esto no significa negar su naturaleza, como la persona orgullosa que se niega a reconocer sus limitaciones. Más bien, los seres humanos abrazan libremente sus incapacidades y sus sufrimientos, asumiéndolos como expresiones de su ser y, por lo tanto, trascendiendo sus limitaciones. Este es el misterio de la cruz³². Zizioulas cree que la naturaleza humana recupera su movimiento extático en Cristo, y esto supera la individualización de su estado caído. Ahora los seres humanos ya no se definen como seres por algo distinto a su relación con Dios³³.

Retomando algunas de estas mismas ideas, Catherine LaCugna señala que la limitación de la naturaleza alcanza su plenitud en el logro de la personalidad³⁴. Lo más natural es lo que más se corresponde con las relaciones correctas: con Dios, con el cosmos, con los demás seres humanos, con nosotros mismos. Este *ser-libre-para* resulta de liberarse de: el miedo, las compulsiones y las obsesiones, la necesidad de dominar o ser dominado. Así, el logro de la personalidad requiere disciplina, la muerte de todo aquello que nos confina dentro de nuestra naturaleza biológica³⁵.

Muchas de estas ideas se relacionan con las aspiraciones de la teología feminista, así como con su crítica multifacética de la conciencia patriarcal. Sandra Schneiders es una guía particularmente útil en este sentido. Ella cataloga las diferentes formas de conciencia feminista³⁶. Habla de un «feminismo liberal» que se ocupa principalmente de la situación política y jurídica de las mujeres en la sociedad; un «feminismo cultural» orientado a las

³⁰ John ZIZIOULAS, «Capacidad e incapacidad humanas: Una explicación teológica de la personalidad», *Scottish Journal of Theology*, 1975, pp. 407-408

³¹ *Ibid.* p. 429.

³² *Ibid.* «Capacidad humana», p. 430.

³³ *Ibid.* «Capacidad humana», págs. 435-437.

³⁴ LaCugna, *Dios para nosotros*, pág. 289 y ss.

³⁵ *Ibid.*, pág. 291.

³⁶ Sandra SCHNEIDERS, *Más allá de los parches: Fe y feminismo en la Iglesia católica* (Nueva York: Paulist, 1991), pág. 18 y ss.

contribuciones especiales de las mujeres al bien del mundo; un «feminismo socialista» que entiende el patriarcado como arraigado en la estructura de clases económicas; y lo que ella denomina «feminismo radical», que es su propia definición. Su feminismo radical entiende el patriarcado como el sistema social dominante fundamental y paradigma de todas las formas de opresión social. Ella concibe el patriarcado no como basado en la masculinidad en sí misma, sino en el rol social que asumen los cabezas de familia varones dentro de la estructura³⁷ de dominación-subordinación. En su visión existe una conexión entre la masculinidad, la propiedad y el poder; y entre la feminidad, la dependencia económica y la impotencia. Afirma que esto subyace a la tendencia a dividir toda la realidad en diadas de género: mente y cuerpo, espíritu y materia, cultura y naturaleza, intelecto y sentimiento, razón e intuición; un esquema de superioridad-inferioridad, o dominación-subordinación.

Resulta evidente la conexión entre esta perspectiva y la antropología que defienden LaCugna y Zizioulas. La «metafísica de la sustancia» a la que se oponen, guarda mucha relación con la conciencia patriarcal que Sandra Schneiders y otras feministas critican. De hecho, Catherine LaCugna resume su propia comprensión de la conexión entre ambos conceptos de la siguiente manera: «La idea de una Persona de cuyo seno nace el Hijo, el Dios fecundo y extático que es la matriz de todo, nos aleja de la idea de la persona como un individuo autosuficiente y dueño de sí mismo, que es quizás la máxima fantasía masculina. La metafísica clásica, el esfuerzo por determinar qué es algo "en sí mismo", es quizás la máxima proyección de la masculinidad. El Dios de Jesucristo existe enteramente *para-con-a través del otro*»³⁸. Una cuestión relacionada concierne a las preguntas sobre la naturaleza propia de la mujer en contraposición a la naturaleza del hombre.

Las preguntas se reducen a los mismos problemas de persona-naturaleza que se analizaron anteriormente. Si la realidad fundamental es que la persona se apropia de su naturaleza trascendiéndola libremente en una apertura extática, se abre el camino para que las mujeres rompan con los roles de género estereotipados al afirmar su libertad³⁹.

³⁷ SCHNEIDERS, *Más allá de los parches*, págs. 21-25.

³⁸ LaCugna, *Dios para nosotros*, pág. 398

³⁹ Véase Anne CARR, *Transforming Grace* (San Francisco: Harper and Row, 1988), pág. 133 y ss.

Capítulo 4

La Persona y la Libertad

Una Libertad Multifacética

Deseo abordar ahora con cierto detalle la cuestión de la libertad, esa característica tan distintiva de la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios. La libertad es una de las principales preocupaciones de *Gaudium et Spes*, del Papa Juan Pablo II y, de hecho, de pueblos, pensadores y movimientos de todo el mundo. Fundamentaré mi exposición sobre la libertad en la obra de San Gregorio de Nisa, Padre de la Iglesia del siglo IV, cuya profunda comprensión de la libertad en la vida cristiana nunca ha sido superada.

Gregorio se siente profundamente inspirado por la libertad de la Divinidad y de su imagen humana. La obra creadora divina es completamente libre y espontánea: no está impulsada por compulsiones ni restricciones.

Cuando Gregorio se acerca a la persona humana y se pregunta qué significa decir que los seres humanos están hechos a imagen y semejanza de Dios, responde que son libres y que su cualidad de ser libres refleja y representa la libertad divina¹. De hecho, Gregorio afirma que Dios anhela la libertad con tanta intensidad que desea encarnarla en el mundo creado, y cree que los seres humanos son la encarnación de esa libertad². En esto, no se refiere solo a las personas individuales, sino a la comunidad humana en su conjunto³.

Autocreación a través de las elecciones

Aunque los seres humanos reflejan la libertad divina, viven su vocación a la libertad de maneras radicalmente diferentes a las de las Personas Divinas, según Gregorio. Toda existencia creada, incluida la humana, se caracteriza por el diastema⁴: ligada al tiempo y al

¹ Anthony Meredith opina que la comprensión de Gregorio sobre la centralidad de la libertad se desarrolló con el tiempo. Véase Anthony Meredith, *Los Capadocios* (Londres: Geoffrey Chapman, 1995), págs. 56-57. primavera HARRISON coincide en que la libertad ocupa un lugar especial en el pensamiento de Gregorio, pero no pretende absolutizarla ni aislarla de las cualidades de Dios o de los hombres. Véase Verna Harrison, *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa* (Lewiston: Edwin Mellen, 1992), pp. 135-142.

² Jerome Gaith, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1953), pp. 18-32.

³ R. Leys, *L'image de Dieu chez S. Grégoire de Nysse* (París: 1951), pp.78-92.

⁴ "Diastema": intervalo, distancia o separación. Cf. Paulos Gregorios, *El hombre cósmico* (Nueva Delhi: Sophia Publications, 1980), págs. 67-69, 75-82, 83-87. Paulos Gregorios, cuyo nombre de nacimiento era Paul Varghese o Vargīsa Pōla (9 de agosto de 1922 - 24 de noviembre de 1996), fue el primer metropolitano de la Diócesis de Delhi de la Iglesia Ortodoxa Siria Malankara y sirvió durante más de dos décadas. Gregorios fue director del Seminario Teológico Ortodoxo de Kottayam, una institución de enseñanza y formación para los sacerdotes de la iglesia. Lo elevó a la categoría de colegio reconocido para la concesión de títulos de grado y posgrado. Fundó el Centro Sofía, vinculado al seminario. Ha sido una figura muy importante en los estudios filosóficos y teológicos, con una producción literaria bastante extensa.

espacio, debe recorrer siempre un camino, debe estar siempre en constante evolución. Por ello, las personas nunca alcanzan su máximo potencial en un momento dado; nunca son idénticas a sí mismas como lo son las Personas Divinas. De ahí que las personas tengan la tarea de recrearse a sí mismas mediante las elecciones que realizan⁵. La capacidad de recreación forma parte de la imagen de Dios en los seres humanos, según Gregorio⁶.

Los seres humanos, como todas las criaturas, existen al participar de Dios y la libertad humana existe al participar en la libertad divina. Creados diastémicamente, deben transitar continuamente desde su origen hasta su realización, y este proceso es incesante, incluso en el Cielo. Es lo que sucede cuando lo finito participa de lo Infinito⁷. Los seres espirituales tienen sed de Infinito, pero solo pueden ser infinitos de manera finita, al transformarse cada vez más⁸. Así, se mueven de gloria en gloria. Al participar de la vida divina, experimentan la presencia divina como una llamada constante a la recreación. Acercarse a la Trinidad Divina —para Gregorio, adentrarse cada vez más en la Oscuridad Divina— trae consigo transformaciones siempre nuevas, cada una de las cuales se convierte en un nuevo principio de actividad⁹. La participación en la Divinidad se convierte en el principio del cambio auténtico¹⁰. Paulos Gregorio señala que la muerte ocurre en cada instante, lo que significa que no hay presente, solo momentos fugaces que son puntos de intersección entre un futuro aún no existente y un pasado que ya no existe¹¹.

Estas breves descripciones podrían sugerir sobriedad e incluso un enfoque bastante sobrio. Nada más lejos de la realidad. Hay un toque lúdico en Gregorio. Dios se deleita en la libertad, y nosotros también deberíamos, piensa. Nos formamos de cierta manera, en términos modernos, desarrollamos ciertos rasgos de personalidad porque nos produce placer hacerlo. La creatividad libre es para el disfrute.

Los aspectos más laboriosos de la libertad, incluyendo la necesidad de trabajar en el autocontrol, provienen de la Caída. La necesidad de elegir entre el bien y el mal también es una señal de nuestra condición caída, algo destinado a ser superado. El significado principal de la libertad es la participación continua en la Bondad Divina¹² que se expresa en una variedad de elecciones creativas que, en su madurez, se vuelven sin esfuerzo¹³. Gregorio es bastante optimista sobre la posibilidad de que la comunidad humana lo logre. Cree que la apatía —la plena realización de nuestros deseos sin estar lastrados por impulsos contrarios y otras tendencias desintegradoras— es una posibilidad abierta a la recreación humana, incluso después de la muerte (por supuesto, con la ayuda de la gracia sanadora de Cristo).¹⁴

⁵ Gregorios, *El hombre cósmico*, pág. 152.

⁶ Ibid, 154

⁷ Ibid, págs. 87-88.

⁸ Hans Urs von Balthasar, *Presencia y pensamiento: Ensayo sobre la filosofía religiosa de Gregorio de Nisa*, trad. Mark Sebanc (San Francisco: Ignatian Press, 1995), pág. 31 y ss.

⁹ Jean Danielou, ed., *De gloria en gloria*, trad. Herbert Musierillo (Nueva York: Scribner's, 1961), pág. 48 y ss.

¹⁰ Ibid, pág. 53.

¹¹ Gregorios, *El hombre cósmico*, pág. 84.

¹² David Balas, *La participación del hombre en las perfecciones de Dios según San Gregorio de Nisa* (Roma: Pontificium Institutum S. Anselme, 1966), págs. 46 y ss.

¹³ Gaith, *La concepción de la libertad*, págs. 106, 194-195. Gregorio, *El hombre cósmico*, pág. 150.

¹⁴ Ibid.

Cabe destacar que esta libertad humana de la que habla Gregorio —esta recreación a través de las elecciones, esta participación en la Divinidad, este devenir cada vez mayor— existe en Jesucristo y caracteriza su peregrinación pre-Pascua. Jesús tuvo que trazar su camino terrenal con antelación y ajustar sus planes a las vicisitudes que encontró¹⁵. Su «aprendizaje de la obediencia», del que se habla en Filipenses 2 es resultado de sus decisiones libres, las cuales marcaron su relación humana con el Padre de esta manera. Así, la visión de libertad de Gregorio nos muestra cómo nuestro propio seguimiento de Cristo nos compromete y fortalece nuestra libertad.

Mediación y Sinergia

Analicemos ahora otra faceta del pensamiento de Gregorio: su comprensión del ser humano como mediador entre el cosmos y la Santísima Trinidad. Gregorio concibe al ser humano como un punto intermedio. Por un lado, participa abiertamente de la Divinidad a través de su creación como imagen divina; por otro, comparte las labores y tensiones del cosmos a través de su naturaleza corporal. Inmerso plenamente en el mundo corpóreo, se unen a él y absorben sus inquietudes. Pero también participan plenamente de la Divinidad a través de su naturaleza espiritual y, especialmente, de su libertad; son capaces de acceder a lo divino y caminar conscientemente por los caminos de Dios. Debido a esta doble pertenencia a lo cósmico y a lo divino, los seres humanos han recibido la singular vocación de servir a todo el cosmos para integrarlo en la vida divina trinitaria¹⁶. Dicho de otro modo, la creación material participa de la Divinidad porque interviene en la vida y las obras de los seres humanos¹⁷.

Gregorio es consciente de la ambigüedad que esto genera. A los seres humanos se les ofrece la plena oportunidad de participar en el bien, incluido el bien de la creación material, pero siempre son libres, sin ninguna obligación. Siempre deben escoger activamente el bien de la creación o habrá carencias y callejones sin salida¹⁸. Que se han cometido muchos errores es evidente, especialmente para la conciencia ecológica moderna.

En nuestros tiempos, es posible ampliar en cierta medida las ideas de Gregorio, con la ayuda de la reflexión contemporánea sobre los seres humanos como creadores de su propio mundo (histórico) y cultura. El pensamiento moderno tiende a ver a los seres humanos como creadores del valor inherente a los acontecimientos históricos, como constructores y perfeccionadores de las estructuras que dan forma al mundo humano¹⁹. Esta creación del mundo se extiende a todo el cosmos en el pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin y de una manera muy diferente en la obra de Alfred North Whitehead y sus seguidores más

¹⁵ Véase Edward Schillebeeckckx, *Jesús: Un experimento en cristología* (Nueva York: Seabury, 1979), págs. 294 y ss., para una reconstrucción de cómo la respuesta de Jesús a la oposición en Galilea lo llevó a modificar sus planes de una manera que finalmente condujo a su muerte.

¹⁶ Paulos Gregorios, *La Presencia Humana* (Amity, N.Y., EE. UU.: Amity House, 1987), pp. 63-65.

¹⁷ *Ibid.*, 64-65.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Véase Gilkey, *Reaping the Whirlwind*, pp. 188-208.

teológicos²⁰. La importancia del trabajo humano de creación cultural es un tema central en la teología contemporánea²¹.

Si interpretamos la visión de Gregorio sobre los seres humanos como mediadores teniendo en cuenta algunas de estas ideas del siglo XX, nos encontramos con posibilidades asombrosas. La tarea inmediata de construir y gestionar estructuras para aliviar el hambre en el mundo, mantener instituciones políticas sólidas, administrar la economía mundial y apoyar iniciativas voluntarias organizaciones y grupos ciudadanos expresan la determinación humana de «entregar el Reino al Padre» con lo mejor que el ingenio humano puede ofrecer. La labor de educar a los jóvenes (y a veces también a los ancianos) en sus múltiples formas, esta formación de los creadores del mañana, implica participar en la revelación del Padre a través de la Palabra Divina para beneficio de toda la creación. El proceso de la maternidad (y la paternidad) se convierte en una participación en la manifestación de Cristo en todo el universo. Las tareas del hogar, del cultivo de la tierra, e incluso de toda creación artística, se convierten en una participación en la obra del Espíritu Santo de convertir todo el mundo creado en una morada digna para Dios.

Sinergia

La carga de estas tareas de recreación y creación del mundo puede ser realmente ardua²². Pero Gregorio insiste en que la carga de llevarlas a cabo se comparte y se aligera gracias a la acción cooperativa del Espíritu Santo. El Espíritu Santo viene a ayudar a los creadores humanos en sus tareas iluminándolos, desafiándolos, impulsándolos, consolándolos, tranquilizándolos y muchas otras cosas similares. Así pues, los resultados creativos son fruto de la «colaboración» del Espíritu Santo y los agentes creativos humanos²³.

Esta característica particular de la teología de la libertad de Gregorio tiene gran profundidad. Nos revela mucho sobre cómo Dios respeta la libre creatividad que Él mismo ha sembrado en los seres humanos. La clave de este pensamiento reside en la correcta apreciación del Espíritu Santo (en contraposición a las otras dos Personas Divinas). El papel del Espíritu es llevar todo a su máxima expresión; incluso dentro de la Divinidad, el Espíritu introduce las energías inter-trinitarias en el océano insondable de la Divinidad, y en el mundo de las criaturas, el Espíritu busca llevar a todos y a todo a la mayor plenitud de sus potencialidades y, por ende, a la mayor divinización posible²⁴. Por consiguiente, no puede

²⁰ 20 TEILHARD entiende al ser humano como una «evolución consciente de sí mismo». Véase *El fenómeno humano*, trad. Bernard WALL (Nueva York: Harper Colophon Books, 1975), p. 213 y ss. Para una breve descripción de la visión whiteheadiana de la «creación del mundo», véase J. COBB y D. GRIFFIN, *Process Theology: An Introductory Exposition* (Filadelfia: Westminster, 1976).

²¹ Está implícito en la teología del clásico religioso de David TRACY en *The Analogical Imagination* (Nueva York: Crossroad, 1981).

²² A menudo se convierten en una carga porque la condición caída de la humanidad la distrae y seduce por pasiones desenfrenadas que surgen de los apetitos «inferiores». Esta distracción y seducción provocan una continua distorsión de lo que es verdaderamente bueno, así como una disminución de las facultades creativas del ser.

²³ Gregorios, *El hombre cósmico*, pág. 215

²⁴ Véase 1 Corintios 2:10-14. Véase también PANIKKAR, *La Trinidad*, págs. 58-61.

existir competencia alguna entre el Espíritu Santo y los actos creativos libres de los seres humanos²⁵.

Las Etapas de la Libertad

He presentado las principales características de la teología de la libertad de Gregorio de Nisa. Estas constituyen una sólida base sobre la cual se puede construir una antropología de la libertad, así como una introducción al camino hacia la libertad. Ahora quisiera abordar dos autores modernos que han escrito importantes reflexiones sobre la libertad: Karl Rahner y Raimundo Panikkar. Consciente o inconscientemente, se han basado en las tradiciones que provienen de Gregorio.

Organizaré las ideas que siguen de forma tipológica; es decir, presentaré las ideas de Rahner y Panikkar como dos etapas más en el camino hacia la libertad. El resultado, espero, será una especie de mapa del viaje hacia la libertad para las personas del siglo XX. Si bien intentaré presentar a estos dos autores con la mayor precisión posible, la tipología a la que acabo de referirme no aparece en su obra. Es enteramente de mi propia creación.

Rahner

La teología de la libertad humana de Rahner se asemeja claramente a la de Gregorio en varios aspectos importantes. Al igual que Gregorio, Rahner sostiene que la libertad humana es una libertad derivada: se considera un don de Dios y tiene como propósito llevarnos a una plena participación en la vida divina²⁶. Y Rahner, al menos, se aproxima a la comprensión de Gregorio sobre la creación del yo mediante la elección, al enseñar que los valores trascendentales se alcanzan únicamente a través de mediaciones categóricas²⁷.

Rahner, sin embargo, desarrolla con mayor profundidad la enseñanza de la construcción del yo a través de las elecciones, un tema que Gregorio deja de lado. Este último, al hablar de una recreación que avanza «de gloria en gloria», se centra en cada «gloria» por separado y luego pasa a la siguiente, sin intentar mostrar cómo se conectan ambas en el proceso de construcción del yo. Por supuesto, presupone una conexión —de lo contrario, sería imposible crear un yo verdaderamente coherente—, pero no dice nada al respecto.

Rahner sitúa las decisiones individuales en su justa perspectiva cuando afirma que «la libertad es la capacidad de hacerse a uno mismo de una vez por todas, capacidad que, por su naturaleza, se dirige hacia la finalidad libremente voluntaria del sujeto como tal»²⁸. Las decisiones individuales que toma una persona son simplemente pasos en el camino hacia

²⁵ Por eso, la «Cristología del Espíritu» aborda a Jesús como alguien poseído por el Espíritu; evita las dificultades que presenta la Cristología del Logos al intentar hacer justicia a la plena humanidad de Jesús, al tiempo que sostiene que él es, de hecho, el Logos Eterno. Véase Roger Haight, «El caso de la Cristología del Espíritu», *Theological Studies*, 1992, págs. 257-287.

²⁶ Karl RAHNER, «Teología de la libertad» en *Investigaciones teológicas*, vol. 6 (Nueva York: Seabury, 1974), pp. 179-183.

²⁷ Véase Karl RAHNER, *Fundamentos de la fe cristiana*, trad. William Dych (Nueva York: Crossroads, 1982), pp. 35-39.

²⁸ RAHNER, *Teología de la Libertad*, pág. 183.

esta finalidad. La libertad se actualiza a través de estas decisiones, dice Rahner, al crearse un camino a través de la existencia histórica y temporal que establece para ser ella misma²⁹.

Esto significa que la libertad no es, en su sentido último, la capacidad de seguir tomando decisiones, como si la capacidad de elegir siempre cosas nuevas fuera la esencia de la libertad. Como Rahner lo expresa con contundencia: la libertad no es la capacidad de hacer algo que siempre se puede revisar, sino la capacidad de hacer algo final y definitivo. Es la capacidad del sujeto que, mediante esta libertad, ha de alcanzar su ser final e irrevocable. En este sentido y por esta razón, la libertad es la capacidad para lo eterno. La libertad no existe para que todo pueda cambiar constantemente, sino para que algo pueda volverse definitivo e irreversible³⁰.

Si se acepta la concepción de libertad de Rahner, es fácil trazar el camino del crecimiento en la libertad, cómo el movimiento «de gloria en gloria» conduce a una profundización de las opciones y, finalmente, al acto culminante de autodescorte, que es su meta. A medida que se avanza en el camino de la libertad, las opciones que en las etapas iniciales tendían a proliferar se vuelven menos numerosas y más simples, alcanzando niveles más profundos de la psique. En realidad, estas elecciones constituyen en gran medida una preparación y un campo de entrenamiento para la autodeterminación definitiva, a la que Rahner a veces se refiere como la "opción final". La opción final se produce en el momento de la muerte, pero a veces puede anticiparse, como en el caso de cierto tipo de experiencia mística.

El planteamiento de una serie de elecciones ya inclina al yo en una dirección determinada, que es el camino más probable hacia la "opción final". Pero, dada la naturaleza de la libertad, siempre es posible que un sujeto cambie de rumbo en cualquier punto del camino. La posibilidad de que la autodeterminación definitiva resulte en un alejamiento radical del yo de los valores que ha cultivado durante toda su vida y lo conduzca hacia la rebeldía total sigue siendo real. Por lo tanto, la libertad siempre implica riesgo, y a medida que uno profundiza en su capacidad de autocontrol y autodeterminación, el riesgo aumenta, razón por la cual los santos y las personas sabias tienden a abordar las etapas más maduras de la vida espiritual con cierta inquietud.

Dentro de la tipología que se presenta en este ensayo, Rahner ofrece algunas ideas para una segunda etapa de crecimiento en la libertad. Gran parte de lo que la espiritualidad marianista denomina «la obra de purificación» tiene lugar en esta etapa. El examen de las motivaciones de nuestras decisiones, la erradicación de las compulsiones ocultas, el aprendizaje de la dependencia de la acción de la gracia y la espera de la guía del Espíritu refinan nuestros actos superficiales de libertad hasta que nos volvemos más firmes, más capaces de actuar desde nuestro ser más profundo y auténtico. Nos capacitamos para determinar nuestra plenitud mediante una entrega definitiva.

²⁹ RAHNER, Fundamentos, pág. 94.

³⁰ Ibid, 95-96.

Una tercera etapa de la libertad: Raymond Panikkar

Dentro de la tipología establecida, existe una tercera etapa de la libertad que presupone las otras dos, especialmente la creencia de Rahner en una auto-entrega definitiva, pero que las trasciende. Esta es la comprensión de la libertad que Raymond Panikkar desarrolla en su obra reciente. La denomino libertad mística.

Utilizo aquí la palabra «mística» en su sentido pleno y apropiado. Entiendo que incluye, desde la perspectiva humana, una presencia inmediata y una unión con Dios, es decir, la ausencia de mediación entre Dios y el yo. Existe una absorción en Dios que está más allá de todo concepto y símbolo, y es irreversible (por lo tanto, presupone la auto-entrega definitiva de Rahner). Esta presencia mística es una creación radical de Dios, discontinua con todas las condiciones de gracia anteriores. Es una obra secreta y oculta: Dios crea un camino secreto hacia el yo. Nadie sabe cómo lo hace Dios; solo sabemos que ha sucedido por sus frutos.

Creo que Raymond Panikkar presenta una visión de la libertad que presupone tal experiencia. Se trata de una obra radical de Dios en el interior del ser humano. Sin embargo, existe una diferencia con muchas presentaciones tradicionales: Panikkar también parece presuponer la comprensión de la sinergia de Gregorio de Nisa. Parece dar por sentada una respuesta humana a las manifestaciones místicas del Espíritu que exige una acción creativa, libre y cooperativa por parte del ser humano³¹.

Panikkar habla de la necesidad de libertad en el actual estancamiento cultural. Afirma que la libertad no se trata principalmente de libertad de elección, pues la verdadera libertad precede a la elección³². Considera que la libertad madura no está ligada a un camino ni a una tradición; la libertad crea su propio camino³³. Está más allá de la tradición, las costumbres, las leyes y la teología, aunque no las desprecia. Simplemente se despegas de ellas. A menudo sigue el camino del místico, quien respeta las leyes y las costumbres no por necesidad, sino por respeto a la comunidad. Por ejemplo, sigue el horario de oración de una comunidad religiosa en particular no porque necesite esos horarios para sí mismo, sino porque desea apoyar a los demás. Esta experiencia de libertad implica un gran riesgo: significa abandonar la seguridad de las costumbres establecidas y aventurarse en lo desconocido³⁴.

Panikkar cree que esta libertad mística es especialmente esencial para nuestro tiempo. Cree que es necesario un cambio radical en las actitudes culturales y que se requiere un cambio especialmente radical dentro de la comunidad cristiana, y que solo la libertad de los místicos podrá sostener a esta comunidad durante dicho cambio.

³¹ Véase Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1981), págs. 187 y ss., para un análisis de la diferencia entre el misticismo de Gregorio de Nisa y el de San Juan de la Cruz. El tratamiento que Gregorio da a la experiencia mística exige sinergia.

³² Raimon PANIKKAR, *Morada de la Sabiduría*, trad. Annemarie KIDDER (Louisville, Ky., EE. UU.: Westminster John Knox Press, 1993), págs. 77 y ss.

³³ *Ibíd.*

³⁴ *Ibíd.*

La necesidad de un desarme cultural

La necesidad de un cambio radical, según Panikkar, surge del predominio de una cultura en el panorama mundial y de la penetración de sus métodos imperialistas por doquier. Esa cultura, por supuesto, es la llamada «occidental», con sus raíces en la fusión de la experiencia religiosa hebrea y la inclinación filosófica de la antigua Grecia, su auge en la Europa medieval y moderna y su expansión geográfica a través de las aventuras colonialistas de los siglos XVIII y XIX y las explosivas innovaciones tecnológicas del siglo XX. Históricamente, esta cultura ha estado y sigue estando ligada al cristianismo, y lo contrario también ha sido cierto en gran medida³⁵. Pero Panikkar considera que la hegemonía de esta única cultura atenta contra la dinámica de la fe cristiana misma³⁶.

Panikkar critica especialmente lo que él llama «tecnocracia», la cosmovisión tecnológica moderna y su intrusión en todos los aspectos de la vida en todas partes. Esta «tecnocracia» es fruto de la misma cultura occidental que, según Panikkar, desde la Ilustración se ha dejado dominar por un enfoque cuantitativo, matemático y calculador de toda la realidad. Panikkar sostiene que existe un salto cualitativo entre las técnicas y la tecnología moderna.³⁷ Esta última, a su juicio, presupone e impone una forma de pensar y un estilo de vida basados en la aceleración, a la cual las personas deben adaptarse si desean sobrevivir en un mundo tecnocrático. La autosuficiencia de la tecnocracia, afirma, alcanza su culminación en la «energía nuclear», que es la expansión acelerada de la energía almacenada en el átomo³⁸.

Panikkar cree que la continua expansión de la «tecnocracia» en todas partes se legitima a partir de la doctrina de la evolución universal, que afirma que «cada paso de una forma de existencia a otra se da a costa de millones de seres que desaparecen para que, de su magma, surja materia inorgánica, orgánica, viva, sensible e inteligente, encaminada hacia el superhombre y lo divino. De miles de esclavos surge un puñado de personas libres; de una masa humana de millones emergen personalidades destacadas; y de miles de millones de personas sacrificadas en los altares del progreso surgirá una humanidad purificada, preparada para el salto al superhombre»³⁹.

Esto nos lleva al núcleo de la crítica de Panikkar, a su acusación contra lo que él llama «El mito de la historia», que considera que caracteriza especialmente a la cultura occidental y que, según él, se ha intensificado enormemente desde la Ilustración⁴⁰.

³⁵ Véase Raimundo PANIKKAR, «El Jordán, el Tíber y el Ganges» en John HICK, Paul KNITTER, eds., *El mito de la singularidad cristiana* (Maryknoll, N.Y., EE. UU.: Orbis, 1987), pp. 93-97.

³⁶ Véase PANIKKAR, *La Trinidad*, pp. 53-58.

³⁷ Raymond PANIKKAR, *Desarme cultural*, trad. Robert BARR (Louisville, Ky., EE. UU.: Westminster John Knox Press, 1995), p. 47 y siguientes

³⁸ *Ibid*, pág. 48.

³⁹ *Ibid*, pág. 90

⁴⁰ Esta acusación aparece por primera vez en la contribución de Panikkar al simposio del centenario del nacimiento de Teilhard de Chardin en Washington, D.C. Véase R. Panikkar, «El fin de la historia: Estructura triple de la conciencia del tiempo humano» en Thomas King, ed., *Teilhard y la unidad del conocimiento* (Nueva York: Paulist, 1983), págs. 83-141. Este ensayo se reproduce en Raimon Panikkar, *La experiencia cosmotheandrica* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1993), págs. 79-183. Una versión abreviada aparece en Raimon PANIKKAR, *Armonía invisible* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), págs. 134-144.

Según Panikkar, «El mito de la historia» consagra la conciencia histórica como el modo dominante de conciencia y el árbitro de lo que es significativo. Según Panikkar, la conciencia histórica se caracteriza por un impulso hacia el futuro. Como él mismo afirma, «el tiempo histórico es indefinido y necesita ser "rescatado" (redimido) en la eternidad o en un futuro cualitativamente diferente si se quiere salvar al ser humano de la desesperación sísifa de no lograr jamás nada ni alcanzar ninguna meta». El ser humano histórico⁴¹ siente la necesidad de trascender el tiempo y de ir siempre más allá. Panikkar considera que es la identificación del cristianismo con el tiempo histórico lo que debe superarse. Esto no implica el rechazo de la conciencia histórica, sino su destronamiento como única fuente de significado y valor. Se requiere desapego, disciplina y purificación. Aquí es donde los místicos adquieren especial importancia.

El resultado final de este trabajo de desapego será el auge de lo que Panikkar denomina «conciencia transhistórica»⁴². Para dilucidar su pensamiento, Panikkar habla de la convicción del carácter irreductible del tiempo, es decir, la sensación de que el Ser y el tiempo están inextricablemente unidos. El tiempo se experimenta como una dimensión constitutiva del Ser; no existe un ser atemporal: el Ser es temporal, pero también es "más" y "diferente" que esto⁴³. Así pues, Panikkar considera que debemos trascender nuestra costumbre de posponer para un futuro indefinido el Bien que buscamos, ya sea en el «Cielo» más allá de «esta vida», en una «Eternidad» más allá de lo temporal, en un «Punto Omega» que es la culminación de un proceso evolutivo, una utopía político-económica que es resultado final de las «fuerzas del mercado» que operan según principios bien calculados. Lo eterno es la dimensión profunda de lo temporal, piensa, y nunca puede separarse de él. Nos sumergimos en lo eterno desde donde estamos, es decir, desde el ahora. Panikkar cree que esta es la lección que debemos aprender de los místicos, quienes siempre experimentan la Eternidad en medio de su Vida, es decir, en el presente. Por eso parece creer que los místicos son figuras clave en la transformación cultural necesaria.

Ahora podemos retomar de forma más explícita el tema que dio origen a la comprensión de la libertad por parte de Panikkar. Para él, la libertad exige asumir grandes riesgos, vivir sin seguridad, pero creando sinérgicamente nuevos caminos que, al mismo tiempo, desafían la tradición y, sin embargo, defienden sus intuiciones más profundas. Si bien esto puede aplicarse a todos, Panikkar ve una responsabilidad especial en la comunidad cristiana. Piensa que deben surgir personas (y tal vez ya estén surgiendo) para guiarla a través de estas aguas turbulentas. Parte del distanciamiento de la comunidad cristiana del «mito de la historia» reside en su desvinculación de sus raíces judías, una desvinculación que exigirá un salto aún mayor hacia la oscuridad que el que caracterizó al llamado «Concilio de Jerusalén». Cabe señalar que Panikkar no aboga por un simple rechazo de la conciencia histórica ni por la negación de todo lo que la comunidad cristiana ha aprendido de sus fundamentos judíos. Se trata de ir más allá de estas cuestiones, adoptando una actitud más libre hacia ellas y, por ende, relativizándolas (en todos los sentidos). Solo una actitud «temporal» puede ser útil. Por eso considera que es la hora de la libertad mística.

⁴¹ Thomas KING, *Teilhard's Mysticism of Knowing*, pág. 99; PANIKKAR, *Experiencia Cosmoteándrica*, pág. 101.

⁴² KING, o.c., pág. 111 y ss.; PANIKKAR, o.c. pág. 120 y ss.

⁴³ KING, o.c., pág. 112; PANIKKAR, o.c. pág. 121

Capítulo 5

Liberación y Libertad

Liberación, Praxis y Análisis Social

Estas son algunas de las concepciones más importantes de la vida personal, especialmente de las exigencias de la libertad en el mundo contemporáneo. Queda interpretarlas a la luz de la imperfección humana, en particular de la necesidad de superar las injusticias generalizadas y culpables. Esta necesidad se reconoce ampliamente en nuestra actual Regla de la Compañía de María (1983), donde el apostolado incluye dimensiones importantes de «liberación», y esta significa claramente superar las estructuras sociales opresoras, especialmente aquellas que discriminan a los pobres¹. Así, estamos llamados a ser liberadores, comprometidos activamente con la redención del mundo.

Aquí nos encontramos ante la «teología de la liberación»², esa voz teológica singular que irrumpió en el mundo a principios de la década de 1970 con la publicación de la obra fundamental de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*. La teología de la liberación cree en la práctica, que la acción debe preceder al pensamiento y que el pensamiento debe convertirse en una reflexión continua sobre la acción. Dicho de otro modo, el compromiso con la acción en favor de los oprimidos es un requisito previo para una buena teología. La teología solo es auténtica cuando surge del corazón de la lucha contra la opresión³.

La teología «desapegada», «objetiva» o «académica» —es decir, aquella que refleja una supuesta neutralidad, libre de todo sesgo o interés personal— se considera distorsionada porque su aparente neutralidad apoya tácitamente a los poderes arraigados y opresores. La teología de la liberación es abiertamente partidista: insiste en que la teología siempre debe practicarse desde la perspectiva de los pobres (u otros oprimidos).

Para ello, una buena reflexión exige un buen análisis social. Por lo tanto, la teología de la liberación comienza con la «crítica ideológica»: busca descubrir las fuentes de la opresión⁴ en una situación social determinada. Estará especialmente atenta a las justificaciones/racionalizaciones inconscientes que impregnan la vida económica, política y cultural, así como las actividades académicas (incluidas las teológicas). Esto significa que la teología de la liberación comienza en la práctica con fuertes referencias a la economía, la sociología, la teoría política, la sociología del conocimiento y la antropología cultural para

¹ Regla de 1983, art. 27, 5.6 5.20.

² Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, trad. Curidad Inda y John Eagleson (Maryknoll, N.Y., EE. UU.: Orbis, 1973).

³ O.c., pp. 6-11. También Leonardo BOFF, "La originalidad de la teología de la liberación" en Marc ELLIS, Otto MADEIRO, eds., *Expanding the View* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1990), p. 49 y ss. James CONE, "Fe cristiana y praxis política" en *Teología de la liberación: Una respuesta del primer mundo* (Maryknoll: Orbis, 1984), p. 59 y ss.

⁴ Juan Luis SEGUNDO, *La liberación de la teología*, trad. John Drury (Maryknoll: Orbis, 1976), pág. 8 y ss.

proporcionar marcos conceptuales que permitan comprender las condiciones sociales. Solo después de diagnosticar los "problemas" comienza la teología propiamente dicha con una apelación a las fuentes cristianas y a la tradición teológica cristiana para encontrar una manera de revertir la situación.

Los seres humanos son agentes activos en la redención de la historia

En algunos aspectos importantes, la teología de la liberación aborda la teología de la historia de manera novedosa. Insiste en que nos adentremos plenamente en la situación histórica actual, con todas sus consecuencias, ambigüedades y graves deficiencias, y que hablemos teológicamente sobre esta situación específica, no solo sobre «la condición humana», «la experiencia humana» o «el orden temporal». Esto significa que considera la relatividad de la experiencia histórica como un bien positivo y una preocupación positiva para la teología. Esta preocupación ya aparece en la gran obra de Gutiérrez, con su extenso análisis de la situación latinoamericana y la influencia de la Iglesia latinoamericana en ella⁵. El significado teológico de esto ha sido bien analizado por Juan Segundo y otros⁶. Segundo contrasta la teología de la liberación latinoamericana con la teología política europea (parece pensar especialmente en Moltmann, autor de la *Teología de la Esperanza*) y señala acertadamente que la primera (con alguna excepción ocasional, como la de Ruben Alves) busca enfatizar que los acontecimientos humanos que generamos en la situación histórica actual son un factor intrínseco para la llegada del Reino de Dios, aun cuando nuestras opciones en estas situaciones sean muy limitadas y puedan resultar erróneas o revisables posteriormente⁷. Ofrece la disyuntiva entre socialismo y capitalismo que, a su juicio, la iglesia latinoamericana debe considerar, a pesar de las numerosas ambigüedades⁸ político-económicas que conlleva que la Iglesia debe mantenerse al margen de la contienda, limitándose a emitir declaraciones generales sobre política y economía. Pero Segundo considera que hablar de manera apolítica y ahistórica implica no comprender el momento histórico actual dando a entender que las decisiones concretas sobre este momento no propician realmente el Reino de Dios.

Desde la perspectiva de la teología de la liberación, estamos llamados a desempeñar un papel activo en la redención de las estructuras sociales de las injusticias que las aquejan. Nuestra cooperación activa con la obra liberadora de Cristo es esencial para la llegada del reino escatológico.

Desarrollos continuos

La teología de la liberación continúa creciendo y evolucionando. Sus versiones feministas, en particular, plantean nuevas preguntas y presentan nuevos desafíos. Las feministas centran su crítica en el patriarcado, la dominación de las mujeres por los hombres, que a menudo consideran la raíz de toda opresión, incluida la explotación de los pobres por los ricos⁹. Aplican la crítica ideológica a todas las instituciones sociales, económicas y políticas,

⁵ Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, pp. 79-142.

⁶ SEGUNDO, *La Liberación de la Teología*, pp. 138-151; BOFF, «La Originalidad de la Teología de la Liberación», p. 52 y ss.

⁷ SEGUNDO, o.c., pág. 144 y ss.

⁸ SEGUNDO, o.c., pág. 72

⁹ Para un análisis particularmente perspicaz del patriarcado, véase Thomas Berry, *El sueño del mundo* (San Francisco: Sierra Club Books, 1988), págs. 138-162.

incluidas las eclesiásticas, para descubrir sus fuentes ocultas de explotación contra las mujeres y las justificaciones que las legitiman.

La teología feminista tiende a ser más radical que otras formas de teología de la liberación, ya que no solo expone las ideologías opresivas en las instituciones sociales en general, sino también en las fuentes fundamentales de la sabiduría cristiana, incluidas las Sagradas Escrituras, así como en todo el proceso de interpretación bíblica¹⁰. Elizabeth Schüssler-Fiorenza ha sido una pionera particularmente incisiva en esta crítica de la ideología feminista. Reconoce la profundidad y la importancia del modelo no interpretativo de Segundo y lo critica por no permitir la crítica de las categorías bíblicas como «falsa conciencia»¹¹. Como afirma Schüssler-Fiorenza: «La incapacidad de aplicar una evaluación crítica a los textos bíblicos y al proceso de interpretación dentro de las Escrituras y la tradición, es una de las razones por las que el uso de la Biblia por parte de los teólogos de la liberación a menudo se acerca a la “expresión de citas bíblicas”. Para evitar tal impresión, la hermenéutica de la liberación debe reflexionar sobre el hecho de que el proceso de interpretación de las Escrituras no es necesariamente liberador»¹².

El efecto global de estas exhortaciones de diferentes teólogos de la liberación es enfatizar la responsabilidad de las personas humanas en la superación de los efectos del pecado en la sociedad, incluyendo el pecado que implica apropiarse de la Buena Nueva de Jesucristo y hacerla presente en la vida continua de la Iglesia.

Evaluación y crítica

¿Qué debemos pensar de todo esto? Por mi parte, acepto las intenciones y muchas de las ideas de la teología de la liberación. Entre sus posturas más liberadoras se encuentran las siguientes: (1) No existe una postura ideológicamente neutral. Las preocupaciones políticas, económicas y sociales influyen en todo nuestro pensamiento, incluyendo toda reflexión teológica. Parte de la tarea de la teología consiste en hacer conscientes estos sesgos, en gran medida inconscientes. (2) La teología está relacionada con la práctica. El compromiso social activo es, al menos, un estímulo para una buena teología (los teólogos de la liberación insisten en que es esencial que la teología auténtica solo pueda surgir si el teólogo se pone del lado de los oprimidos y desarrolla su teología desde dentro de la lucha por la justicia).

(3) El momento histórico actual debe ser plenamente comprendido con toda su ambigüedad y debe hacerse un esfuerzo serio por penetrar en las raíces de su pecaminosidad. (4) Debemos ser agentes activos para la liberación del mundo. Esto significa que debemos ser, en un sentido muy real, redentores.

Cada una de las ideas anteriores constituye una valiosa aportación, que concuerda con el énfasis en la justicia social de la Regla Marianista de 1983 y, en particular, con la insistencia en la opción por los pobres de «compañeros en la Esperanza». Sin embargo, estas ideas requieren un fundamento más profundo del que suelen permitir los métodos de la

¹⁰ Véase Elizabeth Schüssler-Fiorenza, «Hacia una interpretación bíblica feminista y una teología de la liberación», en Brian Mahan y L. Dale Richesin (eds.), *El desafío de la teología de la liberación: una respuesta del primer mundo* (Maryknoll: Orbis, 1984), pp. 91-112.

¹¹ SCHUSSLER-FIORENZA, "Una interpretación bíblica feminista", págs. 101-102.

¹² *Ibidem*.

teología de la liberación. ¿De dónde obtenemos el poder para redimir las estructuras sociales del mundo? La incapacidad de fundamentar esta posibilidad en una antropología adecuada explica por qué, a pesar de las intenciones de los teólogos de la liberación, a veces resulta difícil integrar la lucha por la justicia con la vida de oración o con aspectos del misterio cristiano donde la conexión con la redención de las estructuras no es evidente, como por ejemplo, la Santísima Trinidad¹³.

Sugiero que es posible superar esta carencia fundamentando las tareas redentoras humanas concebidas por los teólogos de la liberación en la teología de la creación del mundo de Gregorio de Nisa, implícita en su visión del ser humano como mediador entre el cosmos y Dios, complementada por su teología del pecado original. La rica teología del pecado original de Gregorio defiende la visión común en la tradición cristiana oriental de que estamos llamados a ser activos en la superación de nuestra condición caída y que, sin nuestra cooperación activa, esta es imposible de superar.

Una dificultad que debe afrontarse

Esta visión puede resultar ofensiva para las tradiciones sobre el pecado original que nos resultan familiares. La dificultad reside en que, al pensar en el pecado original, a menudo nos centramos en Pelagio, quien en realidad no admitió su existencia. Sin embargo, San Gregorio vivió y trabajó una generación antes de la controversia pelagiana, por lo que su obra no la tiene en cuenta. No defiende ni la autosuficiencia pelagiana ni la respuesta agustiniana a la misma.

Primero, unas palabras sobre los pelagianos. Por supuesto, compartían el entusiasmo de Gregorio por la libertad cristiana. Insistían, al igual que Gregorio, en que la salvación nos llega solo porque la elegimos, que esta elección es algo serio, lo central de nuestras vidas, y que solo nosotros podemos hacerla. El problema que plantean para la ortodoxia cristiana no radica realmente en esto. Más bien, proviene de su visión sumamente individualista de la persona humana. Consideraban al ser humano como un ser "en sí mismo", aislado de todo lo demás. Para ellos, una persona solo podía ser libre si la elección que elaboraban provenían enteramente de sus recursos internos, libres de cualquier influencia externa. Por esta razón, negaban el pecado original, salvo en el débil sentido de un mal recuerdo de una antigua falta, que era fácil de obviar si la persona así lo decidía¹⁴. Se negaban a admitir cualquier papel de la gracia divina, excepto en el sentido muy débil de Jesús como ejemplo moral. Y, por supuesto, no necesitaban la obra redentora de Cristo. Lo característico de la antropología pelagiana es la absoluta autosuficiencia del individuo humano, la necesidad de sostener que, para que cada elección humana individual sea verdaderamente libre, debe estar al margen y por encima de toda influencia externa, especialmente la influencia de la gracia divina¹⁵.

¹³ Para un ejemplo de estas dificultades, véase el intento de Leonardo Boff de formular *una teología de la Trinidad y Sociedad* (Maryknoll: Orbis, 1988), págs. 131 y ss., y la crítica de Catherine LaCugna en *Dios para nosotros*, págs. 275-278.

¹⁴ Peter Brown, *Religión y sociedad en la época de San Agustín* (Nueva York: Harper and Row, 1972), págs. 196 y ss.

¹⁵ Para un buen análisis del temperamento pelagiano, véase Peter Brown, *Agustín de Hipona* (Londres: Faber, 1967), págs. 340-352.

La dificultad radica en que las respuestas clásicas a los pelagianos formuladas por Agustín aceptaban su antropología por completo, aunque desplazaban el énfasis hacia el extremo opuesto. Agustín quería defender la libertad absoluta y la trascendencia total de Dios. Así, hacia el final de su vida, llegó a creer que, para preservar la absoluta libertad de Dios para salvar, era necesario afirmar que la Divinidad no podía estar sujeta a ninguna influencia de ninguna criatura y que, por lo tanto, la salvación era enteramente una cuestión de la gracia electiva de Dios¹⁶. El consentimiento humano a la oferta de salvación de Dios también era algo que Dios trabajó. Si la persona daba su consentimiento, esto era simplemente una señal de que Dios había querido su salvación. Si no lo hacía, significaba que Dios, por razones que desconocemos, había decidido dejarla en su estado pecaminoso y, por lo tanto, garantizar su condenación eterna. Todo dependía de la decisión divina¹⁷. Agustín consideró necesario aclarar todo esto para garantizar la libertad divina. Nótese que, en esta teología, la elección humana de la salvación es enteramente obra de Dios; no es nuestra en absoluto.

La visión agustiniana de la salvación como resultado exclusivo de la gracia electiva de Dios habría sido imposible sin su comprensión especial de los efectos de la Caída en la humanidad. Para él, la Caída había vuelto a los seres humanos incapaces de hacer cualquier bien, salvo las cosas más triviales. Esto sucedió porque el pecado de Adán dejó al ser humano atrapado en bienes finitos, incapaz de avanzar a través de ellos hacia el Bien Infinito, como exigía la antropología agustiniana. Así, la voluntad quedó literalmente atrapada, esclavizada por la elección del mal de Adán. Aunque técnicamente seguía siendo libre (es decir, conservaba la capacidad de libre albedrío), en realidad era incapaz de elegir un bien significativo debido a la esclavitud en la que se encontraba. Por lo tanto, debía ser liberada literalmente por la gracia divina y encaminarse hacia su destino eterno: el Bien Infinito¹⁸.

Lo que Agustín ha hecho aquí es simplemente proyectar la visión pelagiana de una libertad autosuficiente, incontaminada de influencias externas que no pueden dominar completamente la libertad divina. Un Dios que se ve afectado o conmovido de alguna manera por el bien humano, según Agustín, simplemente no es Dios. De hecho, podríamos llamar al Dios de Agustín el Patriarca Supremo. La teología luterana, en particular, consideraba la enseñanza agustiniana como el baluarte supremo contra la «justificación por obras».

Debemos señalar aquí la total pasividad de los seres humanos ante la obra de su salvación. En este punto, hemos refutado casi por completo a los pelagianos, salvo, claro está, su antropología del individuo desapegado y autosuficiente, que hoy sobrevive como la principal característica de Dios. En esta visión, la libertad divina y la libertad humana no tienen absolutamente nada que ver entre sí, ya sea que se las aborde desde la perspectiva de Pelagio o de Agustín.

¹⁶ J. Patout Burns, *El desarrollo de la doctrina de la gracia operativa de Agustín* (París: Études Augustiniennes, 1980), págs. 176 y ss.

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ R. A. MARKUS, *El fin del cristianismo antiguo* (Cambridge: C.U. Press, 1990), pp. 50-51, 56

Otra visión del pecado original

La concepción de Gregorio de Nisa sobre el pecado original y la acción justificadora divina es muy diferente. En primer lugar, se trata de un punto de vista comunitario, incluso cósmico. Para él, la salvación significa llevar al cosmos entero a su plenitud. Probablemente ni siquiera concibió la obra de la salvación como intervenciones divinas especiales dirigidas a individuos concretos, considerados aislados de todo lo demás. Si existió la gracia electiva, fue el cosmos entero el que fue elegido; de lo contrario, ¿por qué fue creado?

Gregorio entendió el pecado de Adán principalmente como un error de juicio, como un descuido caprichoso de valores importantes. Su principal efecto en los descendientes de Adán fue dejar en la oscuridad, cegados por la elección errónea de Adán, a los seres humanos que se desorientan y confunden, perdiendo la claridad que los conduce a la plenitud. Sin un rumbo definido, los diversos impulsos psíquicos tienden a entregarse a las pasiones inferiores, que ahora se descontrolan, provocando una mayor desintegración¹⁹.

Para Gregorio, el pecado original se siente principalmente en el intelecto, no en la voluntad. Fomenta sobre todo errores de juicio y una falta de dirección que lleva a los humanos a perderse en elecciones inútiles y sin alegría. Y, por supuesto, aunque esta desintegración se siente principalmente en el individuo, también afecta a todo el cosmos.

Para Gregorio, el poder de la voluntad humana para avanzar hacia el Bien Infinito no se ve afectado, como en la visión de Agustín. Y el poder de la voluntad para elegir libremente, para crear aquello que produce placer, no se ve anulado ni debilitado.

Más bien, la voluntad se ve afectada por la confusión mental y por la tendencia de los diversos impulsos psíquicos y corporales a perseguir sus propios fines²⁰. Como resultado, la apatía se debilita considerablemente, y los seres humanos descubren que las tareas de recreación y creación del mundo, originalmente concebidas como fáciles y gozosas, se han vuelto laboriosas. Ahora se requiere gran energía y valentía para llevar a cabo la labor creativa humana de construir un yo y un mundo²¹.

En esta visión, Dios no aparece como un juez inescrutable que, por alguna razón misteriosa, elige elevar a algunos y rechazar a otros. Más bien, es un maestro y un sanador, quien interactúa con gentileza con sus sujetos humanos, aceptando sus perspectivas limitadas y enseñándoles lentamente el camino de la iluminación, sanándolos para que puedan llevar a cabo mejor su vocación divina de crear algo hermoso en sí mismos y en el mundo.

Desde la perspectiva de Gregorio, esa misma vocación exige que participen activamente en la sanación de la desintegración que han causado. Por lo tanto, cree que la comunidad humana es sanada del pecado original mediante la acción redentora de Cristo, pero que esto se manifiesta en el mundo creado a través de la enseñanza y los efectos sanadores del Espíritu Santo, que interactúa con los seres humanos, asistiéndolos e instruyéndolos en sus

¹⁹ Ekkehard MÜHLENBERG, «Synergism in Gregory of Nyssa», *Zeit-schrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 1977, pp. 106-108.

²⁰ Ibid.

²¹ GAITH, *La conception de la liberté*, p. 119 y siguientes.

tareas creativas. Para Gregorio, el pecado original se supera mediante la sinergia de las inspiraciones del Espíritu y el esfuerzo libre humano²². Si este último falta, el pecado original no puede superarse (y tal omisión sería el más grave de los pecados).

Sinergia, pero no pelagiano

Es en este punto donde es probable que Gregorio parezca pelagiano. Pero no lo es porque cree firmemente en la absoluta necesidad de la actividad de Cristo y del Espíritu para que se produzca este proceso de sanación. Sin embargo, existe una razón aún mayor para ello. Gregorio, y de hecho toda la tradición cristiana oriental, no distingue entre naturaleza y gracia (distinción que, al menos indirectamente, es consecuencia de la controversia pelagiana). Gregorio entiende la libertad como la gracia misma. En efecto, solo es posible gracias al don de la libertad que nos permite participar de la Santísima Trinidad. Para Gregorio, la libertad —imagen primordial de Dios en el mundo creado— es una gracia muy privilegiada; la acción justificadora de Cristo es otra, y la obra divinizante del Espíritu Santo, otra. En la visión holística de Gregorio, todas estas gracias de Dios se interrelacionan. Se necesitan mutuamente. Por lo tanto, no puede existir competencia alguna entre la libertad humana y la gracia justificadora o divinizante. No nos vemos obligados a elegir entre ellas. De hecho, es imposible vivir sin ninguna de ellas.

Ahora bien, debería ser posible apreciar la gran relevancia de la teología del pecado original de Gregorio para nuestra principal preocupación: la escasa fundamentación, en una antropología eficaz, de la insistencia de la teología de la liberación en que seamos activos para superar las estructuras injustas del mundo. Si complementamos las ideas de Gregorio con nuestra comprensión contemporánea de que todas las estructuras sociales son creaciones humanas, proyecciones de la psique humana que le permiten funcionar eficazmente en un mundo complejo, podemos ver que las estructuras injustas son construcciones que proceden del pecado humano. Si aceptamos también la convicción de Gregorio de que estamos llamados a ser mediadores que ayudan al mundo creado a participar en la vida de la Trinidad, junto con su enseñanza de que debemos ser activos en la superación del pecado original, podemos ver que hemos fundamentado la laboriosa reforma de las estructuras políticas, económicas y sociales en una antropología multifacética. Ahora es posible integrar, a un nivel muy profundo, las tareas socioeconómicas redentoras, las más altas expresiones de la libertad humana y la contemplación de la Divina Trinidad.

²² MÜHLENBERG, «Synergism in Gregory of Nyssa», pp. 109-111.

Capítulo 6

Reflexiones finales

Dos temas

Con esto concluyen las principales líneas de reflexión de este ensayo sobre la persona humana desde una perspectiva teológica de principios del siglo XXI. He incluido a diversos teólogos que han influido especialmente en mi pensamiento. Considero que la perspectiva general presenta un buen grado de coherencia, pero dudo que sea posible sintetizar todas las posturas presentadas. Por ejemplo, Raimundo Panikkar es un crítico social acérrimo de las profundas desigualdades del mundo contemporáneo, pero las atribuye en última instancia al predominio del «mito de la historia», mientras que los teólogos de la liberación formulan las mismas críticas desde dentro del «mito de la historia», aceptando y ampliando la importancia de la conciencia histórica. Panikkar simpatiza enormemente con su proyecto, pero les advierte del peligro de ser cooptados por «el sistema»¹.

En esta sección final, me gustaría centrarme en dos temas principales: (1) Nuestra deuda con la Escuela Francesa de la Experiencia Cosmotheandrica. Calidad y coherencia de la antropología que construyo con el legado de la Escuela Francesa. (2) Algunas ambigüedades en la «opción preferencial por los pobres» de la teología de la liberación y en nuestra interpretación marianista de la misma.

Una preferencia por lo místico

La vinculación marianista con la Escuela francesa de espiritualidad es bien conocida. Esta vinculación nos abre a un camino espiritual de orientación profundamente contemplativa, incluso mística, que se centra en saborear el misterio de Cristo en toda su profundidad y en permitir que este misterio nos cautive en la totalidad de nuestra vida. En este caso, utilizo la palabra «místico» en un sentido bastante amplio: una apertura a lo místico, un deseo de nutrirse de ello y una disposición a recibir cualquier gracia mística que se presente. Ningún camino espiritual puede ser místico en sentido estricto, ya que lo místico, por definición, trasciende todos los caminos conocidos.

Este legado místico nos llega especialmente en la enseñanza chaminadeana de que María participa de todos los misterios de Cristo, que debemos ser «criados y educados» por ella como lo fue Jesús, y que su tarea maternal consiste en iniciarnos y confirmarnos en la vivencia

¹ Thomas KING, *Teilhard*, o.c. pp. 109-111 y p. 136, notas al pie 136 y 139. *Experiencia Cosmotheandrica*, pp. 116-119. Véase también el diálogo entre Panikkar y Paul Knitter, en el que ninguno basa su defensa de los pobres en las perspectivas de la teología de la liberación ni siquiera en las exclusivamente cristianas. PRABHU, ed., *El desafío intercultural de Raymond Panikkar* (Maryknoll: Orbis, 1996), págs. 177-191, 276-284.

de todos estos misterios². Esta enseñanza se matiza un tanto en nuestra Regla actual, artículo 6, donde se sitúa dentro de la obra más amplia del Espíritu Santo, que lleva todas las cosas a buen término³. Pero si se acepta la antropología que se defiende en este trabajo, esto no la menoscaba en absoluto, sino todo lo contrario.

Pero en este punto debemos detenernos a señalar que la herencia de la Escuela Francesa es ambigua. Es rica en su comprensión del Misterio Divino, en su énfasis en la Encarnación e inicia una comprensión práctica de cómo hacer nuestros caminos divinos, pero deja mucho que desear.

Una Antropología Equilibrada

Necesitamos evitar el énfasis en la dicotomía que heredamos de la teología agustiniana de la gracia, la cual a menudo nos obliga a elegir entre Dios o el hombre, la gracia divina o la libertad humana. Lo que se necesita es desarrollar una antropología que fomente el pleno desarrollo de la persona humana, pero que sea consonante con las tendencias contemplativas y místicas de la Escuela francesa. La tradición cristiana oriental, especialmente en las enseñanzas de Gregorio de Nisa, puede ser de gran ayuda. Permite, interpretada con la ayuda de las perspectivas modernas sobre la construcción social, los énfasis redentores del mundo de la teología de la liberación. Y nos permite integrarlos en una visión holística centrada en la Santísima Trinidad.

Se requiere un enfoque más equilibrado de la obra de la gracia divina, que lo abarque todo, y de la plena labor humana de construir un yo y un mundo. Actualmente, existe una tendencia a menospreciar las profundas enseñanzas de la Escuela francesa, que nos llevan a vivir el misterio de María, en favor de una autoconstrucción más vigorosa, incluso atlética. ¿Por qué deberíamos tener que elegir entre ambas?

¿Hasta qué punto debe priorizarse la "Opción por los Pobres"?

Una de las ambigüedades de la teología de la liberación, especialmente en sus versiones latinoamericanas, surge de la insistencia en que la tarea teológica debe realizarse desde la perspectiva de los pobres y desde la base de la historia. Desde un punto de vista, esta insistencia es bienvenida, ya que simplemente corrige un desequilibrio y refleja la predilección de Jesús por los pobres y oprimidos. Pero cuando algunos teólogos de la liberación argumentan que la teología siempre debe tomar partido por los pobres, de lo contrario no es válida, que no puede haber una teología aceptable salvo aquella que surge de un compromiso social previo, surgen ambigüedades. En el contexto de la teología de la liberación, "tomar partido" significa estar comprometido políticamente, y se refieren a tomar partido políticamente. Esto lleva a absolutizar una idea válida. Una cosa es decir que lo político es una dimensión esencial de toda situación y que toda teología tiene consecuencias políticas. Estas son ideas importantes que la teología de la liberación nos ha enseñado. Pero es muy distinto afirmar que lo político es lo único que importa o que es una consideración tan

² Véase C. 1839, art. 5; Regla de 1891, art. 4

³ Regla de 1983, art. 6.

dominante que siempre eclipsa todo lo demás. Esto equivale a decir que si uno no comienza su teología con la postura política correcta (es decir, la que favorece un teólogo de la liberación en particular), esta queda, por definición, invalidada.

Creo que los críticos conservadores de la teología de la liberación se equivocan al afirmar que enseña únicamente una salvación política y terrenal, pero quizás perciben una absolutización sublime de lo político que resulta inquietante. Para expresarlo en lenguaje panikkariano, a nivel del logos, ningún teólogo de la liberación enseña que la salvación es exclusivamente política, pero a nivel del mito, existe una cierta absolutización de lo político implícita en la perspectiva de que "ponerse del lado de los pobres" es un requisito tan estricto para una buena teología que cualquier teología que no lo haga se invalida.

Esto también tiene implicaciones para nosotros. Cada vez más, se nos exige "ponerse del lado de los pobres" con cada nuevo capítulo general. Sin duda, esto es en parte resultado de la influencia de la teología de la liberación. Este es, sin duda, un avance positivo, por todas las razones que los teólogos de la liberación exponen con tanta eficacia. Pero debemos tener cuidado de que una preferencia u opción no se convierta en una absolutización, pues esto iría en contra de la universalidad que profesamos: todos los pueblos, todas las edades, todas las clases, todas las posibilidades, sin excluir nada de antemano. Cabe señalar que es muy fácil que las buenas ideas se absoluticen; suelen ser las únicas que lo son.

Reacciones y respuesta

Esta última sección se ha enriquecido con el diálogo con los participantes del Proyecto de Teología. Busca responder a las cuestiones y críticas planteadas por los distintos participantes. Para ello, será necesario retomar algunos temas ya desarrollados y profundizar en ellos, especialmente en las aportaciones de Raimundo Panikkar.

Los distintos participantes formularon dos críticas principales a las ideas expresadas hasta el momento, o al menos solicitaron una mayor elaboración o aclaración sobre dos cuestiones fundamentales. La primera crítica importante fue planteada por José María Arnaiz, uno de los revisores oficiales de mi trabajo, consideró que no había cumplido con la tarea asignada. Solicitó una mayor profundización en la antropología filosófica y, en particular, una exposición de lo que él consideraba la antropología marianista latente en los capítulos generales recientes y en la reflexión sobre la experiencia marianista como educadores. Luego, me pidió que correlacionara esta antropología marianista con desarrollos más generales de la teología contemporánea.

La segunda pregunta/observación importante provino de diversas fuentes. Se señaló la gran diferencia entre lo que el Padre Chaminade y los demás fundadores marianistas afirmaron sobre la persona humana en los documentos de la Fundación, tal como se desarrolla en la primera parte de este trabajo, y lo que realmente hicieron. Lo que hicieron revela una orientación mucho más social, evidenciada especialmente en la guía del Padre Chaminade a los primeros marianistas en los tres oficios, su amplia promoción del compromiso laical y, sobre todo, en su enfoque y el nuestro de la educación. Presumiblemente, los distintos comentaristas consideraron necesario abordar este fenómeno. Me gustaría abordar estos desafíos en esta sección final. Creo que prestar atención a algunos de los trabajos más recientes de Raimundo Panikkar puede ayudarnos a afrontarlos.

Mitos y Logos

Cada una de las preguntas anteriores se relaciona con lo que podría llamarse el Mito Marianista y sus interpretaciones, o con la relación entre el carisma marianista vivo y sus explicaciones teológicas. Es posible esclarecer esta relación recurriendo a la comprensión que Raymond Panikkar tiene del mito y el logos, tal como aparecen en su obra de los últimos veinte años.

Panikkar entiende el mito como aquello que damos por sentado como «la forma en que son las cosas», como la fuente inagotable que constituye el origen incuestionable de los valores que rigen nuestra vida, como el fundamento del que emerge nuestro pensamiento. Es, según él, una forma inagotable e irremplazable de la conciencia humana. Es posible interpretar un mito, y a veces es necesario hacerlo, pero entonces deja de ser mito en sentido estricto y se convierte en la interpretación del mito, el logos en acción. También es posible interpretar un mito hasta hacerlo desaparecer, y entonces se descarta por considerarse inútil, pero inmediatamente surge un nuevo mito para ocupar su lugar. La realidad de la conciencia mítica, piensa Panikkar, simplemente perdura, incluso cuando no somos conscientes de ello.

El logos es el ámbito de la manifestación e interpretación de los mitos, según Panikkar. Toda reflexión, toda elaboración conceptual, todo cuestionamiento, toda evaluación crítica pertenecen al logos. Panikkar afirma al respecto: «El logos tiene primacía y privilegio en filosofía. No debe ser abolido, reemplazado ni abandonado en favor del irracionalismo, el emocionalismo, el fideísmo u otras rebeliones unilaterales. En filosofía, el logos desempeña una doble función insustituible: la de iluminar y clarificar, y la de criticar, poner a prueba y controlar. Si algo contradice al logos, no puede ser aceptado»⁴.

Si se acepta este entendimiento, debería ser evidente: esta teología —es decir, lo que intentamos en este proyecto— pertenece al ámbito del logos. Se refiere a la explicación, la elaboración y el refinamiento crítico de la fe, pero no a la fe misma. Cuando los seres humanos reciben la fe —ese don divino que nos permite participar en lo que está completamente más allá de nuestro alcance—, solo puede recibirla y expresarla inicialmente como *mythos*. Su explicación e interpretación continuas, tarea del logos, corresponden a la teología. Sin embargo, la teología, como logos, nunca puede agotar el *mythos*; si el *mythos* es siempre la fuente del logos, debe ser anterior a él y, en cierto sentido, superior. Si el logos lograra explicar completamente el *mythos*, no solo lo destruiría, sino también a sí mismo.

El Mito Marianista y sus Logoi

La experiencia marianista puede interpretarse a través de estas categorías. El don de nuestro carisma, recibido a través de nuestro Fundador, se vive como mito, como el Mito Marianista. Recordando algunas de las ideas de Panikkar sobre el mito, en el mito como en la experiencia, «no hay distancia entre sujeto y objeto. Uno está en el mito como está en la experiencia, vive en él, o mejor dicho, lo vive. Uno cree en el mito como cree en la experiencia, sin ser consciente de ello»⁵ ¿Acaso no se confirma esta verdad al vivir el don que hemos recibido

⁴ R. PANIKKAR, *Mito, fe y hermenéutica* (Bangalore, India: Asian Trading Corporation, 1983), p. 343

⁵ R. PANIKKAR, *Mito, fe y hermenéutica*, pág. 297.

del Padre Chaminade? Pero un mito que ha de perdurar a través de la historia, un mito que encuentra interrogantes y obstáculos, un mito necesita responder a situaciones que se desvían de las circunstancias fundacionales, es un mito que requiere interpretación. A menudo hemos interpretado nuestro Mito Marianista, y estas interpretaciones suelen estar relacionadas con la teología.

Si nos preguntamos qué actitudes o percepciones hacia la persona humana fomenta el Mito Marianista y cómo las ha interpretado la teología marianista, encontraremos, creo, que en general hemos adoptado una postura bastante libre al respecto. Esto parece ser especialmente cierto en los últimos tiempos, incluyendo los capítulos generales de los últimos treinta años.

Para decirlo con cierta audacia, no creo que exista una Antropología Marianista propiamente dicha; es decir, no hay un conjunto de articulaciones privilegiadas que se consideren tan cercanas al Mito que descartarlas pondría en peligro la integridad del Mito mismo. Existe una mariología marianista que se centra en la posición de María como Madre del Cuerpo místico (de lo contrario, ¿cómo podríamos ser la "familia de María"?) y su participación en todos los misterios de Cristo. Quizás exista una incipiente eclesiología marianista subyacente a nociones como la composición mixta, los tres oficios y demás. Sin embargo, no creo que haya existido jamás una visión coherente y cuidadosamente articulada de la persona humana que goce de un estatus relativamente permanente y casi oficial. Ni siquiera la visión de larga data expresada en la primera parte de este trabajo podría considerarse una antropología marianista. Dicha visión busca explicar ciertas actitudes personalistas que el Mito parece fomentar: la persona como trascendente, fiel, devota, "oculta", escatológica, etc., haciendo uso de los recursos teológicos y espirituales disponibles. Se erige como testimonio de estos valores particulares durante un largo período de la historia marianista.

Los capítulos generales recientes parecen apuntar en una dirección muy distinta. La respuesta enfatiza los valores positivos de la secularización, que respetan "la dignidad, la libertad y la creatividad de lo secular, negándose a usar a Dios o lo sagrado como excusa para eludir la responsabilidad humana o para encubrir nuestra ignorancia y limitaciones"⁶. Se basa en gran medida en la teología de la secularización que se articuló con fuerza en las décadas de 1960 y 1970⁷. Los capítulos generales más recientes han abordado nuestros esfuerzos por construir un Reino de justicia, haciendo hincapié en la necesidad de superar las desigualdades y expresando una mayor solidaridad con los pobres. *Partners in Hope* expresa estos valores con especial contundencia.

Sin embargo, sería un error considerar esto como el primer paso hacia una antropología marianista en toda regla. Es un intento de interpretar el Mito, de situarlo en el contexto de los acontecimientos contemporáneos, de relacionarlo con los símbolos y conceptos actuales, pero no va mucho más allá. De hecho, no es evidente que las formulaciones más recientes que enfatizan la justicia y la solidaridad con los pobres sean totalmente compatibles con la teología de la secularización de Response. Esta última es una teología de la creación, que

⁶ Respuesta, pág. 4. Véase también, págs. 5-6 y 13. Obsérvese también cómo el voto de estabilidad se interpreta como una especie de ancla que libera el poder de la recreación en la pág. 22.

⁷ J. B. Metz, en su obra *Teología del Mundo*, y Edward Schillebeeckx, en *Dios, el futuro del hombre*, son ejemplos particularmente ilustrativos de esto.

subraya que la gloria de Dios reside en el hombre plenamente vivo; la primera, una teología de la redención, fundamentada en la miseria y la impotencia de la condición humana. tal como se experimenta en la práctica. Por supuesto, es posible que con el tiempo decidamos que necesitamos cuidados⁸.

Una antropología marianista plenamente desarrollada que se alinee con la mariología marianista de nuestra tradición no parece muy probable. Al sopesar la conveniencia de ello, conviene recordar que sobreinterpretar un mito es tan perjudicial como subinterpretarlo. También conviene recordar la advertencia de Panikkar sobre la tendencia de los occidentales a sobrevalorar el logos y, por lo tanto, a socavar inconscientemente sus mitos más preciados.

Esta es mi respuesta a la petición de José María Arnaiz de buscar en los capítulos generales indicios de una antropología incipiente. Resulta fácil ver cómo esto también se aplica a la observación sobre las diferencias entre la visión de la persona humana que los fundadores marianistas articularon conscientemente y la forma en que vivieron espontáneamente. Es probable que siempre se encuentre tal diferencia, especialmente cuando el mito que se vive es tan arraigado y de tan amplio alcance como la mayoría de nosotros creemos que es el nuestro. Pero es poco probable que esto constituya un problema grave a menos que lleguemos a creer que es el logos en sí mismo el que da vida a una postura que suena a blasfemia ante los preceptos del Evangelio.

⁸ Véase *Partner en la esperanza*, pág. 6, págs. 11-12, 21-25 y 44-45.

Bibliografía selecta

Encontré especialmente valioso el *Comentario sobre el Concilio Vaticano II* de Herbert Vorgrimler, en particular el volumen 5, que trata sobre *Gaudium et Spes*.

Sobre la persona como relación, *Ser y comunión* de John Zizioulas (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's, 1985) ofrece una excelente reflexión desde la perspectiva ortodoxa, aunque filosóficamente exigente.

Sobre la antropología de Gregorio de Nisa, *El hombre cósmico* de Paulos Gregorios (Nueva Delhi: Sophia Publications, 1980) es el mejor estudio que conozco en inglés, pero es difícil de conseguir. *De gloria en gloria* de Jean Danielou (Nueva York: Scribner's, 1961), originalmente en francés pero también disponible en inglés, es una buena alternativa, aunque solo aborda la antropología de Gregorio desde la perspectiva del camino espiritual. El extenso ensayo introductorio es particularmente esclarecedor.

La obra de Raymond Panikkar no es de fácil lectura. Quizás lo mejor sea comenzar con *El Cristo Desconocido del Hinduismo*, edición revisada (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1981), aunque no aborda ninguno de los temas desarrollados en este ensayo. Para ello, recomiendo *Mito, Fe y Hermenéutica* (Bangalore: Asian Trading Corporation, 1983) y *Bendita Sencillez* (Nueva York: Seabury, 1982), la obra colaborativa de Panikkar sobre el monje moderno. Entre sus libros más recientes, me gusta especialmente *Armonía Invisible* (Minneapolis: Fortress Press, 1995).

Sobre la teología de la gracia de Agustín, J. Patout Burns, *El Desarrollo de la Doctrina de la Gracia Operativa de Agustín* (París: Études Augustiniennes, 1980), págs. 176 y ss., es excelente. Este libro muestra las inquietudes que Agustín tuvo sobre la gracia y la libertad en diferentes momentos de su vida, culminando en su teología madura de la predestinación.

Sobre la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1973) sigue siendo una lectura excelente. Las posibilidades de una teología feminista de la liberación se ilustran particularmente bien en el innovador estudio de interpretación bíblica feminista *En memoria de ella* (Nueva York: Crossroad, 1983) de Elizabeth Schüssler-Fiorenza.