

# DEJAR QUE DIOS SEA DIOS EL PROBLEMA DE DIOS COMO PROBLEMA DE HUMANIDAD

Mario Méndez<sup>1\*</sup>

Recibido: 3-1-09 / Aprobado: 24-4-09

---

## RESUMEN

En las siguientes páginas, el problema de Dios es abordado como problema de humanidad (antropológico y cosmológico), que puede comprenderse mejor desde sus bordes, especialmente desde el borde económico, desde el borde del mercado global y del progreso, desde el borde de las múltiples crisis que condicionan la vida cotidiana de los hombres y las mujeres de nuestros países.

## PALABRAS CLAVE

Problema de Dios, crisis de humanidad, idolatría

## ABSTRACT

The following pages present the problem of God as an anthropologic, as well as cosmologic concern of humankind. Such concern can be better understood from different perspectives, such as economic, global market and that of progress. Also, the per-

---

1 \* Profesor de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, en la Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica.

spective of the multiple crisis that influence the everyday life of men and women in our countries is considered in detail.

## KEY WORDS

Problem of God, crisis of human-kind, idolatry

Fue Quetzalcóatl al Mictlán. Se acercó a Mictlantecuh-tli y a Mictlancíhuatl y en seguida les dijo: vengo en busca de los huesos preciosos que tú guardas, vengo a tomarlos [...] y una vez más dijo: los dioses se preocupan porque alguien viva en la tierra...<sup>2</sup>

## 1. Introducción

El problema de Dios no será abordado aquí como el problema sobre la existencia de Dios, ni sobre sus atributos, ni sobre lo que se puede decir y lo que no se puede decir de él. Esa forma de abordar el problema de Dios resulta poco relevante en un continente como el nuestro, donde es más frecuente que se niegue la existencia del ser humano que la existencia de Dios. Latinoamérica es mayoritariamente cristiana y es, paradójicamente, la región con mayor inequidad en la distribución de la riqueza<sup>3</sup>, y algunos de sus países –como Colombia, Venezuela, Haití, Guatemala, El Salvador y Honduras<sup>4</sup>– están en la lista de los más violentos del mundo.

---

2 Citado por Miguel León Portilla. *Quetzalcóatl*. México: FCE, 1968, pp. 22-23.

3 Según el informe del PNUD (2004-2005), América Latina sigue siendo el lugar del mundo con la distribución más inequitativa de la riqueza, pues el 10 por ciento de los más ricos percibe 30 veces más ingresos que el 10 por ciento de los más pobres. Cfr. PNUD, *Informe anual 2005*, consultado en enero de 2009 en <[www.undp.org/spanish/informeanual](http://www.undp.org/spanish/informeanual)>.

4 Colombia, Venezuela y Haití son los países más violentos de la región, y figuran entre los más violentos del mundo, según el Índice Global de Paz 2008. Cfr. *Vision of Humanity, Global Peace Index*, consultado en enero de 2009 en <[www.visionofhumanity.org](http://www.visionofhumanity.org)>.

En América Latina, el problema no es que se niegue a Dios, sino que se lo *domestique*, se lo configure, se lo *ajuste* a los intereses de los grupos con mayor poder económico o se lo sustituya por numerosos ídolos –el mercado, el capital, la democracia centenaria, la libertad, las instituciones, la paz, la revolución...

Así, por ejemplo, en el mercado podemos reconocer muchos atributos que tradicionalmente hemos relacionado con Dios en los cristianismos occidentales: es omnipotente, es omnipresente, es omnisciente, es un fin en sí mismo, exige una ortodoxia y una ortopraxis, es imprescindible, es infalible, es simple, es universal (católico), en él “somos, nos movemos y existimos”, de él “proceden todos los bienes”, él nos puede salvar, él exige sacrificios, es fuente de libertad, tiene su propio credo<sup>5</sup>. Muchos de esos atributos los podemos encontrar también en el Estado o en sus instituciones.

En las siguientes páginas, el problema de Dios será abordado como problema de humanidad (antropológico y cosmológico), que puede comprenderse mejor desde sus bordes, especialmente desde el borde económico, desde el borde del mercado global y del progreso, desde el borde las múltiples crisis que condicionan la vida cotidiana de los hombres y las mujeres de nuestros países.

Entiendo aquí lo cosmológico en relación con el tipo de mundo que construimos. Las cosmologías, en ese sentido, se refieren a los distintos mundos posibles que, desde nuestras interrelaciones

---

5 J. Pimentel describe así el credo de la espiritualidad capitalista: “afirma la centralidad del flujo de capitales en las dinámicas sociales, restringe e impide el discernimiento de las leyes y declara la imposibilidad de toda novedad más allá de su propio horizonte de sentido. El Dios que surge de esta espiritualidad es un fetiche, puesto que no es compatible con la vida humana real, es decir, la vida del ser humano en relación con todos los demás organismos vivos y no vivos”. “Jon Sobrino, construcción de la esperanza y una teología desde el sur”, en *Revista Ecueménica*, vol. 2, núm. 2, 2007, p. 127.

y desde nuestras interacciones con la naturaleza, los seres humanos somos capaces de configurar. Como tales, las cosmologías implican posibilidades antropológicas y son fuentes de imaginarios políticos y sociales. Los mundos que construimos, a su vez, se sustentan en la forma en que concebimos y actuamos nuestra humanidad, en las memorias y en las tradiciones de seres humanos concretos e históricamente condicionados.

## 2. El problema de Dios es problema de humanidad

Aquí queremos abordar el problema de Dios como problema de humanidad. El problema de Dios y la *crisis religiosa* expresan una crisis de humanidad y de las relaciones entre los seres humanos: es una crisis antropológica y cosmológica.

Xavier Zubiri afirmaba que “a nadie se le oculta la gravedad suprema del problema de Dios. La posición del hombre en el universo, el sentido de su vida, de sus afanes y de su historia, se hallan internamente afectados por la actitud del hombre ante este problema”<sup>6</sup>.

Para Zubiri la nuestra es una de las épocas que más sustancialmente vive el problema de Dios: es un tiempo particular de búsqueda de sentido, en el que el ser humano “se siente vertido desde el transcurso de su vida hacia lo radical de su realidad”<sup>7</sup>. Según Zubiri, en “el problema de Dios le va al hombre su propia realidad”. Eso es lo que este autor trata de demostrar cuando analiza la forma en que ha sido abordado en diferentes épocas desde la Grecia antigua hasta la modernidad, a pesar de la *avalancha*

---

6 *Naturaleza, Historia, Dios*, Bibliografía oficial núm. 43, pp. 343 de la 5ª edición, disponible en versión electrónica y consultada en enero de 2009 en la página web de la Fundación Xavier Zubiri de Norteamérica, en <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/introalproblemadedios.htm>.

7 *Ibíd.*, p. 346.

*metafísica* que caracteriza tal acercamiento en algunos períodos<sup>8</sup>. En Zubiri, más que un asunto de la razón especulativa, es cuestión de *intelección*, la cual tiene como punto de partida el análisis de la existencia humana. Se trata, por lo tanto, de cuestionar a la misma existencia humana.

Desde el Renacimiento, y en nombre de la centralidad del ser humano, el Occidente cristiano ha buscado re-ubicar a Dios. La primacía del mercado exigió un nuevo tratamiento y una re-ubicación de Dios y del ser humano, correspondiente al tipo de relaciones de producción y al tipo de formas de producción emergentes. Así, el Dios de algunos de los cristianismos de Occidente ha sido puesto entre paréntesis, o bien ha sido negado, sustituido o *acomodado*. El problema de Dios está, entonces, relacionado con la racionalidad instrumental y con la forma en que, desde tal racionalidad, son entendidos, *ubicados* e interrelacionados el ser humano, el mundo y Dios.

En contextos como el nuestro, parece que el problema de Dios es que Dios ha sido ubicado, entendido y puesto en relación, de tal manera que no problematice, que no sea un obstáculo de cara al progreso ilimitado, a la acumulación de capital, al derecho a la propiedad privada y a la libertad del mercado.

El problema de Dios, entonces, tiene *bordes*: es religioso, económico, político, antropológico. Los bordes son realidades que humanizan o deshumanizan, son bordes de humanidad. Aunque refiriéndose a la crisis religiosa de Europa, Raúl Fonet-Betancourt afirma que esta debe ser comprendida también desde sus bordes: la crisis de mundo, de la razón, de subjetividad<sup>9</sup>. Hoy esas crisis

---

8 Cfr. *ibídem*, pp. 347-351.

9 Raúl Fonet-Betancourt. "La religión y su crisis actual vistas desde la filosofía", en *Sociedades de conocimiento: crisis de religión y retos de la teología. Seminario de teólogos y teólogas (4-6 de abril del 2005)*. Heredia: Escuela Ecueménica de Ciencias de la Re-

tienen muchas expresiones: es financiera, energética, alimentaria, política, social, ambiental... Todas ellas tocan lo humano y condicionan las reales posibilidades de vivir y sobrevivir de seres humanos concretos, en contextos concretos.

Son crisis de humanidad, y sólo desde ellas podemos entender el *problema de Dios* en nuestro contexto. ¿Qué *ubicación* ocupa Dios en los cristianismos que viven esas crisis? ¿Que consecuencias tiene tal *ubicuidad*<sup>10</sup> para los hombres y mujeres que las viven y afrontan cotidianamente? ¿Desde dónde se hace teología?

### 3. El problema de no dejar que Dios sea Dios: el aporte de Jon Sobrino

En América Latina, el problema de Dios consiste no en que lo neguemos, sino en que no lo dejamos ser Dios. Jon Sobrino lo explica remitiendo al texto de Éxodo 3,7-8: Dios es actuando para liberar, es viendo la opresión que aflige a las mujeres y los hombres, y bajando para actuar contra tal opresión. Sobrino afirma: “así es nuestro mundo. Y así es nuestro Dios”<sup>11</sup>, y el problema de Dios consiste en que no lo dejamos ser Dios. Por eso, es un problema nuestro.

---

ligión, 2005, p. 52.

10 J. Pimentel, analizando la crítica de Juan Luis Segundo e Ivone Gebara al Dios occidental, afirma que para estos autores, la “ubicuidad” se refiere a los contextos sociohistóricos en que se desarrolla el discurso sobre Dios: las relaciones entre lugar teológico, teólogo/a y lo teologizado: “La tesis central, es la siguiente: una adecuada teo-logía debe partir de la explicitación del contexto o lugar de su enunciación. Esto implica la consideración y ponderación del contexto del teólogo/a como parte determinante de su discurso teológico”. Jonathan Pimentel. *Modelos de Dios en las teologías latinoamericanas. Estudio en Juan Luis Segundo e Ivone Gebara*. Heredia: SEBILA, 2008, p. 77.

11 “Bajar de la Cruz a los pobres: cristología de la liberación”, en *Teoría y Praxis* 11, 2007, p. 80. Para Ivone Gebara, “hay que aceptar que Dios sea Dios, es decir, que el Misterio sea Misterio, que el sentido sea sentido más allá y al margen de la prisión de nuestros discursos”; ver *El rostro oculto del mal*. Madrid: Trotta, 2002, p. 205.

Para Sobrino, dejar a Dios ser Dios es permitir que sea un Dios tenazmente comprometido a favor de la vida, misericordioso, que muestra su parcialidad hacia las víctimas y hacia los hombres y mujeres cuya vida está siendo amenazada. Precisamente por eso, dejarlo ser Dios ha resultado y sigue resultando incómodo en contextos donde hay carencia de vida, en contextos de acumulación de capital en pocas manos, en contextos donde se busca poseer, dominar y explotar sin restricciones los recursos del planeta; y sigue resultando incómodo incluso para muchos cristianos y cristianas de hoy. Ante tal incomodidad, los cristianos y cristianas solemos *domesticar* a Dios, ajustándolo a un sistema que niega la vida; solemos encubrir la realidad, refugiándonos en un Dios lejano de la realidad.

Dejar a Dios ser Dios es dejar que su misterio sea encontrado *junto a* y *en* el misterio de los pobres. En la teología de Jon Sobrino es muy clara la inseparabilidad que existe entre Él y los pobres: “Dios y pobres; pobres y Dios, lo que estaba unido desde el principio, pero que muchas veces ha sido separado por las Iglesias...”<sup>12</sup>. Impedir que Dios sea Dios es separarlo de los pobres. Sobrino lo expresa con la radical expresión: *extra pauperes nulla salus*<sup>13</sup>. En su Carta a Ignacio Ellacuría, del año 2005, Sobrino recordaba que durante siglos se decía *extra ecclesiam nulla salu*, con lo que se expresaba la alegría de haber encontrado salvación en Jesús en la mediación eclesial, pero tal fórmula reflejaba un exceso de triunfalismo eclesial. Edward Schillebeeckx escribió: *extra mundum nulla salus*, con lo cual –según Sobrino– “venía a decir que el mundo y la historia, la creación de Dios, es el lugar en que Dios lleva a cabo su obra salvífica en y a través de las mediaciones humanas. La idea es a la vez religiosa e histórica, habla de la acción

---

12 “Monseñor Romero: exigencia, juicio y buena noticia”, en *Senderos*, año XXV, núm. 76, 2003, p. 632.

13 *Bajar de la Cruz a los pobres*, p. 82.

salvadora de Dios y dice dónde y cómo aparece esa salvación que nos hace seres humanos, hijos e hijas de Dios”<sup>14</sup>. Y concluye: “Pues bien, también en el tema de la salvación hemos dado un paso más, y decimos: *extra pauperes nulla salus, fuera de los pobres no hay salvación*. Creo que lo leí por primera vez en González Faus –y después en nuestro común amigo Javier Vitoria–, hablando precisamente sobre el legado de la teología de la liberación”<sup>15</sup>.

El problema de Dios es, también, problema de salvación (redención, liberación) y, según lo describe Sobrino, es una cuestión del *dónde* de la salvación, es cuestión de contextos, es cuestión de seres humanos concretos carentes de redención-liberación.

Dejar que Dios sea Dios es “creer y tener ánimo para intentar con todos los pobres y oprimidos del mundo revertir la historia, subvertirla y lanzarla en otra dirección”<sup>16</sup>.

Siempre siguiendo a Sobrino, podemos afirmar que el problema de Dios hoy es –como lo fue en otras épocas del cristianismo– un problema de docetismo: este consiste en “vivir en irrealidad, vivir en la abundancia y la pompa en un mundo que muere de hambre”<sup>17</sup>; se trata de una religión y una forma de presentar a Dios que encubren la real realidad. En teología, superar el docetismo significa hacer del quehacer teológico un saber contextual profundamente vinculado a la realidad; de esa realidad, la teología se hace cargo, se encarga, carga con ella, y se deja cargar por ella. En eso consiste –según Sobrino– la inteligencia teológica<sup>18</sup>.

---

14 Carta a Ignacio Ellacuría ‘*Extra pauperes nulla salus*’, fuera de los pobres no hay salvación, consultado en diciembre de 2008, en <http://www.sicsal.net/reflexiones/Carta-AEllacuria2005>

15 Ídem.

16 Sobrino, *Bajar de la Cruz a los pobres*, p. 87.

17 Ibídem, p. 88.

18 Cfr. “La teología de la liberación hoy”, en *Teoría y Praxis* 3, 2004, pp. 79-90.

Para Sobrino, el contexto actual de América Latina exige perder el miedo y dejar a Dios ser Dios, lo que implica dejar que el ser humano sea *ser humano*, es decir, permitir que viva, porque la vida del pobre es la gloria de Dios<sup>19</sup>.

Dejar a Dios ser Dios, implica, según Sobrino, hacer que la teología tenga como reto fundamental el de la transformación: “Transformar no es ya buscar una forma inteligible para ordenar la realidad por el conocimiento, sino dar nueva forma a la miseria de la realidad. El conocimiento teológico aparece entonces inseparable de su carácter *práxico* y ético y no se reduce a lo interpretativo”<sup>20</sup>.

#### 4. La idolatría del mercado y del progreso infinito: la relectura de Hinkelammert

El problema de Dios, en la modernidad, tiene que ver con el traslado al mercado de muchos atributos divinos. Franz Hinkelammert hace ver todo el lenguaje religioso tejido en torno al mercado: este se presenta como *societas perfecta* –así se autocomprendía la Iglesia Católica en la Edad Media– que nunca tiene la culpa, pero frente al cual todos son culpables<sup>21</sup>; incluso sus crisis son atribuibles a causas externas a él. Analizando el pensamiento de Hayek, Hinkelammert hace ver cómo, según ese autor, el mercado y la competencia son un milagro. Competencia y mercado son “un mecanismo de asignación óptima de los recursos, y en cuanto mecanismo anónimo, el mercado puede realizar algo que el hombre al planificar, jamás puede realizar”<sup>22</sup>. Tal mecanismo exige humildad: “donde hay milagro, hay fuerza superior. El hombre solamente se puede callar, reconocer y adorar. El orgulloso no

19 Cfr. Sobrino, *Bajar de la cruz a los pobres*, p. 83.

20 *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1981, p. 30

21 *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia: EUNA, 2003, p. 237.

22 *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI, 2000, p. 73

reconoce el milagro. Aparece entonces la virtud central y clave de la ética neoliberal, derivada de su marco categorial de interpretación del mundo: la humildad”<sup>23</sup>.

Para Hinkelammert, esa moral de la humildad y del orgullo conduce a una mística del mercado, del dinero y del capital: “mediante esta mística se construye toda una visión de la realidad que sustituye la realidad inmediata por las relaciones mercantiles. La realidad concreta aparece como un subproducto de las relaciones mercantiles, y el hombre es lo que las relaciones mercantiles hacen de él”<sup>24</sup>.

Además de virtudes, hay pecados contra el mercado, que llevan precisamente al intervencionismo económico y social del Estado. Los pecados y las virtudes se pagan en esta vida: las virtudes mediante el milagro económico; los pecados, mediante el caos, el desempleo, la pauperización, el subdesarrollo. Virtudes y pecados son, según la crítica de Hinkelammert al neoliberalismo, parte de un esquema teológico absolutamente maniqueo: “Dios, los hombres humildes y mercado, se enfrentan a Lucifer, a los hombres orgullosos y al reclamo de justicia social”<sup>25</sup>.

Hinkelammert describe cómo los atributos divinos recaen también sobre lo que él llama el mito del progreso infinito. De esa manera dejamos que el progreso sea Dios: “en lugar del Dios del cielo religioso transmundano, ponen el progreso infinito, producto de una alianza entre tecnología y empresa, laboratorio y fábrica”<sup>26</sup>. Se trata de una religión intramundana con un cielo intramundano, de una trascendencia externa a la vida humana,

---

23 *Ibíd.*, p. 74.

24 *Ibíd.*, p. 75

25 *Ibíd.*, p. 90.

26 *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José: DEI, 2003, p. 107.

con una tensión incansable hacia el futuro. Ese progreso infinito es, según Hinkelammert, el corazón mítico de la modernidad: el Dios del progreso infinito sustituye a todos los dioses anteriores, los cuales mantienen sus nombres y sirven de vehículo al mito del progreso infinito.

La pérdida de validez de las religiones tradicionales las lleva a asumir posiciones fundamentalistas. Mientras tanto, la religión del mito del progreso infinito desarrolló en su interior una crisis derivada de las amenazas globales de la exclusión y de la destrucción del ambiente, que son subproducto de la persecución irrestricta de tal mito<sup>27</sup>. Tal crisis, sin embargo, no la detiene: a mayor crisis, más tecnología, más explotación de la naturaleza, más búsqueda de acumulación.

Hinkelammert, sin embargo, hacer ver que el cristianismo tiene, en sí, posibilidades emancipadoras: “El cristianismo produce efectivamente un corte de la historia humana, corte que hasta hoy marca de modo decisivo a la sociedad occidental: Este corte nace de su origen, que es la afirmación de la vida a través de no al matar, lo que hace emerger a al ser humano como sujeto”<sup>28</sup>. En ese *no al matar*, Hinkelammert ve un claro rechazo al sacrificio humano, la afirmación de la vida, un reclamo de subjetividad y una invitación a la rebelión.

En esas posibilidades emancipadoras de la tradición judeocristiana, Hinkelammert ve que aparece un nuevo criterio de verdad sobre las religiones: ya no el mercado ni el mito del progreso infinito, sino el propio ser humano concreto, en sus posibilidades de vivir. Eva, Caín y Abrahán hacen presente el grito del sujeto, el cual resuena en toda la historia humana: “es un grito presente,

---

27 Cfr. *ibídem*, p. 108.

28 *Ibídem*, p. 113.

con muchos otros nombres, en todas las culturas humanas. Es un grito reprimido una y otra vez, aun así vuelve todo el tiempo. Si un día no volviera, la humanidad perdería la posibilidad de sobrevivir”<sup>29</sup>.

Escuchar ese grito de los seres humanos y de sus culturas es –dicho con lenguaje de Sobrino– dejar que Dios sea Dios.

## 5. El problema de un Dios que cuestiona nuestra cultura patriarcal: el aporte de Ivone Gebara

Las diferentes imágenes de Dios enraizadas en nuestras culturas occidentalizadas son marcadamente patriarcales. Tal imaginario –que funciona como legitimador de diversas formas de dominación social y religiosa– ha sido reiteradamente cuestionado desde las teologías feministas. Inspirándonos en ellas, podríamos afirmar que dejar a Dios ser Dios es también permitir que aflore un nuevo imaginario de Dios, y que desde él se creen las condiciones para un mundo más humano e inclusivo. Para ilustrar la perspectiva feminista, presento a continuación algunas pistas de reflexión en base al trabajo de Ivone Gebara.

Según Gebara, lo sagrado –en el cristianismo– ha sido asimilado a un modelo jerárquico, dualista y patriarcal. Ni siquiera cuando intentamos aproximar a Jesús a los pobres conseguimos salir del poder patriarcal-kiriarcial que asimiló a Dios<sup>30</sup>. Las limitaciones de ese cristianismo patriarcal se deben a que está fundado en un modelo de poder y en representaciones metafísicas de lo divino que son eminentemente masculinas. Sin embargo, de acuerdo con Gebara, “la dimensión ética presente

---

29 *Ibidem*, p. 118.

30 “Entre los límites de la filosofía y la teología feminista”, en *Alternativas: Revista de Análisis y Reflexión Teológica*, año 10, núm. 26 (2004), p. 50.

en la tradición evangélica y en la tradición de las comunidades cristianas, podría ser rescatada de otra forma; intentando una transformación lenta y gradual de nuestras representaciones simbólicas patriarcales a formas más abiertas, menos antropomórficas, menos masculinas”. Y añade: “Estas afirmaciones no son simples. Provocan malestar y aumentan las contradicciones en que vivimos. Pero podrían provocar nuestra creatividad y la búsqueda de nuevos caminos”<sup>31</sup>.

Gebara no cree que la primera tarea del feminismo sea la de reconceptualizar a Dios: “no necesitamos que de las cenizas de nuestras imágenes nazcan nuevas diosas o nuevos dioses”<sup>32</sup>. No se trata de sustituir imágenes masculinas por imágenes femeninas conservando la misma estructura del pensamiento patriarcal, sino de “deshacer y reconstruir los contenidos que sean significativos, esto es, que sean capaces no solamente de incluir mujeres y hombres, sino de dar sentido a la existencia humana y a la existencia del planeta en su increíble diversidad. Finalmente necesitamos un proceso que incluya utopías para la construcción de relaciones justas”<sup>33</sup>.

Ese proceso es descrito por Gebara como “vuelta a la sabiduría”, la cual consiste en todo un camino epistemológico por el que Dios sale de la “objetividad” de la teología y de la Biblia y entra en la experiencia de la subjetividad personal y colectiva.

Ya no se trata de un Dios que está sobre la humanidad (Dios trascendente, separado del mundo, con voluntad propia, que actúa en la historia como *Él*) y en el que se fundamenta una bipolaridad según la cual él es superior y nosotros inferiores, él

---

31 *Ibíd.*, p. 51.

32 *Ibíd.*, p. 53.

33 *Ibíd.*, p. 54.

puede y sabe, nosotros no podemos ni sabemos... La sabiduría, en cambio, es más abierta, inclusiva y democrática.

En línea con ese proyecto de volver a la sabiduría, Gebara propone interrumpir nuestras conceptualizaciones sobre la voluntad de un ser superior a nosotros. Tal interrupción se presenta como camino para rescatar nuestra humanidad y nuestra dignidad alienadas. No se trata de negar el misterio de Dios, sino de tener acceso a él desde la sabiduría humana y desde las experiencias cotidianas, y no desde las limitadas representaciones masculinas<sup>34</sup>.

## 6. El problema es impedir que Dios sea problema

Las posibilidades emancipadoras-problematizadoras de la tradición judeocristiana se han debilitado porque el “Dios occidental” ha sido ajustado y presentado de tal forma que no sólo provee ayuda semántica y legalidad normativa al modo capitalista de producción, sino que anima igualmente, relaciones sociales, políticas y culturales de discriminación-dominación<sup>35</sup>.

Ese *Dios occidental* o Dios de muchos de los cristianismos de Occidente ha sido objeto de configuraciones culturales que lo ponen –parcialmente– del lado de los hombres (y contra las mujeres), del lado de los propietarios (y contra los que no aceptan el *derecho humano* a la propiedad), del lado de los dominadores (y

---

34 Para Ivone Gebara lo que decimos de Dios está vinculado a nuestras experiencias históricas a nuestra vivencia. Nuestra idea misma de Dios, así como nuestra relación con él/ella o con su misterio, está determinado por lo que Ivone denomina construcción social y cultural de género: “más en concreto, esto quiere decir que todos nuestros conceptos, incluidos nuestros conceptos sobre Dios, están condicionados por la dinámica cultural y social del género”. *El rostro oculto del mal*, pp. 200-201.

35 Cfr. Jonathan Pimentel. *Modelos de Dios en las teologías latinoamericanas*, p. 80. En esta parte de su libro, el autor describe la crítica de Ivone Gebara al Dios de la cultura occidental, acentuando la forma en que la “epistemología” occidental bloquea las luchas de las mujeres.

contra las víctimas). En John Locke –cuyo pensamiento ha sido clave en la configuración del capitalismo y de la democracia occidentales<sup>36</sup>– la posesión de la tierra, y por lo tanto la propiedad privada, es un mandato divino y una consecuencia del trabajo por el que se hace que la tierra sea dominada: “Dios y su razón le mandaban (al hombre) que se adueñase de la tierra, es decir, que la pusiese en condiciones de ser útil para la vida, agregándole algo que fuese suyo: el trabajo”<sup>37</sup>. Para Locke, “Dios ha dado el mundo a los hombres en común; pero puesto que se lo dio para beneficio suyo y para que sacasen del mismo la mayor cantidad posible de ventajas para su vida, no es posible suponer que Dios se propusiese que ese mundo permanecería siempre como una propiedad común y sin cultivar”<sup>38</sup>.

En este *ajuste*, Dios aparece como garante de la racionalidad occidental y de su obsesión por el progreso, la posesión (propiedad privada) y el dominio del mundo. Es el Dios que fundamenta el individualismo y que invita a romper con la comunidad. Fernet-Betancourt describe la actual crisis de subjetividad precisamente como fruto del “cultivo de un ideal de identidad cristiana centrado en una concepción antropológica que, al proyectar al ser humano como centro de individualidad y privacidad egóticas, ya no puede ver la comunidad como fuente de subjetivación humana sino que la convierte por el contrario en un verdadero problema”<sup>39</sup>.

---

36 Ver el análisis del pensamiento de Locke, elaborado por Hinkelammert en su obra *El sujeto y la Ley*, pp. 77-117.

37 *Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, p. 64.

38 *Ibíd.*, p. 65

39 “La religión y su crisis actual vistas desde la filosofía”, p. 52. Para Fernet-Betancourt, esa concepción antropológica que centra el proceso de subjetivación en el yo, o sea en el individuo desligado de toda socialidad, arranca de Descartes. Pero se trata de un sujeto “hambriento y necesitado al mismo tiempo del otro y del mundo, ya que si no los domina, si no obtiene de ellos reconocimiento, no llegaría en realidad a ser señor de sí mismo, que es la condición para ser señor del otro” (*ibíd.*, p. 51).

De esa manera, el problema no es sólo Dios, sino sobre todo la comunión que se establece como consecuencia de la fe en ese Dios. La solución frente al *problema-comunidad* tiene que ser la ruptura de los vínculos comunitarios y la búsqueda de la libertad individual entendida como criterio de validez de todo proyecto político y económico y como medida de valoración de las culturas. Así, las culturas que se apoyan en tradiciones comunitaristas son percibidas como contrarias a la civilización y al progreso. Y los proyectos políticos y económicos que se sustentan en valores como la solidaridad, en la cooperación, la justicia y la igualdad social, son vistos como amenazas a la libertad y a la democracia. El problema de Dios aparece aquí, de nuevo, como un problema antropológico y cosmológico: como una crisis de subjetividad y de vecindad-comunidad.

Pero por fortuna en América Latina el Dios de los cristianismos occidentales también ha sido repensado y actuado de tal manera que ha animado procesos de liberación, de reconocimiento de la humanidad de los indígenas; ha animado luchas por parte de mujeres, afroamericanas y afroamericanos, obreros y obreras, campesinos y campesinas, homosexuales, lesbianas, transexuales y migrantes.

En todos esos casos, el Dios de los cristianismos ha generado problematicidad, ha cuestionado e incomodado<sup>40</sup>. Ese Dios ha sido reconocido en rostros muy concretos de la vida real, en los

---

40 Por eso podemos afirmar que el problema de Dios es también pedagógico. Dejar que Dios sea Dios es dejar que problematice e invite a transformar la realidad. Freire afirmaba que “la problematización no es un entretenimiento intelectual, alienado, alienante, una fuga de la acción, un modo de disfrazar la negación de lo real” (*¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. México: Siglo XXI, 1973, p. 95). Por el contrario, ella exige un retorno crítico a la acción: parte de ella y vuelve a ella, pues “no hay problematización sin realidad”. Que Dios sea problematizador coincide entonces con dejar que sea Dios. Se trata de un “ser haciendo”, transformando, un “ser en realidad”. De nuevo el problema de Dios tiene que ver con la realidad, con la humanidad “en realidad”.

que somos invitados a reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela: rostros de niños, jóvenes, indígenas, campesinos, obreros, subempleados, desempleados, marginados y hacinados urbanos<sup>41</sup>:

...los rostros desfigurados por el hambre, consecuencia de la inflación, de la deuda externa y de injusticias sociales; los rostros desilusionados por los políticos, que prometen pero no cumplen; los rostros humillados a causa de su propia cultura, que no es respetada y es incluso despreciada; los rostros aterrorizados por la violencia diaria e indiscriminada; los rostros angustiados de los menores abandonados que caminan por nuestras calles y duermen bajo nuestros puentes; los rostros sufridos de las mujeres humilladas y postergadas; los rostros cansados de los migrantes, que no encuentran digna acogida; los rostros envejecidos por el tiempo y el trabajo de los que no tienen lo mínimo para sobrevivir dignamente.<sup>42</sup>

No siempre se ha impedido que Dios y la comunidad sean problemas. Muchos hombres y mujeres han asumido la problematización de Dios y han sido consecuentes con esa opción. La historia de nuestras iglesias en América Latina cuenta con numerosos testimonios de mujeres y hombres que se han dejado incomodar por Dios. Y lo han hecho resistiendo frente a quienes más bien se han propuesto impedir que Dios sea un incómodo problema.

## 7. Hacer teología: Dejar que Dios sea Dios

En esta última parte de mi trabajo intento ofrecer, a partir del análisis anterior, algunas pistas para el quehacer teológico actual.

---

41 Cfr. Tercera Asamblea General del Episcopado Latinoamericano. *Documento de Puebla*. Bogotá: CELAM, 1980, números 30-41.

42 Cuarta Asamblea General del Episcopado Latinoamericano. *Documento de San Domingo*. Bogotá: CELAM, 1992, núm. 178.

En primer lugar, dejar que Dios sea Dios implica aprender a pronunciarlo de muchos modos, desde los muchos contextos en que vivimos nuestras experiencias de ultimidad. Implica decir a Dios conscientes de la historicidad y condicionamientos de nuestro decir y de la contextualidad de los muchos decires con los que nos sentimos invitados a dialogar. Es pronunciarlo desde los diferentes *cultivos* en que resuena hoy el grito del sujeto reprimido.

En segundo lugar, y en estrecha relación con esa contextualidad, la teología debe todavía hoy –y quizá hoy más que nunca– contribuir a superar los docetismos que niegan la realidad, la historia, el mundo. Se trata de recuperar el cuerpo, la vida, la sexualidad, las relaciones, los contextos, el mundo amenazado en que conviven nuestros cuerpos, como lugares teológicos. Sólo así, el quehacer teológico será *quehacer* creativo, contextual y relevante, y no elucubración, adecuación y repetición ahistóricas.

En tercer lugar, la teología tiene hoy el desafío de contribuir a rescatar lo que Raúl Fornet-Betancourt ha llamado el *principio comunidad*. Eso implica ayudar a reconvertir la comunión-convocación en hogar de subjetividad e identidad cristianas. Tal desafío aparece particularmente urgente en contextos como el centroamericano, donde el tejido social ha sido roto por la configuración –con la frecuente complicidad de procesos educativos y pastorales– de una subjetividad individualista y competitiva, que rompe con las riquísimas tradiciones comunitarias de nuestras culturas.

En cuarto lugar, el quehacer teológico tendrá que dejar que Dios incomode, problematice, escandalice. Implicará, por eso, hacerse cargo, cargar y dejarse cargar por la realidad. Será una teología con más preguntas que respuestas ciertas; una teología con más incertidumbres que pretensiones de verdad; con más disponibi-

lidad a caminar con... que deseos de señalar el camino; con más interpelaciones que dogmas; con más capacidad para aprender a encontrar en la historia las señales de Dios (con frecuencia frágiles, débiles, derrotadas...) que hábitos de ocultamiento de esa realidad.

Finalmente, y sin pretender agotar aquí todas las consecuencias de dejar que Dios sea Dios, la teología debe ponerse decididamente a favor de la vida y en contra todas las formas de muerte, lo cual implicará recuperar su carácter profético, su pasión por la vida y su capacidad para generar esperanza y para acompañar y aprender de los movimientos sociales que defienden la vida. Ponerse a favor de la vida exigirá de la teología aprender a mostrar la parcialidad de Dios hacia las víctimas y hacia aquellas mujeres y hombres cuya vida está siendo amenazada.

## BIBLIOGRAFÍA

- Cuarta Asamblea General del Episcopado Latinoamericano. *Documento de Santo Domingo*. Bogotá: CELAM, 1992.
- Fornet-Betancourt Raúl. “La religión y su crisis actual vistas desde la filosofía”. En: *Sociedades de conocimiento: crisis de religión y retos de la teología. Seminario de teólogos y teólogas (4-6 de abril del 2005)*. Heredia: Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 2005.
- Freire, Pablo. *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. México: Siglo XXI, 1973.
- Gebara, Ivone. *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Trotta, 2002.
- Gebara, Ivone. “Entre los límites de la filosofía y la teología feminista”. En: *Alternativas: Revista de Análisis y Reflexión Teológica*, año 10, núm. 26, 2004, pp. 41-60.
- Hinkelammert, Franz. *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI, 2000.
- Hinkelammert, Franz. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José: DEI, 2003.
- Hinkelammert, Franz. *El sujeto y la Ley. El retorno del sujeto reprimido*. Heredia: EUNA, 2003.
- León Portilla, Miguel. *Quetzalcóatl*. México: FCE, 1968.
- Locke John. *Segundo tratado sobre el gobierno. Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
- Pimentel, Jonathan. “Jon Sobrino, construcción de la esperanza y una teología desde el sur”. En: *Revista Ecuménica*, vol. 2, núm. 2, 2007, pp. 121-138.
- Pimentel, Jonathan. *Modelos de Dios en las teologías latinoamericanas. Estudio en Juan Luis Segundo e Ivone Gebara*. Heredia: SEBILA, 2008.
- PNUD. *Informe anual 2005*. Consultado en enero de 2009 en <[www.undp.org/spanish/informeannual](http://www.undp.org/spanish/informeannual)>.
- Sobrino, Jon. “Bajar de la Cruz a los pobres: cristología de la liberación”. En: *Teoría y Praxis* 11, 2007, pp. 80-88.

- Sobrino, Jon. *Carta a Ignacio Ellacuría, 'Extra pauperes nulla salus', fuera de los pobres no hay salvación*. Consultado en diciembre de 2008, en <<http://www.sicsal.net/reflexiones/CartaAEllacuria2005>>.
- Sobrino, Jon. "La teología de la liberación hoy". En: *Teoría y Praxis* 3, 2004, pp. 71-92
- Sobrino, Jon. "Monseñor Romero: exigencia, juicio y buena noticia". En: *Senderos*, año XXV, núm. 76, 2003, pp. 621-652.
- Sobrino, Jon. *Resurrección de la verdadera Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- Tercera Asamblea General del Episcopado Latinoamericano. *Documento de Puebla*. Bogotá: CELAM, 1980.
- Vision of Humanity. *Global Peace Index*, consultado en enero de 2009 en <[www.visionofhumanity.org](http://www.visionofhumanity.org)>.
- Zubiri, Xavier. *Naturaleza, Historia, Dios*. Bibliografía oficial núm. 43, p. 343 de la 5ª edición, disponible en versión electrónica en la página web de la Fundación Xavier Zubiri de Norteamérica, consultado en enero de 2009 en <<http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/introalproblemadedios.htm>>.