

EXPERIENCIA DE DIOS 2011

Centro Teológico Manuel Larraín

Sesión del jueves 17 de marzo

Asisten Isabel Donoso, Cristián Johansson, Luis Hernán Errázuriz, Rodolfo Núñez, Luis Oro, Rodrigo Polanco, María Sylvia Vega, Ana María Vicuña y Samuel Yáñez.

Luego de la presentación de Rodolfo Núñez, psicólogo que trabaja en la Facultad de Teología de la UC, quien se reincorpora al grupo, se acuerdan los temas de diálogo para las sesiones del primer semestre.

Abril: metamorfosis de la religiosidad. El método será el siguiente: cada cual leerá la presentación que hizo Samuel Yáñez en febrero, en un taller del Encuentro Anual de los Jesuitas de Chile, y elegirá un tema o aspecto que le llame la atención y/o le parezca relevante. En la sesión, en un primer momento, cada cual comentará su elección y las razones de ella, y luego se abrirá un diálogo libre.

Mayo: nuevas búsquedas y corrientes espirituales. Se formulan interrogantes: ¿dónde se descubren vivencias y búsquedas espirituales y religiosas?, ¿hay grupos donde esto es particularmente significativo?, ¿no es ambivalente este *retorno de lo religioso*, como ya señaló Spengler?, ¿se está articulando adecuadamente la búsqueda espiritual con el compromiso?, ¿cómo se da esta búsqueda en las distintas edades y grupos sociales? Se encarga al coordinador del grupo ver el método para abordar el tema.

Junio: percepciones de la crisis eclesial. ¿Cómo la comunidad cristiana ha enfrentado y enfrenta momentos de crisis?, ¿cómo procesar la actual crisis?, ¿cómo influyen estas crisis en la experiencia de Dios?, ¿de qué modo influye en la vivencia comunitaria de la experiencia de Dios?, ¿cómo se vive esta crisis más personalmente?

Luego de este primer momento, Rodrigo Polanco comparte con los demás cómo ha estado viviendo personalmente la situación de acusaciones y condena eclesial del P. Karadima. Sigue un diálogo acogedor y franco entre todos.

Sesión del jueves 14 de abril

Asisten Virginia Azcuy, Jorge Costadoat, Isabel Donoso, Luis Hernán Errázuriz, Cristián Johansson, Rodolfo Núñez, Luis Oro, Rodrigo Polanco, Carlos Schikendantz, María Sylvia Vega, Ana María Vicuña y Samuel Yáñez.

Se presenta Virginia Azcuy, quien asiste como visita a esta reunión del grupo. Ella es doctora en teología, profesora de Teología espiritual en la Universidad Católica Argentina (Buenos Aires), impulsora de Teologanda (mujeres haciendo teología) e investigadora del Centro Teológico Manuel Larraín. También se presenta Carlos Schikendantz, quien se incorpora al grupo. Es sacerdote y doctor en teología, hasta hace poco Vicerrector Académico de la Universidad Católica de Córdoba, y desde este año investigador a tiempo completo del Centro Teológico Manuel Larraín. Se les da una cordial bienvenida.

Luego de una ronda en que cada cual comenta lo que más le llamó la atención del texto leído –“Metamorfosis de la religiosidad”-, el diálogo se desarrolla en torno a tres ejes temáticos.

En primer lugar, se destaca la alta valoración actual de los deseos. El cristianismo también los valora: hacer lo que Dios desea lleva a cumplimiento y satisfacción los deseos humanos. Por ello, éstos constituyen un buen punto de engarce del cristianismo con los tiempos modernos. Sin embargo, el discurso cristiano que valora los deseos parece desvanecido: no es la fiesta y la celebración lo que ha caracterizado, de hecho, el mensaje. Ahí está el *dolorismo* de la fe. Puede argüirse que la realidad e impacto del dolor es muy grande, y que ello puede explicar la importancia que se le ha asignado. El dolor humaniza. Dolor y alegría van juntos y amarrados. Si bien esto es verdad, sin embargo la Biblia no carga las tintas sobre el dolor. Esta inclinación, más bien, es propia de direcciones y espiritualidades deformadoras del cristianismo. Ha sido aquí muy influyente el modo cómo se ha pensado teológicamente la salvación. En definitiva, el Evangelio es una buena nueva.

En segundo término, se pone de relieve el proceso actual de privatización de la fe, unido al denominado *imperativo herético*: la fe ha de ser algo elegido por el creyente, perdiéndose los resortes sociales y culturales en que se asentaba su transmisión. El problema es muy significativo, pues una fe privatizada no es fe cristiana. Pero, ¿es algo inexorable este *imperativo herético*? Son pocas las cosas que, efectivamente, se eligen en la vida. Somos deudores antes que iniciadores. La idea de la opción puede ser una ilusión agotadora. En todo caso, está el hecho de que, para la vivencia de muchos creyentes, la religión católica no ha sido una ayuda para ser adultos. Y se ha extendido ese modo de creer que consiste en ser *católico a mi manera*. Rodolfo Núñez comparte algunas conclusiones de un Estudio exploratorio de las características comunes que tienen adultos jóvenes, con edades entre 25 y 40 años, autodenominados *católicos a su manera*. (Se adjunta) En esta privatización de la fe católica, no hay que desatender el impacto de las prácticas e imaginarios del consumo.

Por último, se conversa sobre la crisis del catolicismo. Están los casos de abuso de poder, de conciencia, sexuales. Manifiestan y alientan una erosión en curso. Se ha tornado muy actual la conciencia de que la Madre Iglesia está manchada. Hay mucho en pie en la Iglesia: experiencias cotidianas, individuales y comunitarias, de fe y esperanza en Dios, testimonios de servicio y amor, una complicidad en la celebración del *Dios con nosotros*. Todo esto no es poco, pero muchos sienten que no basta. La vivencia es que se están quedando solos, que el referente eclesial se pierde. Un aspecto fundamental de la crisis tiene que ver con el poder. Hay desilusión y frustración respecto de la autoridad. ¿Dónde quedó la autoridad de Jesús, de servicio y esperanza? Se suma, a una autoridad desprestigiada, la oleada de individualismo que se vive en la cultura. Se constata una crisis de las estructuras y prácticas de poder. Tiende a distinguirse el poder, viniendo *de arriba*, de la autoridad, que vendría *de abajo*. Ahora bien, la modernidad, más globalmente, trajo una crisis de las instituciones. Por ello, hay que preguntar: ¿qué es lo peculiar y propio de *esta* crisis? Tomada con una perspectiva amplia, la crisis es positiva para la libertad. Se fortalece una dirección: se pone el acento sobre las biografías personales, se mira y privilegia a las personas. Esto es muy positivo: la Iglesia está para el servicio de las personas. Por ello, es necesario también preguntarse: ¿desde dónde percibimos la crisis? Hay algunos a quienes la crisis los encuentra más protegidos. Pero otros están más desamparados, su primera reacción es de mayor alejamiento e, incluso, no quieren saber nada. Están en *otros mundos*. Respecto de ellos,

hay necesidad de una *operación salvataje*: acercarse más, salir, conocerlos más. Sin embargo, cabe interrogarse nuevamente: ¿es tan negativa la crisis? ¿Puede haber reformulación de la autoridad sin desprestigio? ¿No hay también en la crisis un *camino de Dios*?

Los abusos del P. Karadima, por otra parte, aparecen asociados a fibras sociales y culturales muy íntimas de Chile, no sólo eclesiales. Chile ha tenido una matriz histórica de reciprocidad vertical en la organización social del poder, que se ha expresado en un orden asimétrico de dignidades. La pobreza y centralización de un poder político y religioso no desafiado durante la Colonia; el desarrollo de un estado defensor con mentalidad militarizada; cierta fascinación por el orden, el legalismo y el ritualismo; la persistencia cultural de dicha matriz autoritaria durante la consolidación decimonónica de un Estado movido por ideas igualitarias; la crisis del Estado mediador entre los diversos sectores sociales y la imposición de una solución nuevamente autoritaria en el siglo XX: esta perspectiva histórica ayuda a ver que este caso chileno está asociado también a prácticas e imaginarios, no sólo religiosos, sino también sociales y culturales. Pero en los años recientes parecen estar aconteciendo cambios importantes en estos asuntos. En la generación sub 25 se aprecia el surgimiento de culturas tribales, dirigencias *planas*, individualismo, actitud más irreverente ante el poder. Es necesario salir a ver cómo viven esta crisis, cómo la perciben, qué significa para ellos. La crisis es una oportunidad. La clave cristiana de toda crisis es la Pascua de Jesús. ¿Qué muere y qué nace con esta crisis?

Otra dimensión que se destaca es que la crisis parece estar personalizada y afectar más al *cura*. Su situación cultural se ha vuelto compleja y difícil. Tiene que enseñar algunas cosas de las cuales no está convencido. Siente y piensa, como muchos fieles, que, en algunos puntos, la enseñanza moral de la Iglesia requiere urgente actualización. Tiene dudas sobre la viabilidad del celibato en los tiempos que vienen. Ahora, es sindicado como pedófilo y abusador. La situación del presbítero parece imposible: una Iglesia clerical lo tiene *quebrado*. El peso se experimenta a ratos como insostenible. Hay esperanza, pero la crisis está mostrando la urgencia de una reformulación de la vida clerical. De pertenecer al *estado de perfección*, ha pasado a formar parte de un *estado de sospecha*. De estar *de espaldas* a la comunidad, representándola ante Dios, pasó a estar *al frente* de ella, dirigiéndola, y luego *en medio* del pueblo. Ahora no es bueno que

esté *lejano*, pero, con los casos de abusos, tampoco se lo quiere demasiado *cerca*. Es verdad que la crisis de los roles es algo característico de la modernidad (las transformaciones en la función y sentido del profesor, por ejemplo). Por otra parte, esta crisis del *sacerdocio ministerial*, ¿no es, en el fondo, expresión de un cristianismo distanciado en exceso del mundo? De ser así, el problema no es sólo del *cura*, sino de toda la comunidad cristiana. De la crisis salimos juntos o no salimos. Se requiere una conversión de la mirada y de la actitud, una renovación de las prácticas y las confianzas. Se augura un catolicismo más humilde.

Sesión del jueves 19 de mayo

Asisten Roberto Aguilera, Maureen Boys, Luis H. Errázuriz, Diego Irrázaval, Cristián Joahnsson, Francisco Meza, Rodolfo Núñez, Luis Oro, Carlos Schikendantz, M. Sylvia Vega y Samuel Yáñez. Se presenta Francisco Meza, agrónomo de la UC, quien se incorpora al grupo.

En primer lugar, se hace una presentación de las ideas del texto de lectura previa: VELASCO, JM, Ser cristiano en una cultura posmoderna, PPC, 1996, 67-96.

Algunas cuestiones pertinentes de la cultura posmoderna al Cristianismo

Las respuestas intransigentes del cristianismo a la modernidad (y posmodernidad) conducen al aislamiento del cristianismo, a la disociación de la conciencia de los cristianos y a una cierta esterilidad social, cultural y ética del mismo cristianismo.

La nueva situación tiene que ser encarada, no como peligro, tentación y mal, sino como reto y desafío, en la línea de una revisión de las configuraciones históricas anteriores del cristianismo y de una atención a los signos de los tiempos.

La hondura de la crisis obliga a una profunda *recomposición del creer*, que implica una renovación de raíz de la vida cristiana y una reconversión institucional. Se precisa una escucha atenta a las cuestiones pertinentes que plantea la cultura actual.

Repensar la trascendencia

Uno de los retos centrales posmodernos viene de la instalación vivida y ejercida en la intrascendencia (el devenir, la inmanencia, la facticidad), y de la defensa razonada de esta instalación: *podemos dar todavía un sentido admirable a nuestra vida, incluso si dejamos de experimentar una ambición de trascendencia.* (Rorty)

Un primer desafío para el cristianismo es repensar las expresiones y justificaciones racionales de esa raíz de la que surge la vida humana y cristiana. La puesta en cuestión de la trascendencia por la posmodernidad descubre la deriva racionalista del pensamiento moderno, que ha contaminado las concepciones religiosas, filosóficas y teológicas sobre la trascendencia.

La idea de trascendencia contiene un significado elemental –*travesía hacia arriba*- y se ha expresado, de muchos modos, en la idea de la *auto-trascendencia* como característica de la conciencia. Esta idea ha anidado en la multiforme vida religiosa de la humanidad: conversión de la mirada, ascenso, acatamiento voluntario, radical descentramiento de la propia existencia. La auténtica trascendencia irrumpe auto-trascendiéndonos, llevándonos más allá de nosotros mismos. Sin embargo, es muy difícil mantener la trascendencia en toda su radicalidad y pureza. Suele el hombre religioso caer en *idolatría*: la trascendencia convertida en objeto de deseo y razón, integrada al mundo del sujeto. Esta perversión encuentra expresión filosófica en la *ontoteología*, que ha pretendido integrar la trascendencia en el objeto pensado, confundiendo la realidad con el sistema de conceptos y a Dios con un ente supremo, cuya función es ser clave de bóveda de la totalidad del sistema. Ante esta eliminación de la trascendencia, otro pensamiento filosófico se declara incapaz de contenerla: la trascendencia está *más allá del ser*, es *nada*, su presencia es *elusiva y mediada* hasta la *ausencia*. Pero aquí también surge el peligro de un *Dios ocioso*.

El pensamiento posmoderno siente horror a la absolutización de la realidad objetivada.¹ Opera una deconstrucción de la ontoteología y propone en su lugar un pensamiento intrascendente: trascendencias menores, el lado inefable de lo finito, la referencia indefinida de los significantes, trascendencias sin trascendente de algunos ideales que pueden movilizar finitamente. Pero esto, ¿no pone en peligro al mismo ser humano? Se

¹ Pero, ¿no implica esto también una cierta negativa a *dejarse visitar* por la trascendencia?

experimenta la necesidad, en esta circunstancia, de repensar la aspiración humana a la trascendencia. Se abren diversos caminos para esto.

Uno es la atención al hecho de la significación y creación de sentido en el lenguaje humano. En toda forma significativa hay un exceso de significado. Aquí hay una vecindad con lo trascendente: *la poesía, el arte y la música son el medio de esa vecindad*. El movimiento de trascendencia es intuitivo o sentido en el proceso de la significación artística.

Otro es la relación religiosa, el camino de lo *sagrado*. Descentramiento más radical: única forma de fidelidad a la trascendencia que habita en el interior. En esta vía, el hombre no conoce, reconoce; no ama, se deja amar; no existe desde sí, sino desde la presencia originante y ausente. La relación religiosa no es *encuentro*, sino *desprendimiento* total (des-encuentro) para que la trascendencia viva en uno. La relación religiosa sólo es reconocible en la ausencia, realizable en la espera (ni siquiera en la búsqueda activa en primer lugar), verificable en la huella sacramental. *Amar a Dios consiste en dejarse invadir por su amor, que nos remite a los otros como destinatarios de ese amor originario*. Sólo esta trascendencia respetada en su absoluta autonomía en la relación religiosa puede al mismo tiempo constituir la más íntima inmanencia de todo lo que existe, sin colisionar con el hombre y las realidades mundanales, a los que da una autonomía relativa y verdadera. Por otra parte, la relación religiosa –la relación con Dios que respeta su trascendencia– remite a la relación con los demás como a su lugar natural de realización y verificación. La mística remite a la ética, no es una alternativa a ella.

Por ello, una tercera vía a la trascendencia es la experiencia ética, el camino de lo *santo*. Según Levinas, la trascendencia es primariamente ética, pues en la experiencia moral se rompe la tendencia a constituirse en centro de todo. La presencia del otro en su rostro desnudo y desarmado hace posible la auto-trascendencia mediante la asignación de *responsabilidad* por el otro. Esta trascendencia ética va asociada a la idea de *infinito*. En esta idea, lo infinito queda como infinito, no aprehensible ni presente. El deseo de infinito no llega a igualar, por tanto, su objeto. Esta radical desinstalación del sujeto, operada por la idea de infinito, acontece en el campo de la ética. Esta radicalización de la trascendencia se opone a la ontoteología, pero también, según Levinas, a la relación

religiosa. Velasco sostiene que ambas vías, la religiosa y la ética, no se oponen, sino que son vías relacionadas e integrables.

Algunas claridades se pueden reconocer en el pensamiento cristiano del siglo XX ocupado con este desafío de la posmodernidad: la denuncia del peligro de idolatría del pensamiento ontoteológico; una recuperación de la teología negativa e inserción de ella en la analogía; la superación del pensamiento de Dios como fundamento del ente o del sujeto; una búsqueda de nuevos modos de pensar y hablar (parábola, historia); la inclusión del amor en la forma misma del conocimiento.

Se necesita todavía una discusión de las comprensiones del conocimiento humano que subyacen a las dificultades de la tradición ontoteológica, y también una mejor referencia a la mística y la espiritualidad.

Pluralismo, relativismo y voluntad de verdad

La posmodernidad critica al pensamiento cristiano por haber sancionado religiosamente la ontoteología, al afirmar la condición de *verdad* del contenido de la revelación, atribuyéndole carácter irreformable, inmutable, eterno y absoluto. Se pone en cuestión: la referencia del lenguaje a un significado externo al juego de los significantes; la idea de un punto de vista objetivo, neutro, universal, trascendente (el *ojo de Dios*); la comprensión del conocimiento como representación de la realidad objetiva.

La posmodernidad desafía al cristianismo a tomar distancia del *dogmatismo* y del *relativismo*. Distancia del relativismo, porque erradicar la pretensión de verdad hace imposible el hecho humano. Distancia del dogmatismo, porque no hay identidad entre la realidad y la verdad.

¿Quién puede estar seguro de poseer la verdad sobre Dios, sobre el hombre, sobre la vida humana y su sentido y pretender desde esa seguridad imponer a los demás su contenido?

Las cuestiones del individualismo hedonista posmoderno al cristianismo

El *individualismo-hedonismo* posmoderno cuestiona a la vida y pensamiento cristianos.

Tres etapas del individualismo. Primer individualismo = establecimiento del *sujeto* religioso en las religiones universales (*tiempo eje*). Segundo individualismo = establecimiento del *sujeto* emancipado en la vía del progreso (*Ilustración*). Tercer individualismo o *neo-individualismo* = establecimiento del *sujeto* contingente (*posmodernidad*: hedonismo narcisista; liberación de normas, sistemas ideológicos y prácticas normalizadoras).

El establecimiento del sujeto acaecido en el *tiempo eje* fue absorbido por la fuerte institucionalización social y jerárquica de la religión cristiana. Esto está siendo puesto en cuestión por el neo-individualismo: es la actual crisis de la institución y de la pertenencia institucional en el cristianismo. Esto implica la extensión socio-cultural del *imperativo herético* y una mayor dificultad de la religión para establecer las creencias.

El cristianismo está desafiado a asumir las posibilidades valiosas de la nueva circunstancia: fe y pertenencia por elección personal; participación corresponsable en la institución; personalización en la asunción de creencias y normas; participación activa en la liturgia. Pero también está desafiado a evitar la disolución del cristianismo en una forma individualista de religión que elimine las dimensiones eclesial, tradicional, institucional y social de la fe. Esto no está resuelto aún: es cosa de ver la *fragmentación* al interior del catolicismo.

El hedonismo posmoderno es sustancial al neo-individualismo y presenta retos al cristianismo. Uno es la revisión de algunas concepciones y prácticas de inspiración cristiana que han contribuido a una evacuación de lo sensible, corporal y sexual. Un segundo desafío es la necesidad de repensar la función de los deseos y tendencias en la realización humana. ¿Cuál es el nexo entre relación religiosa y entrega a los deseos? Para el cristianismo, el deseo no es un absoluto. Pero, ¿en qué sentido es voz del absoluto? Hay que recomponer las tensiones: entrega a Dios y realización humana; amor al prójimo como a ti mismo; búsqueda del Reino –lo único necesario- y felicidad terrena.

Desarrollo de la conversación

El texto de Velasco presenta desafíos que una posmodernidad de origen noratlántico representa para el cristianismo. Por ello, es necesario ponderar que en América latina se encuentra una mixtura de elementos tradicionales, pre-modernos, modernos y posmodernos. Los hechos culturales aquí son mezclas de ingredientes dispares en diversas proporciones. En todo caso, la influencia de lo posmoderno también se deja sentir, sobre todo a través de los medios de comunicación y la cultura del consumo.

De este modo, se aprecia un *desplazamiento* de la dirección en la construcción de sentido de las personas, sobre todo de los más jóvenes. La inmanencia es crecientemente el lugar de búsqueda, aunque se aprecian aperturas a lo trascendente. La búsqueda de sentido crea mundos, no sólo los representa. Tiene un carácter de apuesta y deseo. El encuentro con el otro, la realidad de una comunión intraducible, la preocupación ética y social por el necesitado, también se constituyen en polo de sentido. Iniciativas como *Un techo para Chile*, o la manifestación de la responsabilidad ecológica, lo muestran. También es constatable una mayor valoración del símbolo y su carácter poético, creativo y metafórico, acompañado de un rechazo profundo a la imposición desde fuera y a la expresión dogmática que cierra el sentido. Se quiere, más que recibir, participar y crear.

Esto pone de relieve la centralidad cultural que tiene la *experiencia* y la exigencia de respeto e integración de ella, la propia y la de los demás. La biografía de cada cual cuenta. ¿Cómo es posible el diálogo desde aquí? Está el peligro del individualismo, pero también el valor de la libertad. Aquí, en la radicación en la propia experiencia, podría encontrarse una suerte de mínimo común múltiplo de cristianos posmodernos. Se trata de creyentes deliberantes. Ahora bien, el cristianismo es una experiencia comunicada – la de Jesús, ante todo-, con pretensiones de universalidad. Y aquí comparece una tensión. ¿Cómo es universal esta experiencia singular? ¿Cómo este universal se relaciona con otras mediaciones particulares? La vía de la imposición y de la exclusión se abre como vía siempre posible. ¿Cómo entender y practicar dicha universalidad para evitar este escollo? ¿Un solo Dios que excluye a los demás? ¿Puede el monoteísmo no conducir al enfrentamiento con el otro? En cuanto Jesús es Dios encarnado, el amor de Dios se dirige a todos. Su propuesta es el banquete del Reino. Jesús es discreto y cuidadoso. Recordar esto puede dar luces.

El discurso sobre la verdad, en el sentido de algo impuesto desde fuera, se ha vuelto exasperante en la nueva situación. Algunos reivindicán, ante él, la duda y la inseguridad inherentes al camino humano de todo creyente, no sólo del cristiano. Y destacan la ambigüedad del cuerpo, que el amor es *pura navegación*, que la relación con la naturaleza está atravesada de inseguridad. ¿Hay un *lugar* seguro? Se adhiere con modestia a una creencia. La certeza instalada, más bien, asusta. Uno siempre se relaciona con Dios como con un desconocido.² En Su ausencia y en una inseguridad muy radical, el creyente confía en Dios. Aunque, en la fe cristiana en el Dios de Jesús, ¿no está implicada la certeza de que se trata del Dios verdadero? Seguramente, esta certeza está implicada también en la fe de los creyentes de otras religiones. En cualquier caso, esta afirmación de verdad, en el cristianismo, está estructuralmente imbricada con la exigencia práctica del amor al prójimo y al lejano (hay que hacerse prójimo). En el cielo cristiano –el banquete de Jesús- hay lugar para los creyentes de otras religiones, y para agnósticos y ateos.

Sesión del jueves 16 de junio

Asisten Roberto Aguilera, Cristián Johansson, Francisco Meza, Luis Oro, Ana María Vicuña y Samuel Yáñez.

La sesión se dedica a conversar a partir de dos situaciones, muy diversas entre sí, que se han dado en la Iglesia chilena recientemente: el llamado *caso Karadima* y el hecho de algunos suicidios o intentos de suicidio cometidos por presbíteros. Los hechos han impactado hondamente a los miembros del grupo y se hace necesario el diálogo y la reflexión al respecto. Son muchos los ángulos posibles para abordarlos. La perspectiva de este grupo es la de la experiencia de Dios. ¿Qué reflexiones nos despiertan estos hechos sobre la experiencia de Dios hoy? ¿Qué sentido encontramos en ellos?

Respecto a casos de abuso de poder, de conciencia y sexuales, se ponen de relieve los mecanismos de funcionamiento grupal que hacen posible la persistencia en el tiempo de estas conductas. Es un dato que los grupos tienden a funcionar regresivamente -desde el

² Lo más alto que la razón puede conocer de Dios es lo que Dios no es. (Santo Tomás)

punto de vista psicológico- cuando se supera una cantidad de miembros. Se pierde el contacto cara a cara transparente y se tiende al establecimiento de un líder idealizado, al cual se considera como guía en el camino. Cuando esta tendencia se desarrolla de modos muy regresivos, se llega a entregar la propia conciencia. La integración de los aspectos menos claros del líder se resiste, pues en él se proyecta la identificación del yo ideal. La obediencia garantiza un lugar seguro, pues a la base hay una importante sensación de anomia e inseguridad, que puede deberse a condiciones sociales, individuales, etc. Se producen, así, fenómenos psico-sociales de regresión y homogeneización de las conductas. Esto da una fuerte identidad al grupo, marcando una frontera muy clara con lo de *afuera*, que se carga de valores negativos y amenazadores. El miedo y el control operan como fuerzas identitarias y divisorias. La amenaza, incluso, puede experimentarse –y ser realmente- de desintegración psíquica. Cuando se pasa el límite de la patología, lo que suele encontrarse es una especie de *certeza* malsana, asociada a la suspensión del juicio más personal, conductas “ritualizadas” y el establecimiento de vínculos afectivos altamente polares (amor-odio). En este clima, puede expandirse el fenómeno de control propicio para el abuso de un perverso con rasgos narcisistas. El elemento “religioso” aporta aquí un ingrediente especialmente fortalecedor de las dinámicas regresivas, en la medida que funda un discurso que se experimenta como incontrastable, dado su referente metafísico y absoluto.

La gravedad de los abusos cometidos impele a reflexionar sobre estos asuntos. Para evitar situaciones como éstas en el futuro, hay que poner salvaguardas. Hay que revisar, por ejemplo, si las comunidades y grupos eclesiales, tan diversos, presentan en su funcionamiento prácticas y mecanismos muy regresivos. La comunicación y la formación de la experiencia cristiana de Dios requieren hoy de una honda pedagogía de la libertad y de la colaboración. Una pedagogía sin “oráculos” ni figuras “sacralizadas”. El cristianismo es una religión de libertad y para la libertad de los hijos de Dios. En esta tarea, necesaria hoy, cada creyente tiene que “hacer su pega”. El riesgo y la responsabilidad está en cada cual. Y la Iglesia, en su dimensión institucional, puede colaborar con esto. La Iglesia no es una secta.

En lo relativo a los suicidios e intentos de suicidio de presbíteros, no se alcanza a desarrollar un diálogo mayor. Sólo se apuntan dos líneas de reflexión. Por una parte, las dificultades de diverso tipo que encuentra hoy el ejercicio del sacerdocio ministerial. Y

la necesidad de reflexionar acerca de las relaciones entre experiencia de Dios y situaciones psicológicas de depresión.

Sesión del jueves 11 de agosto

Asisten Maureen Boys, Isabel Donoso, Luis Hernán Errázuriz, Diego Irrázaval, Cristián Johansson, Carlos Schikendantz, Sylvia Vega y Samuel Yáñez.

Se propone dedicar las reuniones del segundo semestre a conversar sobre la experiencia religiosa en la juventud. Como antecedente, se ha leído previamente el texto “Transformaciones culturales e identidad juvenil en Chile”, un breve Informe del Programa de Desarrollo Humano de las Naciones Unidas para Chile.

La propuesta es aceptada, se considera un buen tema el foco de la intersección entre religión y juventud. No se trata de convertir al grupo en una especie de observatorio social, que investigue este tema como un objeto extrínseco. Más bien, a propósito de la religiosidad entre los jóvenes, se busca anclar más la reflexión en la experiencia de Dios, en lo que Dios está haciendo. Por una parte, se constata en ellos una búsqueda amplia de sentido, que incluye experiencias religiosas, experiencias espirituales y caminos de sentido no inmediatamente religiosos. Por otro lado, se quiere tener conciencia del modo cómo nosotros mismos comprendemos a los jóvenes y sus experiencias. Tal vez, nuestras categorías usuales no son adecuadas. Se sugiere revisar, como aporte para el diálogo, las *Conclusiones* del estudio “Jóvenes, Cultura y Religión”, realizado por un grupo de investigadores de la P. Universidad Católica de Chile en el universo de estudiantes de primer año de esta Universidad en 2007.

La búsqueda juvenil de sentido hoy es amplia, pero tal vez menos explícitamente religiosa que en épocas anteriores. Por ejemplo, los movimientos juveniles de las décadas de los 60 y 70 tuvieron una marca religiosa mayor que la actual movilización juvenil. Sus búsquedas y experiencias, en todo caso, tampoco parecen ser abiertamente anti-religiosas. El Informe de PNUD Chile divide a los jóvenes en cuatro grupos – lúdicos, agobiados, utilitaristas e integracionales-, según la aplicación de dos criterios: en qué medida sus vidas están individuadas (lo que implica capacidades y recursos efectivos) y cuántas responsabilidades tienen (si son padres o madres, etc.). Parece

significativo en ellos el esfuerzo por integrar el afán de salir adelante (la responsabilidad) con el espacio para lo lúdico (el *carrete*). ¿Existe en estas nuevas generaciones una mayor presencia de esta dimensión lúdica de la vida? Se constata, por otro lado, que el mundo juvenil es muy plural: hay *tribus* de muy diverso tipo. Se experimenta la necesidad de poseer más claves para una más ajustada comprensión. En la docencia universitaria, se constata que requieren ser aceptados y acogidos, y que están más dispuestos que generaciones anteriores a exigir sus derechos y un trato apropiado (son más *parados en la hilacha*). Tienen grandes dosis de libertad respecto de ataduras sociales tradicionales. Convive en ellos una distancia del rito sacramental y una predilección por el compromiso social concreto con los demás (voluntariado). Desean ser protagonistas de su propia biografía.

Este elemento del protagonismo biográfico nos hace caer en la cuenta que las condiciones de la vida juvenil, tal como la conocemos, están marcadas por la modernidad. El afán de protagonismo biográfico no es sólo de los jóvenes. ¿Cómo se hace la experiencia de Dios en las nuevas condiciones modernas? La experiencia de apertura al otro ser humano, sin formulación expresa del elemento religioso o referente divino, constituye algo así como una base para una posible experiencia de Dios más democrática y universal, más común. Tal vez, nosotros estamos amarrados a un modo de entender la experiencia de Dios que no es extensible a la mayoría, demasiado elitista. ¿No estará quedando obsoleta la noción que tenemos de *vida espiritual*? Ninguna institución puede pretender modelar una biografía en la circunstancia moderna. La vida espiritual se modela de una manera más plural y diversificada. Las instituciones pueden marcar identidad, pero ya no es posible el monopolio.

Al pensar en la experiencia religiosa de los jóvenes, aparece también el problema de la transmisión de la fe. Desde la religión y vida creyente, hay una conciencia de dificultad, y a veces de fracaso, respecto de las nuevas generaciones. ¿Viven nuestra fe nuestros hijos e hijas? ¿Podemos rezar con nuestros hijos y nietos? La transmisión de valores cristianos parece menos difícil: el problema es la transmisión de la vida de fe. No resulta apropiado, claro está, vivir esto como una culpa agobiante. Pero hay que reconocer que hay tristeza y perplejidad. ¿Son contraproducentes ciertas prácticas, imaginarios, discursos, actitudes? En todo caso, en la propia vida es difícil renunciar a esta fe, comprendida y ejercitada como uno la entiende y ejercita. ¡Y que Dios bendiga a los

más jóvenes! ¿No será que hemos destacado inmoderadamente la cruz, el sacrificio y la muerte? ¿No habrá que revisar nuevamente nuestras concepciones e imágenes de Dios? Tal vez, el problema está aquí, en la imagen que tenemos y trasuntamos de Él, una imagen demasiado “totalizante”, cuando, en verdad, el Dios vivenciado está siempre “roto”, como en fragmentos plurales.

Esta perspectiva de la dificultad que se constata en la transmisión de la fe en las sociedades urbanas modernas, puede inclinarnos mucho hacia la congoja por *la leche que se está derramando*, por lo que está terminando. ¿Por qué no atender a lo que entusiasma a los jóvenes? ¿Acaso Dios no se está comunicando a ellos de diversas maneras? ¿Qué constantes pueden encontrarse en las biografías juveniles de hoy en esta línea? Las épocas de crisis son edades bellas para crear. De lo que se trata es de elucidar la acción interna de Dios en la historia, que siempre es la acción de una trascendencia en la inmanencia.

Sesión del jueves 15 de septiembre

Asisten Jorge Costadoat, Luis Hernán Errázuriz, Cristián Johansson, Rodolfo Núñez, Rodrigo Polanco, Carlos Schikendantz, Sylvia Vega y Samuel Yáñez.

La conversación comienza abordando el fenómeno social de las manifestaciones estudiantiles y acaba reflexionando sobre los modos más apropiados de anuncio de la fe en las circunstancias actuales.

El fenómeno del movimiento estudiantil de universitarios y secundarios resulta complejo de analizar, pero su importancia es indiscutible. En el movimiento se aprecia la existencia de subgrupos con distintas visiones e intereses. Hay una gran pluralidad de posibilidades, desde los augurios de una mayor preocupación política por el bien común hasta la actitud indómita y violenta de provocar destrozos. La ambigüedad marca la situación. Se están produciendo cambios significativos, no cabe duda, pero es difícil acertar con lo que viene. ¿Crece el respeto al otro, o más bien la reafirmación unilateral de la propia individualidad e intereses? ¿Priman las preocupaciones por el bien común, o los intereses sectoriales? Las marchas son mayoritariamente pacíficas, pero las tomas constituyen violencia. Se aprecia una situación de perplejidad, en jóvenes y adultos,

para determinar claramente los límites razonables y para establecerlos. La heterogeneidad hace difícil entender lo que está pasando. Se echa de menos también más claridad en las decisiones de la autoridad. ¿Se trata de un movimiento anti-neoliberal? No está claro. ¿Se trata de una generación que reivindica lo político? Pero no se inscriben en los registros electorales. O, tal vez, ¿comienza a expresarse una reestructuración de la idea y de la práctica de lo político? Si es así, ¿significará esto un avance? La situación es novedosa, delicada, seguramente indeterminada todavía, y llegó para quedarse por un buen tiempo.

Para esta generación de jóvenes, en un gran número, sus padres y adultos cercanos no constituyen referencias orientadoras. El mundo en que viven es distinto al de ellos. Su nivel de preparación, sobre todo en el ámbito tecnológico, es mayor. El uso de Internet los ha alejado de la influencia paterna. De los jóvenes universitarios, muchos de ellos son la primera generación universitaria en sus familias. La población universitaria ha crecido de 200 mil a 1 millón de estudiantes. Se constata una dificultad para transmitir a estos jóvenes los saberes y experiencias acumuladas. Es un problema educacional. A esta crisis de transmisión está asociada una crisis de socialización más amplia. Y, en el trato cotidiano con ellos, los profesores detectan inseguridad, carencias afectivas, dolores no sanados (de naturaleza familiar y social), que los hacen especialmente débiles como sujetos. Desde el punto de vista ético, en sus demandas de fondo hay evidente justicia. Se trata de abusos que indignan y demandan cambios. Por ejemplo, está la violación abierta de la ley, que prohíbe el lucro en la educación universitaria. Y, considerando el sistema educacional ampliamente, los problemas tienen que ver con la calidad, la desigualdad y también el lucro.

Parece estar en crisis la educación sobre lo común (educación cívica). No está llegando a las nuevas generaciones. Sin embargo, esto contrasta con la gran influencia apreciada en estos días, con el rol educativo, se puede decir, que ha tenido Felipe Camiroaga a través de un matinal de televisión. En efecto, con ocasión de su inesperada muerte, se ha hecho conciencia de la penetración de este programa y de su figura, que responde a necesidades de compañía cotidiana de las personas, un programa sin conflictividad y que destaca aspectos sencillos y humanos. Algunos sociólogos enseñan que, en sociedades modernas, los subsistemas se auto-reproducen, y es la televisión la que mantiene la articulación. En este caso, la muerte trágica irrumpe, la muerte del héroe, lo

que pone de relieve valores deseables, humanos y espirituales. La TV potencia y comercia, recoge e impone, interpreta y genera representaciones. Ha muerto un hombre de bien. Si bien la Iglesia no es un ingrediente significativo del fenómeno, permanece la marca del rito católico: el responso televisado. Y, en medio de todo esto, la calle vuelve a llenarse de Dios, de velas, de expresión espiritual. Se abre un espacio público para la manifestación religiosa, o espiritual, o de sentido. Este fenómeno religioso se amplifica televisivamente, y es compartido masivamente. ¿Y si la Iglesia promoviera lo que puede denominarse “espontaneidad religiosa silvestre”? Por supuesto, no se trata de promover sólo este tipo de religiosidad, pero este tipo expresa a muchas personas y está en la línea de valores humanos y de búsqueda religiosa. En contextos modernos, se requiere de la institución más flexibilidad, de modo de ofrecer una amplia gama de posibilidades y experiencias a las personas. Esto provoca tensión, sin duda. Por ello, se requiere una sabia conducción que soporte, oriente y acompañe en discernimiento.

Sesión del jueves 17 de noviembre

Asisten Roberto Aguilera, Maureen Boys, María Paz Díaz, Isabel Donoso, Diego Irrázaval, Carlos Schikendantz, Sylvia Vega y Samuel Yáñez.

La sesión se abre con una breve presentación del texto de lectura previa: Fraijó, M, “¿Es posible una espiritualidad laica más allá de las religiones?”, conferencia pronunciada en Granada en noviembre de 2008.

El diálogo comienza problematizando la idea de una espiritualidad laica allende las religiones, al menos en nuestro contexto cercano. En un artículo reciente, escrito por Cristóbal Madero y aparecido en la revista *Mensaje*, se entregan datos sobre la realidad juvenil chilena, contrastando su alta religiosidad (70%) con una baja pertenencia institucional. Creen, pero sin adherir a una instancia reguladora. Esto no es lo mismo que el desarrollo de una espiritualidad laica. Además, las espiritualidades no son inconmensurables entre sí. Tal vez, es mejor hablar de espiritualidad religiosa, aunque alejada de cauces institucionales. ¿Qué caracteriza el aspecto *religioso* de la espiritualidad? Actitud contemplativa; sentido de que la realidad es inabarcable, compleja y misteriosa; asombro; sentirse seguro pase lo que pase; sentido de culpa; memoria de las víctimas; significación de la palabra *Dios*; utopía. Lo que sí se aprecia

como movimiento en la espiritualidad es una suerte de democratización de la experiencia religiosa, que aparece más ligada a las búsquedas personales de sentido. La explicitación rigurosamente teológica se vuelve secundaria y hasta innecesaria, como si la búsqueda espiritual/religiosa pugnara por independizarse de los marcos doctrinales e institucionales que la contenían y acaparaban. Ahora bien, para llegar a sentirse seguro *pase lo que pase*, ¿no es indispensable la determinación de un Otro, más aún, de un Otro determinado personalmente? En todo caso, esta experiencia amorosa no es pura donación extrínseca, sino que pasa por una mediación humana. Hay una base humana de la fe, a saber, la confianza en que el amor prima, y acabará primando, sobre el odio.

En segundo término, la conversación se interna en la perspectiva psicológica de la experiencia de Dios. El psiquismo surge desde una realidad indiferenciada hacia una sucesiva diferenciación. El Yo es posterior al Ser, una suerte de precipitado de imágenes. Yo no es Ser. Este Ser puede vivirse como inefable, inenarrable, sagrado, terrible y fascinante. Se puede simbolizar todo esto como experiencia de lo divino. Ahora bien, cuando esta experiencia se cierra y estandariza, deviene cosificada y pierde su inefabilidad. Entonces, lo divino se domestica, la formulación empaqueta la experiencia. Desde el punto de vista psicológico, esto resulta nefasto. ¿Por qué sucede? La raíz psíquica de este fenómeno está en la evitación del vacío. Se produce una especie de cortocircuito, a causa de la dificultad para hacerse cargo del vacío, del dolor y de la muerte. La vida espiritual se vuelve un anestésico. Esto sucede, por ejemplo, en algunos grupos, donde, de antemano, parece estar todo dicho y controlado. Entonces, se hace indispensable recobrar la apertura de las palabras y de los conceptos, tomar conciencia de su finitud. En este sentido, es interesante la distinción entre el dogma y su formulación lingüística. Y el valor de toda apertura del lenguaje teológico racional al lenguaje simbólico. Mantener el carácter de misterio del Misterio es lo importante.

Por otra parte, la experiencia religiosa a veces está marcada por la idea del cristianismo como un todo. Pero Dios-Jesús no es un todo, sino un Dios-frágil. El Misterio-todo resulta particular: al Otro se lo encuentra en un otro pequeño. Por lo demás, cada hombre es, de algún modo, un otro para sí mismo. La estructura de distanciamiento es algo propio y peculiar del ser humano. Por ello, la capacidad de silencio es fundamental. El silencio es necesario para dar a luz los sonidos y las palabras. La experiencia terapéutica muestra que sólo en el silencio se puede escuchar la incertidumbre. El

silencio hace posible licuar el Yo cosificado. La cosificación impide que el ser profundo surja más plenariamente. El Ser psíquico es complejo, la vida es ambigua. Hay que permitirse espacios de incertidumbre, dejar que el síntoma se exprese para ampliar el campo de la experiencia. La actitud interrogativa abre espacios a la revelación. Por ello, las experiencias religiosas *cerradas* no resultan apropiadas desde el punto de vista psicológico. En éstas, se tiene la idea de una obediencia cristiana que no deja lugar a la incertidumbre y a la ambigüedad. Hay mecanismos grupales de captura de las conciencias. Las ansiedades más primitivas se proyectan fuera, en el mundo, a la vez que se idealiza al grupo. Esto gatilla un fuerte dinamismo misionero. A grupos así *no les entran balas*, y en su interior desarrollan mecanismos regresivos. Sin embargo... la fe madura se alimenta de las dudas: *¿qué hemos de hacer, Señor, ahora?* Hace falta una revisión profunda, un abajamiento en el sentido de la incertidumbre. Por esto, pensar la experiencia de Dios es algo tan necesario para la fe cristiana, para liberarse de los mecanismos cosificadores y sectarios.

El próximo año continuará el grupo. Se proponen algunas direcciones para las sesiones: ahondar en esta perspectiva psicológica de la experiencia de Dios, reflexionar sobre las relaciones entre espiritualidad y ecología. Se deja en manos de la coordinadora y el secretario hacer una propuesta en la sesión de marzo.