

LAS IDOLATRÍAS REDIVIVAS

FRANCISCO JOSÉ RUIZ PÉREZ

Introducción

Es inusual que uno reciba hoy el calificativo de *idólatra*. Y si, a pesar de todo, decimos que alguien se postra ante *ídolos*, es innecesario recordar que lo que se afirma es sólo en un sentido analógico¹. El lenguaje analógico de *templos*, *santuarios* y *liturgias* idolátricos es actualmente moneda común para describir mundos musicales, deportivos o de cualquier otra índole cultural. Es una jerga más o menos ingeniosa que apunta a algo supuestamente inofensivo. Está lejos, sin duda, de cualquier idolatría de riguroso formato cultural.

Sin embargo, no todo es equívoco en esa jerga. Hay que admitir que las idolatrías culturales en sentido estricto han desaparecido de nuestro contorno inmediato. Pero hay que reconocer paralelamente que los ídolos y los idólatras han modificado su identidad, no han desaparecido. Adelantemos un diagnóstico que no pretende ser tremendista: hoy, paradójicamente en el contexto de nuestra sociedad secularista y técnica, se sigue practicando algo que mucho tiene que ver con la idolatrización de sociedades de antaño. El olimpo actual está abarrotado de muchos dioses mayores y menores, y los oráculos se continúan pronunciando, pese a todo, en un mundo descreído. La tierra no está en paz, pero tampoco el cielo: allí se desencadena una lucha de dioses al estilo de las cosmogonías de la antigüedad, y en esa lucha los hombres median buscando afanosamente que unos dioses, y no otros, les sean propicios.

Que lo dicho no es una metáfora mitológica sin referente alguno, lo ha intentado demostrar la teología de la liberación. Esta teología ha aireado el tema de la idolatría en los últimos años de un modo que no deja de sorprender². Le otorga

¹ De entre las muchísimas posibilidades de definición y tratamiento del tema, cf. J. RIES, «Idolatry», en: M. ELIADE (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, New York - London 1987, 72-82.

² Así lo demuestra el cierto volumen que tiene la cuestión en la reciente literatura teológica latinoamericana (cf. M. SCHWANTES (ed.), *Bibliografía Bíblica Latino-Americana. 1992. Vol. 5*, Sao Paulo 1993). Sólo hemos optado en este trabajo por el modo en que Sobrino aborda el tema (cf. infra). No obstante, referencias obligadas son: J. SOBRINO - I. MARTÍN-BARÓ - R. CARDENAL, *La voz de los sin voz, la palabra viva de Mons. Oscar Romero*, San Salvador 1980; VARIOS, *La lucha*

un valor nada pequeño en el área de la hamartología, porque ha supuesto que la idolatría puede ayudar a acceder mejor a la realidad del pecado. En este artículo nos hacemos eco de algunos trazos de esa reflexión. No se ofrece, por lo tanto, ninguna novedad. Lo que se quiere aportar, en todo caso, es un mínimo tratamiento sistemático del tema y una apropiación de lo que está poniendo en juego. La sospecha es que el motivo de lo idólatrico puede seguir siendo teológicamente muy rentable incluso para contextos distintos del latinoamericano. Rentable, sobre todo, para reelaborar el discurso sobre el pecado, tan denostado y estigmatizado desde hace ya algunas décadas.

1. La cuestión ineludible sobre qué es lo absoluto

Quizá sea preciso recalar primero en una clarificación conceptual que se puede presuponer ya desde lo dicho. Sólo con esa clarificación es verosímil un diagnóstico como el que se ha ofrecido. Echemos mano del concepto amplio de idolatría que propone Sicre al analizar la crítica que el profetismo preexílico hizo a las caídas idólatricas de Israel:

«La idolatría es la absolutización de cualquier realidad creada o de cualquier producto de nuestra imaginación cuando el hombre adopta ante ellas una actitud de temor, afecto o confianza absolutos»³.

En esta definición se destaca el núcleo formal de toda idolatría entendida genéricamente: es el derivado de un proceso de absolutización. El ídolo no es tanto Baal o Mammón, sino todo aquello que se arroga una preeminencia incuestionable, un espacio definitivo y excluyente, decisivo para la existencia del que lo idolatra.

de los dioses, San José 1980; H. ASSMANN U.A., *Die Götzen der Unterdrückung und der befreunde Gott*, Münster 1984; R. MUÑOZ, *Dios de los cristianos*, Madrid 1988; G. GUTIÉRREZ, *El Dios de la vida*, Lima 1989. Como concreción del análisis de la crítica idólatrica en el marco de la economía, H. ASSMANN - F. J. HINKELAMMERT, *Götze Markt*, Düsseldorf 1984. Por supuesto merece la pena recorrer también la dedicación al tema que le ha prestado la Conferencia Episcopal Latino Americana (CELAM) en sus documentos de Medellín y Puebla (*La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del concilio*, Bogotá 1968; *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Bogotá 1979).

³ J. L. SICRE, *Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Madrid 1979, 178. A esa línea de definición se apunta también algún diccionario de reciente aparición. L. SEBASTIANI, «Idolatría», en *Diccionario teológico enciclopédico*, Estella 1995, 468, entiende por idolatría «cualquier forma exasperada de admiración, devoción, entrega, que presente caracteres impropios de absolutismo o de fanatismo, así como aquella absolutización indebida o «sacralización» por la que unas realidades secundarias o instrumentales, que deberían estar al servicio del hombre, se convierten en un absoluto y tienden a dominar la existencia y las aspiraciones humanas». De ahí que se pueda decir que «todo pecado tiene en sí mismo un elemento de idolatría». El Vaticano II tiene alguna referencia a la idolatría que congenia con esta línea de comprensión (cf. AA 7).

Idolstrar, por tanto, es una manera de absolutizar. Israel diría que es una manera *errónea* de absolutizar. Su fe monoteísta le indica que sólo Alguien, el Dios presente en su historia, es el único merecedor de esa absolutización. No puede haber otros absolutos. No es necesario recordar ahora lo que en esa línea apuntala uno de los textos esenciales de la teología creacional veterotestamentaria, la versión sacerdotal de la Creación en Gn 1,1 - 2,4a.

Pues bien, si nos permitimos usar entonces un concepto amplio de idolatría, cabe hacer a su amparo una reflexión antropológico-teológica. Idolstrar no es sólo la tentación del monoteísta. Más bien habría que decir que absolutizar –y relativizar– constituyen un ejercicio constante de cualquier espíritu. Catalogar qué es lo central y qué es lo periférico, qué es lo definitivo y qué es lo eventual: he ahí la tarea a resolver con la que siempre se encuentra el sujeto a la hora de dar forma a la relación consigo mismo y con lo que está fuera de él. Se trata de elaborar un orden fundamental que oriente y estructure nuestro estar y nuestro hacer en nuestra confrontación con el mundo. Y en ese trabajo parece que se puede decir que se da cita no únicamente todo creyente, sino incluso todo ser humano. Porque todo ser humano tiene la necesidad ineludible de obtener apoyos sólidos que solventen la precariedad de su existencia.

Uno de los textos clásicos de la espiritualidad cristiana⁴ ha sabido plantear bien lo que está en liza: Ignacio de Loyola, en su Principio y Fundamento de los *Ejercicios espirituales*⁵, describe al ser humano como criatura que tiene que formular e interpretar continuamente su referencialidad a las cosas. Para Ignacio, la creación es intermediaria entre Dios y el hombre que puede llegar a ser o potenciadora o imposibilitadora de la relación entre los dos. Hay cosas que «ayudan» y otras que «impiden» la vocación trascendente del ser humano. Pero esa catalogación básica de ayuda o de impedimento no está estatuida de un modo ya definitivo. Es variable. Entre el «tanto ha de usar» y el «tanto debe quitarse» no hay

⁴ No es ni el único ni el más importante. Los Santos Padres, por ejemplo, nos ofrecen muchos e importantes, aunque en un contexto muy particular (cf. E. PERETTO, *Idolatría, ídolo*, en: A. DI BERARDINO, *Diccionario patrístico y de la Antigüedad cristiana. I*, Salamanca 1991, 1075-6). El texto que proponemos tiene la virtualidad de atinar con su dinámica interna, sin utilizar explícitamente el término de «idolatría».

⁵ «El hombre *es criado para alabar, hazer reuerencia y seruir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salbar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue, que el hombre tanto a de vsar dellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto deue quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo qual es menester hazernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que desonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados» (n.23; la cursiva es mía).*

posiciones fijas, sino un movimiento constante y cambiante. El desafío es enorme y, sin embargo, no insuperable⁶. Ignacio lo afronta adjudicando a la libertad una determinada área de opción, la de lo «concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido», y haciéndonos conscientes de algunas de las líneas de autoafirmación que contrarrestan aquella libertad (entre otras, la relación con la muerte: salud/enfermedad; la tendencia posesiva: riqueza/pobreza; y el deseo de infinito intramundano: honor/deshonor, vida larga/corta).

¿Cómo acaba fraguándose para Ignacio la relación con las cosas? El *Principio y Fundamento* apuesta por dos respuestas complementarias: una es de *alejamiento* y la otra es de *acercamiento*; una es la de «es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas» y otra la de la «solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce». Ignacio anima primero a un distanciamiento orientador, la indiferencia, que permita al hombre restaurar la auténtica ordenación teocéntrica de su existir. Pero después esa indiferencia ha de acabar en una no-indiferencia, en una preferencia⁷.

En este balanceo de alejamiento/acercamiento se debate el hombre del Principio y Fundamento. No se juega en ello su relación con el mundo. Se juega ni más ni menos que su relación con Dios, con el Dios verdadero. Su deseo de autoafirmación puede convertirlo no en dueño de las cosas, en alguien para el que las cosas están, sino en alguien que está para las cosas. Y éstas asumen así, de pronto, un carácter absoluto que pone en cuestión al único absoluto.

Con lo recogido, parece que puede quedar suficientemente planteada la cuestión a la que se enfrenta toda experiencia religiosa: la cuestión por el quién y el qué de lo definitivo, por el quién y el qué de lo meramente contingente. Veamos a continuación cómo tal cuestión puede aún desarrollarse y adquirir un perfil más concreto una vez que se la contextualiza históricamente.

⁶ En esa línea, parece muy procedente la interpretación que hace Karl Rahner de la actitud de *indiferencia* por la que se aboga en el *Principio y Fundamento*. Se trata de una tarea incompleta; propiamente es «la tarea esencial de nuestra existencia», una apertura constante por la que «nunca estamos al final, no podemos descansar definitivamente, estamos abiertos a la infinitud de Dios y eso es lo que debemos querer» (*El sacerdocio cristiano*, Barcelona 1974, 39). Todo ello tropieza con la resistencia del egoísmo: por su medio el hombre se identifica con lo concreto y determinado y se cierra a lo trascendente. De un modo parecido insistía en *Meditaciones sobre los Ejercicios de san Ignacio* (Barcelona 1971): «Debo darme cuenta que, en el puro yo, soy insustituible, no puedo escapar de él, no puedo descargar mi responsabilidad en las realidades del marco que me circunda. Tal discriminación distanciadora es tarea eminentemente cristiana cuyo logro reclama la vida entera; y, como camino que es para la santidad cristiana, resulta insoslayable» (21; cf. también 25-27).

⁷ «Indiferencia es distancia de las cosas con vistas a quererlas o dejarlas; debe, pues, transformarse en “no indiferencia” [...]. La indiferencia no termina en sí misma, sino que deja paso a la elección de las cosas “que más nos conducen para el fin”» (K. RAHNER, *Meditaciones*, 27).

2. Reflexión sobre la idolatría desde la teología de la liberación

Uno de los grandes aportes de la teología de la liberación es el de su reflexión hamartológica, su tratamiento novedoso y agudo del pecado, sobre todo, de su dimensión estructural⁸. No nos vamos a detener ahora en detallar el discurso que hila la teología de la liberación para perfilar la socialidad del pecado. Basta recordar sólo su punto de partida. Al mirar la realidad, la teología de la liberación viene a decir que no se puede hacer otra cosa sino reconocer un escándalo: los desfavorecidos de la sociedad sufren, y sufren hasta morir. Para desentrañar las raíces de este estado de cosas, la teología de la liberación recurre, entre otras temáticas, a la idolatría y a la dinámica de idolatrización⁹. Sobrino se muestra aquí como uno de los autores más significativos de la teología de la liberación que se ha dedicado expresamente a la cuestión¹⁰.

No es el lugar para dar un repaso al contexto político, social y económico de Latinoamérica. Bastaría, eso sí, con tenerlo en cuenta en sus rasgos fundamentales de conflictividad y en sus esfuerzos por desarrollar estructuras cada vez más solidarias y justas. En ese proceso se da un debate abierto entre la vida y la muerte, con unos matices y con un dramatismo distintos a los que se puedan vivir en otras zonas del planeta como es la europea. El hecho es que el martirio es hoy en Latinoamérica un testimonio no precisamente raro. Y eso puede explicar por qué en ese contexto llega a ser tan significativo un tema como el de las idolatrías, aparentemente adormecido entre nosotros¹¹.

⁸ Una buena exposición de la originalidad de esa aportación aparece en el trabajo de MICHAEL SIEVERNICH, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt ²1983, 232-282. Una presentación mucho más breve del mismo autor se puede hallar en su artículo «El "pecado social" y su confesión»: *Conc* 23 (1987) 251-265.

⁹ En la nueva edición del *Lexikon für Theologie und Kirche* se recoge precisamente la especificidad de esa aportación. Cf. M. DELGADO, «Götzendienst. IV. In der Missionsgeschichte», en *LThK*³ IV (1995) 963-964.

¹⁰ Nuestro autor carece de un tratado sistemático sobre el punto que estudiamos. Fundamentalmente hemos seguido sus aportaciones en: *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Santander 1985 (LA); «Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatría para la teología»: *RLT* 3 (1986) 45-81 (RS); *Jesucristo Liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, San Salvador 1991 (JL). Como testimonio personal posterior al asesinato de los jesuitas de la UCA, merece la pena leer su entrevista «Martyrium und Menschwerdung in El Salvador. Ein Interview mit Jon Sobrino»: *GuL* 2 (1990) 123-129; aquí también están incorporados el tema de los ídolos y su significado de muerte (cf. p.128). Por último, no hay que olvidar tampoco la presencia transversal del tema de la idolatría en el último trabajo de Sobrino, *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid ²1999.

¹¹ Valga un ejemplo, el del manual clásico de Kasper, *El Dios de Jesucristo* (Salamanca 1986). Sus referencias a la cuestión que nos ocupa son escasísimas (cf. 129 y 157).

En efecto, la idolatría no tiene un estatuto cualquiera en la teología de la liberación, no es un contenido más de su edificio conceptual. Para Sobrino, la idolatría es el polo dialéctico fundamental de la teología de la liberación¹². A diferencia de lo que sucede con la teología europea, el ateísmo no es el principio estructurador del discurso teológico. No es que falten en el contexto latinoamericano manifestaciones del ateísmo. Lo que pasa es que, más bien, «pervive mayoritariamente una religiosidad fundamental que no sólo no cuestiona la realidad de Dios sino que hace de ella la realidad fundamental para la vida toda»¹³. Sobre ese trasfondo, se comprende entonces que el problema teológico no venga planteado primariamente por el increyente. El problema teológico es otro. Sobrino lo cifra en «la existencia de muchas divinidades, las cuales son excluyentes entre sí y están en lucha unas con otras»¹⁴. Los nuevos ídolos son, entre otros, la riqueza absolutizada y la violencia institucional. Sus exigencias no son inocuas. Las idolatrías ponen en entredicho al mismo ser humano, provocan deshumanización. Incluso más: los ídolos matan. Así lo indica Sobrino pormenorizadamente:

«Existen los ídolos, realidades históricas que fungen como verdaderas divinidades, que reclaman para sí las características de toda divinidad: ultimidad, autojustificación, intocabilidad. Esos ídolos exigen un culto, una praxis y hasta una ortodoxia. En cuanto falsas divinidades no otorgan la salvación que prometen, pues deshumanizan a sus adeptos; pero, sobre todo, producen numerosas víctimas por necesidad. Desde el punto de vista de la fe, estos ídolos son contrarios al verdadero Dios. Este ofrece vida y exige propiciarla a los demás, propiciar la vida de los otros, de los pobres, quienes son las víctimas de los ídolos; éstos generan muerte y exigen de sus adeptos el propiciarla»¹⁵.

Eso confiere a las idolatrías una importancia cualitativa indiscutible y las sitúa en el centro de mira de la teología. Son «el signo de los tiempos más flagrante»¹⁶. Ponen en contradicción a Dios. En ese sentido, como se ha indicado, constituyen un atentado de mayor calado que el mismo ateísmo:

«Cuando la teología pretende constituirse ante el ateísmo se enfrenta a una realidad socio-cultural posible y probablemente deshumanizante, pero desde la idolatría se enfrenta a una creación de Dios fracasada, crucificada; desde el ateísmo se enfrenta con un ambiente que niega o prescinde de Dios, desde la idolatría se enfrenta con una realidad que hace contra Dios; desde el ateísmo se enfrenta al existencial histórico de la increencia que puede llevar a la absolutización de lo creado, desde la idolatría se enfrenta al existencial idolátrico realizado que da muerte; desde el ateísmo se enfrenta a la posible pecaminosidad del hombre, desde la idolatría se enfrenta con el pecado

¹² Cf. *RS*, 46.

¹³ *RS*, 49.

¹⁴ *RS*, 51.

¹⁵ *RS*, 51.

¹⁶ *RS*, 52.

real. En resumen, para la teología el ateísmo presenta la ambigüedad de poder ser pecado subjetivo y cristalizar en pecado objetivo; la idolatría es pecado objetivado donde cristaliza el pecado subjetivo»¹⁷.

La idolatría abre entonces las puertas a una concepción del pecado que intenta recuperar mucho más su carácter histórico y concreto, su *en sí*, su cristalización fuera de la mayor o menor conciencia que se tenga de él. Ese subrayado ha sido particularmente productivo en la hamartología actual. Al binomio fundamental *pecado original-pecado personal* ha habido que adjuntarle el *pecado estructural*, sin duda inspirado mucho en esta reflexión sobre lo idolátrico.

Antecedentes del grito contra las idolatrías

La atención a lo idolátrico no es una feliz ocurrencia de la teología de la liberación. La idolatría se manifiesta en la Escritura como el más serio y peligroso cuestionamiento de la fe auténtica en Dios. Dejar de ser creyente significa en la Escritura apostasía. Dios como tal no es nunca debatido, sino en cuanto cuestionado por la existencia de otros dioses. Y hasta tal punto, como indica Sobrino, que «el pecado original histórico de Israel estaría en la adoración del becerro de oro en el desierto, en un acto idolátrico»¹⁸. Sin embargo, lo que está sobre el tapete es algo más que el mantenimiento de un credo monoteísta. La riqueza idolatrada lleva aparejada consecuencias, y consecuencias con rostros humanos: la de todos los desfavorecidos, víctimas de esa absolutización¹⁹. Desde ahí puede entenderse la fuerza de la oposición que proclama Dt 5,6-7: no se puede aceptar simultáneamente a Dios y a otros dioses, porque estamos ante una cuestión que afecta a la vida del ser humano. Esta dinámica es desenmascarada ya en el Antiguo Testamento, particularmente en los profetas. En el profetismo es donde Sobrino y otros teólogos de la liberación encuentran uno de los parámetros de la crítica idolátrica²⁰.

¹⁷ RS, 53.

¹⁸ RS, 65.

¹⁹ Cf. RS, 66. Gutiérrez ya advertía que en el contexto latinoamericano el desafío procede del *no hombre*, es decir, «de aquel a quien el orden social existente no reconoce como tal: el pobre, el explotado, el que es sistemática y legalmente despojado de su ser de hombre, el que apenas sabe que es un hombre» (G. GUTIÉRREZ, «Praxis de liberación. Teología y anuncio»: Conc 10-2 (1974) 366). Algo parecido apunta también J. L. SEGUNDO, *Teología abierta. II. Dios - Sacramentos - Culpa*, Madrid 1983, 69.

²⁰ Sobrino recalca varias veces en el trabajo de Sicre ya mencionado, *Los dioses olvidados*, al que habría que añadir lo elaborado por el mismo autor en su obra posterior *Profetismo en Israel*, Estella 1992, 367-385. Una síntesis se puede encontrar en su artículo *L'actualité de l'idolâtrie: Lumen Vitae* 48 (1993) 277-292. Para Sicre, la idolatría es uno de los temas genuinos del profetismo hasta el mismo Samuel. Y no precisamente en tanto que *idolatría cultural* –uso de imágenes en el culto yahvista y culto a dioses paganos–, sino en cuanto actitud religiosa. En efecto, la condena profética de la idolatría no va a estigmatizar *lo idolatrado* –sea Baal, Egipto o cualquier

Pero estos parámetros se encuentran también en el Nuevo Testamento, sobre todo en la denuncia profética de Jesús²¹. Sobrino afirma que, tras el decir y actuar de Jesús, está operando implícitamente una interpretación histórica de la realidad. Según esta interpretación, la realidad se articula desde una *estructura teologal-idolátrica*, que es histórica y que es efectiva, a saber:

«En la historia existe el verdadero Dios (de vida), su mediación (el reino) y su mediador (Jesús), y existen los ídolos (de muerte), su mediación (el antirreino) y sus mediadores (los opresores). Las realidades de ambos tipos no sólo son distintas, sino que aparecen formalmente en una disyuntiva duélica. Son, por lo tanto, excluyentes, no complementarias, y una hace contra la otra»²².

Esta comprensión de la realidad impone a Jesús una doble tarea: el anuncio del reino y la lucha contra el antirreino hasta lograr la recuperación del verdadero Dios. Esa confrontación no es otra cosa sino el desenmascaramiento de los ídolos. De esa forma, Jesús destapa «las raíces de una sociedad oprimida bajo todo tipo de poder: económico, político, ideológico y religioso. Existe, pues, el antirreino y Jesús, objetivamente, da cuenta de cuáles son sus raíces. Y no se contenta con denunciar al Maligno, realidad transhistórica, sino a sus responsables, realidades bien históricas»²³.

En conclusión, la praxis mesiánica de Jesús, su proclamación del advenimiento del reino, se ve acompañada en él de una verdadera praxis profética. La praxis profética es un tipo de actividad verbal fundamentalmente, que recalca la realidad del antirreino histórico, tiene el prototipo en la profecía clásica de Israel y se enraíza en la experiencia teológica de Jesús, es decir, la constatación de la opresión que se ejercen unos hombres contra otros y la justificación que hacen de ella a

realidad terrena—, sino que denuncia las *actitudes que generan la idolización*. Tres de estas actitudes son las especialmente destacadas por los profetas: a) el temor («¿De quién tenías miedo, a quién temías para renegarme y no acordarte de mí ni pensar en mí?», Is 57,11); b) la confianza: en tanto que Dios deja de ser apoyo, el hombre recurre automáticamente a todo cuanto le confiera la seguridad perdida; c) el afecto: se idolatra cuando Dios no copa afectivamente a la persona (Os, Jer, Ez; cf. *Los dioses olvidados*, 173s). De los dos *rivales* de Yahveh, en expresión de Sicre, a saber, las potencias militares (en forma de culto al poderío militar y al imperio vecino en alza) y la riqueza, la teología profética incide en ésta última de un modo original. La concibe como una forma idolátrica de una fuerza especial, generada por la codicia, una actitud *idolatrante* en esencia, que se cristaliza a nivel de relaciones humanas en injusticia directa, egoísmo, agobio existencial y falsa confianza.

²¹ Cf. la reflexión de Sobrino en su capítulo *Jesús y Dios (II). La praxis profética de Jesús como defensa del verdadero Dios*, en *JL*, 275-308.

²² *JL*, 278.

²³ *JL*, 305.

través de la apelación a Dios²⁴. Jesús comprende de un modo pleno la dinámica interna del existencial idolátrico humano, cuando percibe que «la tragedia de los seres humanos no consiste sólo en un error puramente noético acerca de Dios, culpable o inculpable, sino en que son capaces de producir falsas imágenes de Dios, que son opresoras, y en hacerlas pasar por el verdadero Dios»²⁵.

¿Qué efectos puede tener todo esto a la hora de comprender el fondo y la forma de la revelación? Sobrino confirma que el Dios revelado en la Escritura es un Dios que mira a las víctimas, que toma una perspectiva concreta:

«Indudablemente en la revelación se hacen afirmaciones universales sobre Dios y sobre el hombre. Pero si esa universalización no se hace desde la parcialidad de Dios hacia los oprimidos —desde la parcialidad originaria en la elección de Israel como pueblo oprimido hasta la parcialidad escatológica de Mateo 25— su universalidad es abstracta, a veces incorrecta y en principio peligrosa, pues se margina lo central de la Escritura: Dios se revela en contra de los ídolos y en favor de las víctimas»²⁶.

El proyecto de una espiritualidad de liberación

El enfrentamiento con las idolatrías de algún modo está invitando a asumir una espiritualidad. Sobrino quiere fundamentar una nueva espiritualidad, *una espiritualidad de liberación*, en la que vida espiritual y acción histórica se engarzan en un todo dialéctico. Dos son los presupuestos que posibilitan la formación de esta espiritualidad: es necesario asumir la urgencia de la idolatría como gran problema teologal, por un lado; y, por otro, es preciso también acercarse honestamente a la realidad. Veamos cada uno de estos presupuestos en detalle.

Como hemos reseñado repetidamente, para Sobrino la negativa del hombre al Dios único cristaliza en dos derivaciones opuestas, el ateísmo y la idolatría. Y lo que le preocupa a nuestro autor no es tanto el primero cuanto la segunda. Imitando el análisis existencial y aunque no lo llegue a definir en ningún momento, Sobrino recurre repetidamente al supuesto de que en el hombre se da un *existencial idolátrico*²⁷. Si bien son antagónicos, el existencial idolátrico y el existencial ateo

²⁴ La praxis profética en Jesús adquiere dos formas complementarias: a) Primero, como *controversias* (cf. *JL*, 278-287). La controversia es desatada no por la idoneidad o la imposibilidad de una determinada práctica social o religiosa. En la controversia se pone en juego, por el contrario, el modo de entender la realidad de Dios. En el fondo de una determinada práctica social o religiosa late una teología y una visión de la praxis: «Según se acepte a un determinado Dios, así se comportan los seres humanos, y así se configura la sociedad en forma de reino o de antirreino» (*JL*, 287). b) Y segundo, como *desenmascaramientos* (cf. *JL*, 292-305) de los mecanismos de la religión opresora, del carácter idolátrico de la riqueza, de la identidad de opresores *de facto* de escribas, fariseos y sacerdotes.

²⁵ *JL*, 287.

²⁶ *RS*, 68.

²⁷ Cf., por ejemplo, *RS*, 51.53.

no son equipolentes. La razón es que el primero, llevado en la praxis hasta sus últimas consecuencias, acaba deshumanizando al propio hombre. De todos modos, hay una dificultad de fondo. La dinámica de idolatrización es de tal naturaleza que puede llegar a imposibilitar en el hombre mismo su reconocimiento, su denuncia. Nuestro autor entiende que lo genuino del hombre en su relación con el pecado *no* es que efectivamente lo acabe cometiendo, sino que lo *encubra*. Ahí, en su enmascaramiento, reside propiamente la maldad del pecado. Por eso, Jesús no sólo se propone salvar la afirmación creyente de la fe en Dios, sino «desenmascarar la mentira con que se oprime la verdad de las cosas y la verdad de Dios»²⁸. Una espiritualidad de liberación tiene que ver mucho, por tanto, con la detección de los ídolos soterrados.

Para eso hay que asumir algo más. La espiritualidad de liberación es «el espíritu del sujeto, personal y grupal, en cuanto relacionado con la totalidad de la realidad [...]. La espiritualidad no es una actividad absolutamente autónoma del sujeto, sino relacionada; [...] esa relación con la realidad no es regional ni se refiere sólo a otras realidades espirituales, sino a la totalidad»²⁹. ¿Qué es lo que descubre inmediatamente entonces el sujeto en esa totalidad? Ante ella no puede menos que admitir un balance histórico francamente alarmante: la mayoría de la humanidad vive estigmatizada por la pobreza, la opresión y la injusticia³⁰.

Esto implica por parte del sujeto de la espiritualidad de liberación una actitud fundamental, la única que posibilitará el acceso a una verdadera espiritualidad cristiana: la *honestad con lo real*. El hombre debe ser honesto con la realidad. No puede negar el dramatismo actual de la situación de grandes sectores de la población mundial. La deshonestidad en absoluto es neutral como actitud, es decir, «no consiste meramente en un error noético sobre la verdad de las cosas, sino que consiste en hacerlas injusticia, en violentarlas en su propio ser, en no ser honrados con ellas»³¹. El efecto de esta deshonestidad es triple: «1) se priva a las cosas de su propio significado, de su capacidad de ser sacramentos de transcendencia y de desencadenar la historia; 2) se priva al propio sujeto de la capacidad de conocer adecuadamente la realidad, pues su corazón “se entenebrece”; 3) lleva a la negación práctica de Dios, a no reconocerlo como el fundamento de lo real y del propio espíritu del sujeto»³². Esta es la base y el origen potencial de la actitud idolátrica, de la idolatrización de la realidad.

²⁸ *JL*, 288.

²⁹ *LA*, 23.

³⁰ Cf. *LA*, 25; cf. la descripción de esta situación originaria en R. MUÑOZ, *op. cit.*, 22s.

³¹ *LA*, 24.

³² *LA*, 24-25.

La historia está transida de un dilema entre el sin-sentido aparente y el sentido escatológico, entre su propia negación como horizonte de ser y su afirmación. La honradez con lo real debe asumir ese dilema. Para arrostrar la aparente negatividad de la historia, el hombre debe ser *fiel a lo real*, es decir, debe mantener «la primera honradez dentro de lo que en la historia hay de negativo y cargando con ello, aun cuando así aparezca un cierto no-saber que oscurece el primer saber y aparezca el poder de la negatividad que cuestiona la primera esperanza. Lo único que se sabe es que hay que mantenerse fieles y seguir en la historia tratando siempre de transformarla en positivo»³³. Y para sumarse a la positividad de la historia, el hombre debe, en cambio, *corresponder a y ser llevado por el «más» de la realidad*. Ese «más» no es otra cosa sino la esperanza de una liberación tanto de la creación como de la historia. Esperanza y amor son las formas de corresponder a lo que de *más* tiene la realidad y, por ello, de hacerle justicia, de ser honrados y fieles con ella³⁴.

3. Valoración

La teología de la liberación presta un notable servicio cuando rescata el tema de las idolatrías. No es que desempolva, sin otro objeto, una nomenclatura en desuso. Al hacerlo, lo que persigue es llamar nuevamente la atención sobre el dinamismo que nos convierte en idólatras. Y a eso añade que ese dinamismo pervierte de raíz al ser humano y lo transforma en verdugo. La reflexión de la teología de la liberación sobre las idolatrías redivivas es, en cierto modo, dramática. Desplaza el tratamiento del pecado hacia allí donde el pecado queda delatado y muestra lo que es, sin subterfugios: una amenaza real a la vida por subversión del proyecto de Dios para el ser humano. Sin duda que esto enriquece nuestra comprensión del pecado. Incluso da vuelos a otros puntos importantes de la teología. Uno de ellos es el carácter dialéctico del Reino de Dios. Los antirreinos que dificultan que ese Reino sea el único recuerdan lo patética y crucificada que fue y puede seguir siendo la gracia escatológica del reinar de Dios.

Las sugerencias no acaban ahí. Para una teología como la nuestra, practicada en el contexto del ateísmo y de la indiferencia, usar la categoría de idolatría como instrumento para analizar la realidad es atrevido, pero no descaminado. El mecanismo idolátrico tiene vigencia. Quizá el creyente en su formato clásico haya desaparecido, pero no así ese idólatra potencial que tenemos dentro. Seguimos absolutizando en una cultura que se ha creído desencantada y liberada de la tiranía de lo religioso. Ayer como hoy, estamos persistentemente embarcados en distinguir entre los fines y los medios. Y esa distinción, justamente porque se la plantea una

³³ LA, 29.

³⁴ Cf. LA, 30.

libertad, está lejos de resolverse como una pura estrategia funcionalista o técnica. La teología vendría a decir que ahí hay algo más. Podría, al menos, advertir del curso que llevan adelante esas absolutizaciones para desactivar los eufemismos con los que se envuelven. Posiblemente así se caería en la cuenta de lo espúreo que contienen cosmovisiones que utilizan términos, por ejemplo, como *calidad de vida* –la ideología del «mejor pocos y cómodos que muchos y apretados»–, *consumo* –el chantaje «insoslayable» del mercado si no queremos que se derrumbe y se convierta en caos–, *daños colaterales* –la nueva acepción en el lenguaje bélico para la terminología trasnochada de «víctimas inocentes de guerra»–, *autorrealización individual* –el engolosinamiento del yo a fuerza del subrayado de los derechos y del olvido de los deberes–, *intromisión en asuntos internos* –la mentira institucional de que la justicia es «mi» justicia sobre la que poco tiene que decir mi vecino–, o la *globalización* –una dinámica imparable de la «humanidad» a la que curiosamente sólo se puede sumar una minoría de ella.

De puertas adentro, el creyente tiene con el tema de la idolatría un reto no menos complicado. La idolatría y su posibilidad hacen que la experiencia de Dios esté marcada por la *sospecha*, por una revisión continua de sus propios presupuestos: en suma, por una hermenéutica. Dios puede ser manipulado y puede acabar subordinado al ídolo. Esto habla de un creyente en tensión, en el que lo verdaderamente trascendente y lo falsamente divinizado nunca están del todo y para siempre separados. Con otros términos: parece que toda experiencia religiosa atraviesa siempre un momento de crítica idolátrica, un momento en el que se ejercita la desmitificación de realidades que no son Dios. El ateísmo lleva al extremo esa desmitificación y acaba negando la posibilidad de la trascendencia. La crítica a las idolatrías de la que hablamos, sin embargo, nunca pone en cuestión la identidad genuina de lo trascendente.

Ese ejercicio de desmontaje de lo idolátrico, como efectivamente apunta la teología de la liberación, es la mejor manera de *asumir la realidad* en su reto inmanente. Las cosas, a través de la experiencia religiosa, son percibidas como lo que son, y no como lo que parecen. En ese sentido, se puede decir que la experiencia religiosa es también una experiencia profundamente secular, por medio de la cual el ser humano se sitúa convenientemente ante al mundo.

Por último, la crítica idolátrica puede constituirse como el instrumento de mutua revisión entre la teo-logía y la antro-po-logía. Una adecuada visión de Dios supone en el cristianismo un hombre que es salvado; una adecuada visión del hombre supone un Dios que es salvador. Y parece que ninguna de las idolatrías redivivas de nuestra cultura pueden decir lo mismo.