

ANTONIO BENTUÉ, *Jesucristo en el Pluralismo Religioso. ¿Un único salvador universal?* (Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2012) 199 pp.

## 1. MISTERIO

Acaso una de las preguntas acuciantes que se ha planteado el catolicismo contemporáneo sea el de su concepto de Representación. No solo J.B. Metz y su tesis acerca de la posibilidad de una Representación vinculada a la *memoria passionis* sino también Erik Peterson y su crítica al “monoteísmo como problema político” constituyen dos hilos muy diferentes y sin embargo proyectados desde el Concilio Vaticano II, en los que el cristianismo se ha visto confrontado a la exigencia de pensar teológicamente su propia crisis.

Una crisis que no sería simplemente la crisis de tal o cual sacerdote, obispo o Iglesia en particular, sino de una crisis teológica en la que se ve conmocionada la totalidad de su edificio conceptual. Crisis “teológica”, por lo tanto, en la que no estaría simplemente en juego un asunto técnico-administrativo posible de ser resuelto con la simple reafirmación de una cierta dogmática, sino más bien, con la puesta en escena de un problema que podría formularse así: ¿cómo el cristianismo podría garantizar el pluralismo religioso y, a la vez, conservar su vocación universalista?

El libro de Antonio Bentué titulado *Jesucristo en el Pluralismo Religioso. ¿Un único salvador universal?* tiene el coraje de plantear dicho problema. En vez de asumir una actitud “fideís-

ta” (como la llama el autor) que se engece respecto de los problemas que le conmocionan desde su propio interior y se vuelca sobre el fundamento supuestamente “auténtico” de la tradición, cuando esa autenticidad no es más que el efecto performativo de ese mismo movimiento, Bentué salvaguarda una actitud racional reivindicándola en la forma de una “verdadera perspectiva católica” desde la cual sería posible asumir el diálogo interreligioso.

Interpretando radicalmente el pasaje de Mateo 25,40ss, la tesis que Bentué desarrolla a lo largo del libro se engarza doctrinariamente con los planteamientos de la cristología postnicena subrayando al misterio hipostático que el dogma de la Encarnación llevaría consigo. Solo en la medida que la Encarnación pasa por un misterio que se sustrae a la dimensión óptica, Bentué puede resguardar al *Deus absconditus* en el mismo gesto del *Deus revelatus*. En lo ignoto de dicho misterio se abriría la garantía del pluralismo religioso puesto que ello impide “la absolutización de una determinada forma religiosa –cristiana, católica o cualquier otra– como la única forma de acceso al fondo absoluto salvífico del Misterio de Cristo” (p. 179). Así, la universalidad insondable del misterio de la Encarnación resulta ser la condición fundamental del pluralismo religioso. Podríamos de-

cir que Bentué desplaza la noción de “universalidad”.

Si desde la perspectiva “fideísta” la universalidad asume el carácter de la tradición y de la letra muerta de los textos sagrados, la perspectiva de Bentué situándose en la misma tradición postnicena que reivindican los “fideístas”, concibe una noción de universalidad arraigada en el misterio de Cristo y no en aquel de la simple tradición: “*La Escritura es Escritura: nada más* –escribía Angelus Silesius– *Mi consuelo es la esencia / Y que Dios me diga la Palabra de eternidad*” (Angelus Silesius, p. 112). Frente a la guerra religiosa de su tiempo, Silesius volcaba su fe al ámbito del misterio de Dios, sin el cual, la Escritura no es nada. Una tradición sin misterio es, en este sentido, vacío. Y, en este sentido, el llamado “integrismo” o “fundamentalismo” contemporáneo encontraría su condición de posibilidad en esa tradición que habría sobrevivido a Dios, en la repetición incondicionada de sus formas, es decir, en su propio esnobismo. En función de remediar esta situación, Bentué reivindica el *mysterion* de Cristo para articular dos niveles internamente imbricados de su planteamiento: un nivel teológico, en el cual se reafirma la dimensión misteriosa de Cristo y un nivel político, en el que se abre la posibilidad del pluralismo religioso.

## 2. AL HAQQ

Seguramente, muy lejos de Murcia que fue su ciudad natal, uno de los

más grandes místicos sufí, Ibn ‘Arabi escribía lo siguiente: “*La Realidad Divina está en toda escena que se te presenta, sin que sea una semejanza o una modificación; no la abarca una explicación; no puede ser indicada con un alusión*” (Ibn ‘Arabi *Iluminaciones de la Meca*, p. 66). El término clave aquí es el árabe *Al Haqq* que en español puede traducirse como Realidad divina. *Al Haqq* designa el flujo de una emanación permanente que, sustrayéndose ella misma a cualquier atributo, se presenta sin embargo como su condición de posibilidad más radical. *Al Haqq* constituye así, el flujo infinito de un misterio que se conserva como tal, no obstante da lugar a las criaturas de los diferentes mundos.

A este respecto, Ibn ‘Arabi sitúa la primera letra del alfabeto árabe *alef* como aquella que, careciendo de todo valor fonético, constituye la verdadera “Tierra celeste” desde cuyo soplo han podido tener lugar los nombres de todas las cosas. *Alef* es el nombre de Dios, precisamente porque dicho nombre es intrínsecamente innominable, un conocimiento de Dios absolutamente incognoscible que, como tal, permite al místico murciano, no desechar simplemente a la teología (*kalam* sunní) o a la filosofía (falasífa), sino más bien, situarlos como expresiones de la misma emanación de *Al Haqq*, concebirlos como nombres de la misma absolutez de *alef*. Con ello, Ibn ‘Arabi, siguiendo de cerca a sus predecesores sufí como Al Hajjaj o a sus contemporáneos como Rumi, concibe un cierto “pluralismo religio-

so” al interior del islam y más allá de él puesto que, desde su perspectiva, toda expresión religiosa no es más que una representación siempre limitada de la misma e ilimitada emanación.

No resulta del todo extraño recurrir a un pensador sufí como Ibn ‘Arabi para comentar el libro que nos convoca puesto que, en la medida que toda forma de religión se presenta como relativa al único misterio hipostático de Cristo, Bentué afirma: *“Resulta interesante destacar el profundo acuerdo que tiene también la mística musulmana sufí con este criterio final de la misericordia revelado como el único que corresponde a la realidad del absoluto divino, confesado al iniciar todas las Azoras del Qurán, con la fórmula conocida como basmala: Alá es el clemente y misericordioso”* (p. 181). Así, exactamente como lo había propuesto la tradición sufí y más adelante la cábala judía, Bentué insiste en que las formas religiosas “son solo mediaciones y no fines en ellas mismas” (p. 182). Con ello, se proyecta el lugar que Bentué otorga a la Iglesia en base a una articulación en dos niveles: un primer nivel óntico e histórico que hace de esta una institución presta a las transformaciones y conflictos en diferentes épocas y contextos; un segundo nivel ontológico y transhistórico a través del cual el misterio de Cristo permanece más allá de las diferentes formas en que este ha podido visibilizarse. Así, Bentué defiende con ahínco la dimensión transhistórica de dicho misterio o, lo que es igual, una cristología transcultural.

### 3. PROBLEMAS

Llegados hasta este punto, quisiera plantear algunos puntos que me parecen problemáticos pero que resultan del todo interesantes para abordar la cuestión de una universalidad pluralista.

a) Un primer nodo problemático dice relación con la cuestión de la alteridad. Si esta última se refiere a lo radicalmente otro, ¿por qué a esto otro habría que atribuirle una “presencia del misterio del Dios trino”, como plantea el autor? ¿Por qué aquello que se asume como un misterio absoluto y que, como tal, es capaz de sustraerse a todo nombre, tendría que identificarse al misterio de Cristo?, *“en toda búsqueda humana honesta de salvación, sea de la religión que sea, hay inherente esa presencia misteriosa del Dios uno y trino y encarnado, sin que ello afecte para nada lo esencial de la fe cristiana”* (p. 177). La pregunta se podría formular desde otro lado: ¿por qué, desde el punto de vista del islam, por ejemplo, se debería asumir que ese misterio radical no es otra cosa que la “presencia misteriosa del Dios uno y trino y encarnado”? ¿Por qué esa alteridad radical habría de asumir una cara en la forma de la trinidad? ¿Aceptarían el judaísmo o el islam tal cara, aceptarían que dicho misterio fuera la presencia de una trinidad? En otras palabras, ¿no se está presuponiendo que esa absoluta alteridad es, al fin y al cabo, una mismidad? ¿No habría aquí un peligro ínsito al propio argumento en el que lo que se amenaza

no es sino el mismo pluralismo que se dice defender? ¿Sería posible defender la universalidad del cristianismo y, a la vez, el pluralismo religioso prescindiendo de dicho “Dios trino”? Más allá de ello, ¿no sería clave para el propio argumento el que dicha alteridad resultara innominable, ignota y que, precisamente por eso, es capaz de garantizar el pluralismo religioso? Dicho en otros términos ¿no sería central para este argumento el ir más allá y sustraer a dicho misterio de toda identidad (sea cristiana, islámica, judía u otra)?

Todo ello, me parece, se enclava con la reivindicación que hace el autor del “verdadero” o “auténtico” cristianismo que habría estado presente históricamente en personajes como Bartolomé de las Casas, en José de Acosta o en el proyecto de la Teología latinoamericana de la Liberación. Si se quiere, la estrategia discursiva de Bentué consiste en destacar un cierto hilo secreto interno a la propia tradición cristiana y que habría estado comprometido en diversos momentos de su milenaria historia. Y si bien, no puedo sino suscribir la existencia de dicho hilo secreto, no estaría tan seguro de darle el estatuto de “auténtico” o “verdadero” cristianismo. En mi perspectiva, las diferentes líneas de fuerzas que atraviesan a una tradición no son ni más ni menos originales que la propia tradición. Más bien, se presentan como racionalidades internas que pugnan entre sí, que abren a nuevas formas de enunciación, prometen otro tipo de saberes y articulan

prácticas alternativas a las ya existentes. La reivindicación de un “original” que reclama para sí el estatuto de lo “auténtico” o lo “verdadero” no es más que el signo de una mismidad que amenaza con la posibilidad de subrogar a toda alteridad.

b) Un segundo aspecto problemático, dice, continúa por esta vía y se interroga acerca de hasta qué punto la vía misteriosa no perpetúa la misma trampa que dice sortear. Me explico: como ya sabemos desde la obra de un tal Dionisio de Aeropagita titulada *Los nombres divinos* el misterio de la divinidad resulta el soporte del juego de las alabanzas: alabar a Dios significa, precisamente, no agotar nunca el misterio que le es propio. A esta luz, me pregunto si el razonamiento de Bentué no entra aquí en un aprieto que la deriva fideísta que él con justa razón critica, tampoco pudo sortear, a saber, que la vía mística puede ser concebida como el laboratorio o la matriz general de la actual “sociedad del espectáculo”. En este sentido, y siguiendo a Giorgio Agamben, ¿hasta qué punto su liturgia, su angelología, sus himnos no configurarían lo que hoy día conocemos como la performatividad del espectáculo mediático? Quizás, ello pueda advertirse en un pensador como el fenomenólogo Henry Corbin quien, al igual que Bentué, abre la vía de una teología apofática como antídoto del nihilismo. Para ello, Corbin recurre a la mediación angélica (como Bentué a la mediación de la Iglesia que en la historia cristiana se estructura

desde la angelología) para apuntar a la dimensión “metahistórica” que restituye la relación hombre-Dios. A esta luz, habría que preguntar si el argumento de Bentué, al plantear la dimensión misteriosa de Cristo desde la cual el pluralismo religioso se hace posible, se proyecta en función de la alabanza incondicionada de la divinidad sin importar sus nombres (sus representaciones que para Bentué son “medios” y no “fines”), no termina constituyendo una teología *ad hoc* a los actuales tiempos del espectáculo. En otros términos ¿hasta qué punto se puede concebir a la teología apofática el “antídoto al nihilismo” como lo proponía Corbin en su momento y hoy parece proponerlo Bentué?

c) Tercer aspecto que me gustaría problematizar es el que convoca al título de esta pequeña comunicación, a saber, la pregunta por la relación entre religión y modernidad. La pregunta que se plantea Bentué y que intenta responder es la siguiente: ¿bajo qué condiciones teológicas sería posible plantear un diálogo interreligioso conservando, sin embargo, la dimensión universal de Jesucristo? Sin embargo, la pregunta que me gustaría formular sería desde otro sitio. No desde aquel pensamiento normativo—como el de Bentué— que propone las condiciones para generar dicho diálogo, sino más bien, desde un pensamiento genealógico que preguntaría: ¿cómo es que se ha llegado a pensar a la religión como un problema de nuestro presente?

Sin querer ni poder responder a dicha pregunta aquí, solo me atrevería a dar algunas pistas que van en la línea de cuestionar a dos discursos acerca del destino contemporáneo de la religión que, a mi juicio, constituyen dos aproximaciones diferentes: en primer lugar, el discurso de la “secularización” que diagnostica al presente de la religión en su transformación histórica y su progresivo agotamiento simbólico; en segundo lugar, el discurso del “retorno de la religión” que subraya cómo las antiguas formas religiosas vuelven a la escena contemporánea. Ambos discursos circulan permanentemente entre diferentes espacios, articulados junto a otros discursos más o menos prominentes. Sin embargo, la clave es que ambos discursos, no obstante el inverso diagnóstico que hacen acerca de la relación entre la religión y la modernidad, toman a la religión como una forma del pasado: o bien el pasado religioso se está agotando, o bien el pasado religioso está retornando. Con ello, ambos discursos confirman su propia concepción de la historia bajo la mirada del “progreso” y relegan a la religión a la forma de un “pasado” que, o bien se agota en la vicisitudes del presente moderno, o bien, retorna de modo anómalo en él.

Sin embargo, al dejar a la religión bajo la forma de un pasado, ninguno de estos discursos es capaz de ver la novedad, la diferencia, el punto de ruptura que las religiones del presente tienen con las religiones del pasado, en suma, ninguno de los dos discursos

sos es capaz de atender al palpito del acontecimiento. Así, se advierte que ambos discursos no son sino el mismo volcado en dos caras inversas entre sí. Como tal, ninguno de tales discursos puede atender la singularidad que las religiones traen hoy consigo. Ninguno de los dos discursos es capaz de atender el acontecimiento que, en su extraño titilar, nos invita a pensar completamente a la intemperie.

Antonio Bentué no solo ha publicado un libro. Sino también nos ha convocado a una reflexión acerca de la religión en nuestro presente. Una reflexión decisiva a la que Bentué, con coraje, enfrenta teológica y po-

líticamente en favor de la esperanza. Como el poema de Dickinson que he leído a modo de epígrafe, el texto de Bentué es ante todo, una promesa: la posibilidad de “otro firmamento” y de “otra luz del sol”. Solamente me queda agradecer por esa promesa. Espero haber respondido con preguntas el texto de Antonio Bentué en función de profundizar su discusión, abrir nuevas problemáticas y, sobre todo, agradecer el gesto enorme de invitarme a comentar este libro que dará bastante que hablar y que, por lo que puedo ver, constituirá un trabajo que inquietará a todos aquellos que, bajo cualquier justificación religiosa, intenten imponer algún imperio.

*Rodrigo Karmy Bolton*