

Irmão de idioma e esperanças

Andrés Torres Queiruga*

Irmão de idioma e esperanças. Así me definiu Afonso, en 1995, ao comezo da nosa relación, no seu prólogo ao meu libro sobre a revelación e así o repetiu, ao final (2015), no libro-homenaxe. Agradecido e saudoso, tralo seu temperán pasamento —“temprano alzó la muerte el vuelo”— así o defino tamén eu a el. Irmáns na raíz común do idioma, irmáns nas grandes esperanzas, irmáns na busca teolóxica. Tal foi —e continúa ser— o núcleo íntimo do noso encontro. Por iso este artigo quere ser ante todo recordo entrañábel e homenaxe de amizade. E, de paso, breve evocación da creatividade, finura e actualidade da súa teoloxía.

Juan Luís Segundo

Non foi casual que Juan Luís Segundo tivera, sen o pretender, un rol de mediador. Sen termos contacto directamente persoal, o libre e agudo teólogo uruguaio tivo a xenerosidade de recoñecer publicamente a fonda afinidade entre as nosas teoloxías. Fíxoo a propósito dun tema que ambos consideramos central e decisivo para promover unha teoloxía, lonxe do fundamentalismo bíblico e aberta aos novos desafíos da cultura. Refírome á revelación bíblica e á posibilidade da súa recepción íntima e activa, respectuosa coa tradición e libre na súa actualización nos tempos e nas culturas. Recoñeceu a coincidencia viva, que el tematizou como a converxencia entre a súa visión —inspirada en Husserl— da asimilación reveladora como “aprender a aprender” e a miña como “maieútica histórica”.

Despois foi un precioso contacto epistolar e aconteceu a súa morte temperá, xusto cando eu estaba rematando o meu libro *Recuperar a criação*, que lle pensaba dedicar. E foi tamén a ocasión para que a aguda sensibilidade de Afonso M. Ligo-rio Soares captase a verdade desa converxencia, empezando a compartir comigo a comunión de pensamento e amizade que tiña con Segundo. De facto, tiveron a satisfacción de que me invitase a participar no libro que coordinou no seu honor: *Dialogando com Juan Luis Segundo* (2005). O título que puxen á miña contribución alude directamente a unha das notas que, no meu parecer, caracterizan o modo —ou cando menos, o propósito— de nós os tres facermos teoloxía: “Uma teologia verdadeira”.

Dese modo Afonso, mesmo antes de ser amigo, converteuse no principal introdutor da miña teoloxía na cultura brasileira. E sobre todo, nun compañeiro de busca e nun colega de diálogo e intercambio. Poucos autores teñen a sorte de encontrar un tradutor, que lonxe de ser “traditore”, se converteu en espello limpo, tanto dos textos en si mesmos como da interpretación do seus significados xenuínos.

Tiven a sorte de estar na banca da súa tese en teoloxía: *Interfaces da revelación. Pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso no Brasil* (2003). E el foi escribindo prólogos luminosos para case todos os meus libros, dese modo, os contactos directamente persoais foron se aprofundando e repetindo. Até o derradeiro, cando xunto con Raquel, viñeron a Santiago, participar na homenaxe con motivo do meu retiro académico aos 70 anos.

Revelación: inrelixionación, sincretismo, diálogo inter-faith

Dende a defensa da tese, comezou o noso diálogo sobre a revelación, e non cesou até a súa contribución na homenaxe aludida.

A coincidencia de fondo foi espontánea e sen fisgas. Céntrase na revelación como maiéutica, apoiada —como el subliñará repetidamente— na experiencia “de estarmos todos, a inteira humanidade, mergulhados no amor desmesurado de um Deus que se nos dá sempre e plenamente”. De onde, como nota xustamente, nace a posibilidade e alento para interpretar “a palabra revelada como ‘maiéutica histórica’”, a saber, como “palabra que ajuda a *dar à luz* a realidade mais íntima e profunda que já somos pela livre iniciativa do amor que nos cria e nos salva”.

Sobre iso viría logo o diálogo, que continuou até o seu último traballo, na citada contribución (a este traballo se referirán as breves citas). Captou desde o primeiro momento a novidade e a fecundidade da categoría de “inrelixionación”, que, sen negar a inculturación vai alén dela. Acudir a ela pretende, en efecto, evitar o perigo —que tantos estragos causou na historia— de que a inculturación, mal aplicada, se convertese en xusto convite para conservar a cultura, pero tamén en escusa lexitimadora para eliminar a relixión. Afonso nunca renunciou a propagar e salientar esta verdade.

Con todo, notei sempre nel un xusto escrúpulo: o perigo de que unha acentuación tan teo-lóxica do valor de *toda* relixión, puidese diminuír o aprezamento e a dignidade das manifestacións concretas no uso, nos costumes e nos ritos. Por iso el insistiu até o final na categoría de “sincretismo”. Eu resistíame, porque xulgaba que o sincretismo, alude demasiado a unha mistura de elementos heteroxéneos, sen verdadeira unidade. Tardei en me decatarme de que a súa preocupación estaba no *respecto ao concreto*, no esforzo por preservar a forza da vivencia, a utilidade da práctica e a dignidade da fidelidade á propia cultura. Mesmo nalgũa ocasión

intuíu que seguramente estaba tamén a razón entrañábel do cariño filial, que a través do pai o unía tan entrañablemente coas ancestrais raíces afro-brasileiras.

E igual que, como segundo Ricoeur fai o símbolo, a autenticidade da súa vivencia “deume que pensar”. Creo que Afonso non rompe coa súa reserva a categoría da inrelixionación, pois reconece que de seu esta non ten que eliminar o concreto, porque non impide que “as institucións cristiás [estejam] real e verdadeiramente presentes [como no caso das comunidades híbridas que entrelaçam catolicismo e relixións afro-brasileiras] nas demais relixións, da mesma forma que estas [práticas ancestrais dos antigos “bárbaros”, rituais enquistados no catolicismo popular] están presentes na relixión cristiá” (nótese a delicadeza e precisión que el introduce nas parénteses cuadradas).

Pero, aínda sen a romper, o *sincretismo* pode abrir nela un espazo de concreción fecunda desde a atención aos funcionamentos concretos da vida relixiosa. Sadia advertencia contra toda *hybris* que caía na tentación de o reducir tudo ao gris da teoría. E chamada a que novas camadas de teólogos e teólogas sigan no traballo: “O casamento da teología da liberdade com a teología da inreligiónação seria muito bem-vindo entre nós. Particularmente ricos seriam seus frutos numa leitura teológica do chamado sincretismo afro-brasileiro que, há séculos, vem marcando a história do catolicismo neste país-continente”.

Curiosamente, Afonso continuou tamén esa busca na dirección oposta, no esclarecemento, agudamente teórico, das distintas propostas acerca do diálogo relixioso. Remitindo a Paul Knitter, sinala catro direccións: substitución (total ou parcial), complementación, mutualidade, aceptación. Reconece, con razón, a miña afinidade rahneriana, e sinala con acertada agudeza que, partindo das observacións de Knitter, pode se comprender que “Torres Queiruga se esforce tanto para não se deixar prender nesses modelos e ensaie o que me parece ser uma sutil alternativa nas fronteiras entre o modelo de complementación e o de mutualidade”. E tamén aquí se lle nota apuntar con delicadeza a unha posíbel apertura, agora da man de Roger Haight, coa súa proposta de *inter-faith dialogue*.

Igual que no caso anterior, non propugna a ruptura, sinalando que, xa antes de Haight, a inrelixionación admite “a autocompreensão do cristianismo como culminación definitiva da revelación de Deus na história”. Mas não sem antes pavimentar o terreno com, pelo menos, três novas categorías suficientemente elásticas para possibilitar ao pensamento de avanzar nos límites do ortodoxo na dirección pluralista”. Refírese ás outras dúas categorías: “pluralismo asimétrico” e “teocentrismo xenuánico”. E mesmo reconece: “Queiruga consegue, dessa forma, ver com bons olhos um ‘ecumenismo in fieri’ que já faz com que ‘as instituições cristiás [estejam] real e verdadeiramente presentes [como no caso das comunidades híbridas que entrelaçam catolicismo e relixións afro-brasileiras] nas demais

religiões, da mesma forma que estas [práticas ancestrais dos antigos ‘bárbaros’, rituais enquistados no catolicismo popular] estão presentes na religião cristã”. As parénteses cuadradas son súas, explicitando con xustiza xenerosa a miña posición.

Con tudo, deixa ver o desexo de facer un maior espazo á concreción sincrética. Aínda que, como eu insisto en repetidas ocasións, falar de “culminación”, por un lado, inclúe intrínseca e necesariamente o recoñecemento da verdade e da presenza real da salvación nas demais relixións; e, por outro, non nega que toda realización concreta é deficitaria, de xeito que non “é garantido que o resultado deva necesariamente configurar-se como uma comunidade nitidamente cristã (ao menos, nos moldes em que a podemos descrever hoje)”. O que le pretende salienta é que tamén unha visión desde o sincretismo ofrece riquezas irrenunciabéis: “Por isso, as experiências sincréticas são também variações de uma experiência de amor. E se fazem parte da revelação as maneiras como os povos foram e continuam chegando, tateantes, a seus insights, o sincretismo só pode ser a história da revelação em ato, pois consiste no caminho real da pedagogia divina em meio às invenções religiosas populares”.

Segue, pois, viva a chamada para as novas pescudas teolóxicas.

O problema do mal entre a posibilitación do amor e a finitude radical

Coincidimos tamén en subliñar a centralidade dun tratamento, xusto e culturalmente actualizado, do terríbel problema do mal. Pois, pensamos ambos, que, hoxe, nunha cultura crítica e secular, unha mala solución deste problema fai imposíbel crer —de verdade e con coherencia— no Deus de Xesús. Sostemos que resulta imposíbel romper o devastador dilema de Epicuro —se Deus pode e non quere evitar o mal, non é bon; se quere e non pode, non é omnipotente—, mentres non quede claro que a aparición de males é unha consecuencia *inevitábel* da creación dun mundo *finito*.

Porque a finitude fai que unhas cualidades sexan intrinsecamente incompatibeis coas contrarias, e que non existe realización finita sen contradicións no proceso: sábeo o sentido común, cando afirma que “non pode chover a gosto de todos”; sábeo a ciencia, cando constata que nin o cosmos nin a vida poden crecer sen conflitos, carencias e mesmo catástrofes; e sábeo a filosofía, cando con Spinoza afirma que “toda determinación é negación”. Por iso un mundo-finito-perfecto sería tan contradictorio coma un círculo-cuadrado ou un ferro-de-madeira.

Cando se comprende isto, tudo dá a volta. Non só Deus deixa de aparecer como cúmplice do mal, senón —como con elemental claridade di a Biblia, cando se a le nesta perspectiva— sendo todo o contrario: como o Anti-mal, cuxo interese absolutamente prioritario é a preocupación polo orfo, a viúva e o estranxeiro: por

toda filla ou fillo seu que sufra calquera tipo de desprezo, condena ou discriminación. Compréndese a énfase común neste problema ao que Afonso consagrou atención varios artigos e dous libros: Un pequeno, en colaboración con M. A. Villena, *O mal, como explicá-lo?* (2003) e outro ben comprido: *De volta ao misterio da iniquidade. Palabra, acción e silencio diante do sufrimento e da maldade* ((2012).

E tamén aquí o acompañou a devoción por J. L. Segundo, tratando de ver nel unha complementación que —neste caso creo que sen moito acerto— non encontraba na miña postura: consideraba que non prestaba atención suficiente ao sufrimento, cousa que si faría Segundo desde a teoloxía da libertação. Sendo verdade isto último, sigo pensando que a miña posición —que por algo, como indicaba no parágrafo anterior, desemboca no Deus Anti-mal— supón un contributo fundamental para a fundamentación teolóxica do compromiso libertador. Porque, sen mostrar rigorosamente que o mundo non pode ser sen mal, o chamado de Deus a favor dos pobres *carecería mesmo de sentido*. Nunca se podería, en efecto, contestar a obxección cínica: por que chamar con tanto empeño e tanta urxencia a colaborar con El para libertar de algo que, no suposto de que *fose posíbel eliminar o mal*, a súa omnipotencia podería telo xa eliminado con só querer?

Esta diferenza, da que teño falado e dialogado co Afonso, débese no meu parecer ao nobre sentimento de admiración a gratitude con Segundo, do que recoñece que non abordou sistematicamente o problema. Aínda así, con intelixencia aguda e fina sensibilidade, sabe sacar á luz o muito que achega Segundo e, mesmo chegado o momento, recoñece os seus límites. Dado que, como froito do diálogo epistolar sobre este tema con Afonso tomei postura no meu libro *Repensar o mal* (2011), prefiro sintetizar aquí o que alí digo.

Juan Luís Segundo, sen negar a conexión directa entre a liberdade-finita e o carácter inevitábel do seus fallos, coas consecuencias de dor e de mal causado ou padecido, esténdese en explicitar unha especie de conexión indirecta. Mostra a “necesidade” da dor para que sexa posíbel a liberdade humana como responsábel do mundo e interlocutora amorosa de Deus. Iso ten a vantaxe de explicitar a necesidade de educar e comprometer a liberdade na loita contra o mal e para o avance da historia. Pero, se non se concibe esa reflexión como sendo *un* caso —sen dúbida o principal— na mostración do carácter inevitábel do mal en xeral, ten dous graves inconvenientes.

O primeiro, que, contra o *ductus* fondo do mesmo pensamento de Segundo, xera unha certa tendencia a inducir algún tipo de “voluntarismo” divino, como se fose posíbel outra solución. Nótase en certas oscilacións do razoamento. Así, sen afirmalo, nalgunha pasaxe parece admitir a posibilidade dunha liberdade finita creada como *xa* plenamente realizada: “El que Dios haya *preferido* [subliñado meu] una vía evolutiva a la vía que se podría llamar ‘instantánea’ para la creación, es un

hecho que la ciencia ha determinado con suficiente certeza”¹; “Un Dios que ha creado un universo incompleto *para* [subliñado meu] tener frente a sí una libertad humana decisiva”².

En segundo lugar, como ao seu modo sucede coas chamadas “teodiceas ireneanas”, ao situar toda a énfase na liberdade, tende a deixar sen explicación os males non debidos a ela, ata o punto de que chega a suxerir a hipótese de que esta podería chegar a eliminalos totalmente, a construír un mundo-sen-mal: “Se dirá que hay males que escapan a la responsabilidad del hombre. Es cierto, pero lo que hoy parece fatalidad será mañana responsabilidad. [...] Lo que no es *aún* [subliña o autor] responsabilidad nuestra hoy, no lo es tal vez de manera directa. Pero lo será mañana, como ha ocurrido en innumerables áreas de la existencia”³. O cal é certo como afirmación de logros parciais, pero non como resposta á imposibilidade fundamental.

Estas limitacións non podían escapar ás análises de Afonso, que, no espléndido apéndice do seu libro, cheo de sensibilidade humana e beleza literaria, acrecenta aínda unha dificultade: “Considerar o mal como ‘material criativo’ á disposición de um ser livre, pessoal pode funcionar enquanto pensamos na pedra no meio do caminho, na natureza a ser manuseada para nos alimentar, agasalhar e proteger. Mas não é fácil ver propósito em certos males escandalosos, completamente absurdos e excesivos. Não há explicação da pedagogia divina que justifique certas escabrosidades de que podemos ser vítimas ou algozes (ou ambas as coisas)”.

Como se ve, insistir na *finitude* como raíz *última* da posibilidade do mal, non se opón á importancia do amor. Antes ben, ao subliñar a inevitabilidade radical dos males, salienta a xenerosidade infinita do amor de Deus que, a pesar deles, emprende a aventura de creación, comprometendo o o seu amor omnipotente para a converter en salvación.

Con xenerosidade de amigo, que o honra, Afonso, despois de sinalar esas dificultades na teoría de Segundo, conclúe: “Mas o sal do seu esforço é uma impressionante apologia de que estarmos vivos nesse imenso universo é uma graça incomensurável, por mais breve que seja nossa estada por aqui. *Nisso* eu concordo com o mestre”.

Permítaseme dicir que, en lembranza agradecida a ambos os dous e homenaxe ao amigo que nos deixou tan cedo, tamén eu concordo con eles. E que de ambos non só aprendín moito, senón que me fixeron o regalo de mostraren camiños polos

¹ J. L. SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿qué hombre? ¿qué Dios?*, p. 208

² J. L. SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿qué hombre? ¿qué Dios?*, p. 213.

³ J. L. SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿qué hombre? ¿qué Dios?*, p. 214.

que o meu traballo teolóxico pode confluir fraternalmente coa grande, fecunda e imprescindíbel corrente da teoloxía da liberación.

Referències

J. L. SEGUNDO, *¿Qué mundo? ¿qué hombre? ¿qué Dios?* Tegucigalpa: Santander, 1993.

Recebido: 30/03/2016

Aprovado: 02/04/2016