

Teología de la confianza en perspectiva política. Notas en torno a la Jornada Mundial de la Paz 2019



JUAN PABLO ESPINOSA ARCE¹

Es una tradición que los papas celebren el 1 de enero de cada año la Jornada Mundial de la Paz. La fecha es significativa porque nos invita a construir durante todo el año que recién comienza una auténtica cultura de la paz. En la encíclica *Laudato Si'* el Papa Francisco nos recuerda que la paz es más que la ausencia de la guerra, incluso, que la paz no se reduce a una paz interior, aunque sí la considera como elemento central. En su encíclica Francisco recuerda: “la paz interior de las personas tiene mucho que ver con el cuidado de la ecología y con el bien común, porque auténticamente vivida, se refleja en un estilo de vida equilibrado unido a una capacidad de admiración que lleva a la profundidad de la vida”².

En esta línea de una *teología de la paz franciscana*, la Jornada del año 2019 lleva por tema: “La buena política está al servicio de la paz”, colocando en íntima relación el tema de la paz con el bien común, con la creación de espacios humanos amables, de pensar una política humanizada y que humanice solidariamente. Y también, el lema y el tema de la Jornada tienen un vínculo con la confianza. Patricia Ynestroza en la presentación del tema de la Jornada 2019 sostiene que “como se lee en el comentario hecho público por la Oficina de Prensa Vaticana, no hay paz sin una confianza mutua, y que para que haya confianza debe haber como primera condición el respeto por la palabra dada”³. La importancia de constituirse en una persona *confiable* tiene como condición de posibilidad el ser fiel a la palabra dada, el testimonio comunicado, comunicación en la que se materializa la propia intencionalidad del sujeto comunicante. En la consideración de la construcción lingüística de las relaciones interpersonales, de las consecuencias sociales y polí-

ticas de dichas relaciones y en la construcción de espacios de encuentro, como sentido más auténtico de la vida política, es que queremos pensar una *teología de la confianza* en perspectiva política.

El modo de proceder para pensar dicha *teología de la confianza* tendrá la siguiente estructura. En un primer momento, comprender cómo la confianza responde a una cuestión profundamente antropológica que permite o imposibilita una sana relación entre personas. En un segundo momento, pensar cómo dicha confianza y confiabilidad entre los seres humanos permite entrar en un terreno más teológico, en el sentido de que la experiencia creyente en Dios – como relación de revelación/autocomunicación de Dios y respuesta de fe teologal – puede ser comprendida cabalmente porque primero realizamos esta experiencia antropológica. No llegamos a la fe ni a la confianza teologal si antes no experimentamos la fe y la confianza antropológica. Finalmente, y en un tercer momento, pensar una síntesis de las principales líneas argumentativas de este trabajo.

1. PERSPECTIVAS ANTROPOLÓGICO-FILOSÓFICAS EN TORNO A LA CONFIANZA

Una de las notas constitutivas de la persona humana es la sociabilidad, la creación de lazos comunitarios en los cuales se evidencia concreta, y no meramente teóricamente, el tema de la confianza y la confiabilidad. Pero el diagnóstico que varios autores realizan de la posibilidad de entrar en relaciones interpersonales confiables constituye una problemática.

El sociólogo polaco Zygmunt Bauman en su obra *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (2017) entiende al ser humano como «un hombre sin vínculos, y particularmente sin vínculos tan fijos»⁴. Bauman habla de vínculos de corta duración, en los cuales se evita mantener un compromiso logrando una relación interpersonal ambivalente en cuanto queremos estar-juntos pero evitando un *para siempre*. Dice Bauman que estamos en presencia del paradigma de las «relaciones de bolsillo, que se pueden sacar en caso de necesidad, pero que también pueden volver a sepultarse en las profundidades del bolsillo cuando ya no son necesarias»⁵. En dicha no necesidad de las relaciones que permiten la humanización del sujeto, Bauman también hace mención de cómo este imaginario del “bolsillo” involucra una deslegitimación de las promesas y de la palabra dada.

Si la modernidad líquida nos coloca en el supuesto de la desconfianza para con el otro, en ese momento se entiende que «las promesas de compromiso a largo plazo no tienen sentido»⁶. Pareciera que solo la forma de neo-socialización se concentra sobre todo en las relaciones virtuales, las cuales, y a juicio de Bauman, «parecen estar hechas a la medida del entorno de la vida moderna líquida, en la que se supone y espera que las posibilidades románticas fluctúen cada vez con mayor velocidad entre multitudes que no decrecen, desalojándose entre sí con la promesa de ser más gratificante y satisfactoria que las anteriores. A diferencia de las verdaderas relaciones, las relaciones virtuales son de fácil acceso y salida»⁷.

De alguna manera Bauman también había identificado esta *crisis de las interrelaciones* en la obra programática *Modernidad Líquida*, sobre todo cuando argumenta en torno a la comunidad, la cual es una forma concreta de socialización y de ejercicio de la confianza. En la fundamentación de lo que Bauman llama *la civilidad*⁸ se encuentra «la capacidad de interactuar con extraños sin atacarlos por eso y sin presionarlos para que dejen de serlo o para que renuncien a algunos de los rasgos que los convierten en extraños»⁹. En la civilidad o conformación de una comunidad, los sujetos mantienen una estructura donde la autonomía es mantenida sin confundirse en la misma comunidad. Por ello, las relaciones de socialización exigen que los miembros de dichas organizaciones humanas permitan que cada uno despliegue creativamente sus funciones, capacidades y acciones propias en vistas al logro del bien común que, como hemos indicado al comienzo de este artículo, es el horizonte que mueve a Francisco a pensar la próxima Jornada de la Paz.

La convivencia en el espacio público y el ejercicio de la auténtica cultura política, que no se reduce a la actividad de los Gobiernos y de los partidos, no representa una tarea simplista. Bauman considera que «la capacidad de convivir con las diferencias, por no hablar de disfrutar de ellas y aprovecharlas, no se adquiere fácilmente, y por cierto no viene sola. Esa capacidad es un arte que, como todas las artes, requiere estudio y ejercicio»¹⁰. De alguna manera la experiencia de la convivencia con la dimensión plural es un reto a la confianza. El temor a la amenaza del extraño involucra un cierto condicionamiento emocional o el prejuicio en la persona, en su relato y narrativa particular y en su comprensión de la misma comunidad. Pero esto tiene un peligro que es detectado por Bauman: «esta inseguridad se convierte en un círculo vicioso»¹¹. Dicho vicio del círculo se entiende,

para este autor, entre otras cosas por el desuso y el cuestionamiento a conceptos y experiencias como el arte de negociar intereses comunes, de pensar un destino compartido, de olvidar la idea e importancia del bien común. Estos elementos, a juicio del sociólogo polaco, constituyen una situación que «se ha vuelto sospechosa, amenazante, nebulosa o confusa»¹².

Esto también lo detectó la conferencia de Aparecida en el número 36 cuando diagnosticó en la etapa del “ver” que la realidad latinoamericana se había vuelto opaca y compleja para los discípulos misioneros¹³. La desestabilización de los grandes metarrelatos o relatos explicativos y dadores de sentido en la época moderna involucra también una consecuencia antropológica que hasta aquí hemos analizado desde la perspectiva de Bauman. Y uno de los signos de esta modernidad confesa u opaca es la desconfianza generalizada hacia instituciones, grupos de poder, grupos económicos y también la desconfianza cotidiana al otro (migrantes, pueblos originarios, grupos LGTB, grupos sociales determinados, etc.). Es lo que psicólogos como el italiano Luigi Zoja han llamado *la muerte del prójimo*¹⁴, la cual y para el mismo Zoja es consecuencia de la proclamación moderna de la muerte de Dios. Dice Zoja: «el hombre de las ciudades se siente, cada vez más, rodeado de extraños. Es tiempo, entonces, de pensar en las secuelas de Nietzsche, y decir abiertamente que también ha desaparecido el prójimo»¹⁵.



Ante este panorama antropológico, ético y filosófico que se ha condensado en la desaparición de los vínculos estables, de la inseguridad de las relaciones y de la pérdida de referencias explicativas, tanto en la relación con Dios como también en el *estar-con* el ser humano otro, aparece la pregunta acerca de qué lugar ocupa o debiese ocupar la confianza. ¿De qué manera la confianza ingresa en la cuestión antropológica, y cómo dicha confianza en el otro posibilita la confianza en el Dios que sale al encuentro del ser humano en la historia? Quizás, trabajar en temáticas sobre la confianza es un acto políticamente subversivo en medio de las actuales condiciones sociales y antropológicas. Desde esta óptica enfrentamos las siguientes cuestiones.

Uno de los filósofos que más ha reflexionado en torno a la complejidad de la confianza y de la confiabilidad es el estadounidense Russell Hardin. Lo primero que sostiene Hardin es que cuando una persona se hace la pregunta madura sobre la confianza, dicha cuestión tiene un aspecto más profundo, a saber, el

que «la confianza conlleva implícitamente inquirir acerca de la confianza por las que pensamos que la otra parte es digna de confianza»¹⁶. ¿Qué significa que alguien sea digno de confianza? Involucra, en primer lugar, el conocimiento –o el interconocimiento– que un yo tiene para con un tú. En la interpelación que otro realiza en mi propia identidad e intimidad, me permite comprender, por una parte, que soy una identidad capacitada para la interpelación (soy un “yo”) y, por otra parte, me comprendo como un ser que puede responder a esa llamada originaria del otro (me comprendo como un “tú”). Para Hardin esto se puede condensar en el concepto de *interés*¹⁷. La capacidad de interesarme en las cosas del otro, y que el otro se haga partícipe de mis propias acciones, fundamenta la experiencia de la confianza.

En la existencia que en realidad se entiende, completamente, como co-existencia¹⁸, entran en juego una serie de capacidades emocionales del ser humano que se manifiestan en dicha relación con el otro en vistas a la formación de una comunidad más amplia. En términos del psicólogo Juan Cassasus, «el acceso a la propia experiencia emocional y a la experiencia emocional del otro permite compartir emociones y visiones. Es en este espacio donde se genera un contacto humano verdadero, es a partir de estos encuentros entre personas que se generan vínculos que permiten interacciones con efectos reales, es desde aquí que podemos aprender los unos de los otros»¹⁹.

En dicha experiencia de confianza, vivida por la gente real, en sus historias y a partir de sus distintas emocionalidades, Hardin sostiene que una *conditio sine qua non* de dicha experiencia es «la habilidad para leer los compromisos de los otros, una capacidad que debe ser en gran parte aprendida. De ahí que debamos entender la confianza a partir de una *epistemología del sentido común del individuo* que está en la posición de confiar o desconfiar. Uno no puede empezar a confiar en una persona de un momento a otro»²⁰. Cuando Hardin habla de *habilidad* entendemos que la confianza representa una capacidad que se desencadena en virtud de distintos condicionamientos históricos que se despliegan en la cotidianidad (epistemología del sentido común) del individuo. En esta habilidad-capacidad aparece una limitación: el peso de la experiencia pasada. Si tuvimos una experiencia negativa o traumática con alguien o una situación dolorosa, en la psiquis humana se desencadena de una serie de procesos que hacen preguntarse al ser humano por la posibilidad de volver a experimentar dicha situación. Por

ello, anteriormente hablábamos de *condicionamiento emocional*. Uno confía desde la *evidencia importante*²¹ y en la importancia de un ambiente que propicie la confianza y la manifestación de la evidencia importante. A propósito de las condiciones ambientales, Russell Hardin sostiene: «la mejor condición para los humanos es un medio ambiente en el cual sean lo suficientemente afortunados para tener una confianza bien fundamentada»²².

2. PERSPECTIVAS TEO-LÓGICAS COMO FUNDAMENTO DE UNA TEOLOGÍA DE LA CONFIANZA

Hemos revisado, a grandes rasgos, algunas cuestiones relativas a la antropología filosófica y a la epistemología de la confianza. A partir de dichas categorías, nos corresponde reflexionar ahora cómo estos conceptos nos ayudan a pensar una teología de la confianza. La tesis de este segundo momento argumentativo se sostiene en lo siguiente: la condición para una teología de la confianza, esto es, para que el ser humano aprenda a confiar en Dios, es la experiencia humana de la confianza y de la confiabilidad que funda una comunidad política más humana, dialogante, abierta y tolerante de la diferencia. Y es tal el recorrido (desde lo antropológico a lo teológico) que es la única manera de poder comprender cabalmente cómo actúa Dios y cómo el ser humano puede responder a dicha actuación.

¿En qué consiste el acto de creer? ¿por qué creer? ¿a quién debo creer? ¿cómo entran a jugar la confianza y las emociones en el acto de creer? ¿hay alguna predisposición emocional ante el acto de creer? El teólogo español-venezolano Pedro Trigo, comienza su obra *Relaciones humanizadoras* con una frase interesante y provocadora: «ante todo debemos decir que la fe cuyo destinatario es Dios y la fe que tiene por destinatarios a los seres humanos es estructuralmente la misma, aunque varíe la calidad. Por eso, si una persona no tiene fe en ningún ser humano, no puede tenerla en Dios, porque carece de esa dimensión humana y así no sabe qué es fe. La fe es un modo de relación»²³. La relación que constituye la fe es de un sujeto a un sujeto, en la cual Pedro Trigo identifica una *actitud de confianza básica*²⁴ y un *proceso de aprendizaje*²⁵. Aquí está el corazón del segundo nivel argumentativo. Si queremos pensar una teología de la confianza, debemos partir de la confianza-creencia en el ser humano que experimentamos históricamente a través de distintos procesos de aprendizajes y de testimonios concretos de cuán digno de

confianza es el otro. Con dicha conciencia histórica como base, podemos comprender a Dios que también busca entrar en una dinámica existencial con cada uno de nosotros, presentándose como un ser amable, que se interesa por cada uno de nosotros y que desde dicho interés (que busca ser mutuo en la fe teologal) crea las condiciones para vivir el proyecto común llamado salvación o manifestación de la gracia. La fe, por tanto, contenida en el acto de creer tiene un profundo trasfondo antropológico que da lugar a lo teológico²⁶.

Esta fe que expresamos a los otros, «a quienes consideramos informados y veraces»²⁷, aparece como una estructura de confianza. Desde ella desplegamos la fe en Dios que nace desde una interpelación primera que Él realiza en nuestra historia y en la cual se muestra como informado y veraz. Por ello fue importante entender la confianza y la confiabilidad que son inherentes al acto de la fe teologal. En la aceptación de la interpelación de Dios – eso es la fe – entran también las expectativas y las experiencias humanas previas. En la confianza también podemos encontrar un criterio de valoración de la confiabilidad, el cual se puede entender en la siguiente formulación: ¿cuán digno de confianza es Dios? Y, a lo mejor, podemos pensar la formulación en un sentido inverso: ¿cuán confiables somos para Dios?

La confianza se funda en una promesa, en la palabra dada. Y, en negativo, lo contrario a la promesa es la traición de la misma. Las promesas que Dios realizó en el pasado y que fueron contenidas en las experiencias bíblicas de Israel y de la primera Iglesia, constituyen el fundamento de la confianza en Dios²⁸. Ahora bien, si hablamos de la traición o de experimentar la confianza rota, que está presente de manera constante en la vida humana, también podemos preguntarnos cómo reparar dicha ruptura. El psicólogo y psicoanalista Boris Cyrulnik habla de la fe como *resiliencia*. En dicha resiliencia aparece también la capacidad de administración de recuerdos y emociones. Cyrulnik afirma: «cuando la utopía se hunde y cuando lo real nos aterra somos capaces de reactivar el recuerdo de un momento feliz en el que estábamos protegidos por nuestra afectuosa familia»²⁹. Por lo tanto, aparece la pregunta: ¿cómo funciona el dispositivo del apego como sustento de la resiliencia? ¿hay un apego a Dios desde las promesas que Él realiza? La capacidad de aprender a superar la ruptura, de reconciliarse con el pasado traumático, surge cuando la *utopía se hunde*, cuando lo real nos punza y nos vuelve a cuestionar desde las grandes preguntas de la vida humana.

En los momentos límites, en el vacío, el ser humano busca el rostro de Dios y busca la paz que brota de Él. El reconocimiento del fundamento originario pasa por la confianza mutua, por el sentimiento de amistad que sentimos con Dios y hemos aprendido. Crece en nosotros la conciencia de co-existir con Dios y de que nuestra vida depende de Él. En medio de la carencia aparece la búsqueda de lo religioso, de lo santo. El español Carlos Domínguez Morano en su obra *Experiencia cristiana y psicoanálisis* sostiene con verdad: «la palabra emerge de la carencia. Surge desde un vacío que nos constituye como sujetos humanos y nos diferencia del animal y de su cerrado sistema biológico»³⁰.

Gracias a las preguntas formuladas en los momentos límites es que podemos comprender cómo en nosotros se despierta cierto *orden simbólico* que nos permite decir yo-tú-nosotros, o que posibilita el surgimiento de símbolos o metáforas de afectividad. Decir, por ejemplo, *Dios es mi padre*, *Dios es mi amigo y compañero*, *Jesús es mi hermano*, *María es mi madre*, constituyen expresiones en las que se condensa la confianza y un símbolo en el cual la experiencia humana de la paternidad, de la amistad, del compañerismo o de la maternidad permiten aplicar dichas metáforas a la experiencia con lo divino. Por lo tanto, a partir de dichos símbolos de afectividad, el ser humano puede contemplar el sentido de totalidad en la recuperación frente a, por ejemplo, la carencia que representa una confianza rota y un consecuente estado de falta de paz. En relación a esto, Boris Cyrulnik declara cómo en la aparición de los símbolos de confianza «el impulso psicoafectivo da al sujeto la impresión de acceder a una dimensión superior. El mundo real, el de la materia, es poca cosa comparada con el descubrimiento repentino de una fuerza sobrenatural [...] una fuerza ardiente que crece, una alegría extática»³¹. Esta alegría constituye el vínculo entre confianza y paz que surge del reconocimiento de sentirnos inmersos en la comunidad de Dios y en la comunidad de los hermanos, manifestaciones de una auténtica comprensión de la política.

3. SÍNTESIS PROVISORIA

Al finalizar nuestro artículo, reconocemos el desafío que constituye el proceso de una constante evaluación de la estructura de la creencia-confianza y de cuáles son las imágenes y representaciones de Dios que constituyen los símbolos de confianza. Esto porque junto con la presencia de símbolos positivos, también aparecen símbolos de un Dios castigador o de imágenes siniestras de Dios. Con ello las

imágenes de Dios, en vistas a una teología de la confianza, no son obvias, sino que dependen de la experiencia histórica del sujeto creyente. Por ello, el reconocimiento crítico de una serie de imágenes o representaciones deformadas de Dios constituyen también un espacio de adultez y madurez dentro de esta teología de la confianza.

En segundo lugar, se evidencia la importancia de un diálogo crítico entre fe y razón, entre filosofía, ciencias humanas y teología, para lograr una sistematización y una transmisión significativa y creativa del mensaje cristiano. Es por ello que nuestra reflexión comenzó con una mirada en torno a la antropología filosófica con autores como Bauman o Hardin, de manera de pensar cómo la cuestión de la confianza no es algo obvio y que, por el contrario, requiere una reflexión interdisciplinar. A partir de los conceptos pensados desde lo filosófico, entramos en el reconocimiento de la experiencia creyente, de la fe teológica y de la confianza que experimentamos con Dios a partir de los símbolos de confianza, de resiliencia o apego. Así, lo crítico aparece como una instancia donde se despliega una fe adulta, libre, consciente y responsable.

Finalmente, la importancia de la consideración de la paz y de la confianza que nos es presentada como mensaje central de la Jornada Mundial de la Paz 2019. En el querer de Francisco aparece la importancia de entendernos (co-existencia) desde una comunidad humana que nos define y que nos permite desarrollarnos de manera completa. El auténtico sentido de lo político, que no se reduce a partidismo, sino que se comprende como interrelación creativa, como mirada hacia el bien común, como servicio a la paz, es el espacio desde el cual la confianza se despliega como forma de vinculación entre los seres humanos. Con ello, «estamos llamados a llevar y anunciar la paz como la buena noticia de un futuro en el que cada ser vivo será considerado en su dignidad y sus derechos»³².

NOTAS

- 1 Licenciado en Educación y Profesor de Religión y Filosofía por la Universidad Católica del Maule. Magíster en Teología Fundamental por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo: jpespinos@uc.cl
- 2 Francisco, *Carta encíclica Laudato si' sobre el cuidado de la Casa Común*, 24 de mayo de 2015, 225.
- 3 Ynestroza, Patricia; *La buena política está al servicio de la paz*, en <https://www.mensaje.cl/la-buena-politica-esta-al-servicio-de-la-paz/> [Recuperado el 16 de Noviembre 2018]
- 4 Bauman, Zygmunt; *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (FCE, México 2017), 7.
- 5 Ídem, 10.
- 6 *Ibidem*, 11.
- 7 *Ibidem*, 13.

- 8 Bauman, Zygmunt; *Modernidad líquida* (FCE, México 2017), 113.
 9 Ídem
 10 Ídem 114.
 11 *Ibidem* 115.
 12 Ídem
 13 Recomiendo la lectura del artículo de Enrique Muñoz, “Una aproximación filosófica a algunos aspectos del Documento de Aparecida”, en *Palabra y Razón* 5-6 (2014), 7-14. Aquí se ahonda el por qué Aparecida detecta la opacidad y complejidad de la época actual en América Latina.
 14 Zoja, Luigi; *La muerte del prójimo* (FCE, Argentina 2015).
 15 Ídem, 16.
 16 Hardin, Russell; *Confianza y confiabilidad* (FCE, México 2010), 19.
 17 Ídem.
 18 El tema de la co-existencia ha sido abordado por filósofos como Jean-Luc Nancy. En su obra *Ser singular-plural* se considera la co-existencia como el centro gravitacional de una auténtica comprensión fenomenológica humana. Es tal la importancia de dicha experiencia que expresar el “nosotros nada tiene de sentimental, nada de familiar ni de comunitarista. Es la existencia la que reclama lo que se le debe, o su condición: la co-existencia” (Jean-Luc Nancy, *Ser singular-plural* (Arena Libros, Madrid 2006), 57). El nosotros define lo humano, pero es una definición en donde el yo no pierde su identidad o autonomía por hacer experiencia del gran nosotros. Se busca, en este ser singular-plural “una soberanía compartida” (p.57) la que es definida por Jean-Luc Nancy como “praxis de sentido” (p.57). Apelar a la búsqueda del sentido de la vida humana permite comprender cómo la respuesta a las grandes preguntas de la vida humana se responde de mejor manera a partir del compartir y del encuentro con los otros. En palabras de Jean-Luc Nancy: “lo que en el fondo está en juego (es) la esencia del ser-con” (p.61).
 19 Cassasus, Juan; *Educación del ser emocional* (Cuarto Propio-Índigo, Santiago de Chile 2015), 137.
 20 Hardin, Russell; *op.cit.*, 157.
 21 Ídem, 158.
 22 Hardin, Russell; *op.cit.*, 161. De aquí se podría propiciar una articulación entre ecología integral, sobre todo en el tema de los espacios habitables, y cómo la confianza impacta en ellos; y al contrario, pensar cómo la teoría del espacio de *Laudato Si'*, por ejemplo, supone la creación de un ambiente de confianza recíproca.
 23 Trigo, Pedro; *Relaciones humanizadoras: un imaginario alternativo* (Ed. Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2013), 19.
 24 Ídem, 21.
 25 Ídem.
 26 Esto se puede comprender en los distintos personajes bíblicos. Abraham, Moisés, los profetas, Jesús, María, poseen una estructura de creencia que se entiende a la luz de la propia historia. Dios trabaja con nuestros contextos para que desde ellos podamos responder a su interpelación e invitación a participar de la vida divina.
 27 Trigo, Pedro; *op.cit.*, 21.
 28 Por ejemplo las contenidas en Génesis 12,1-3 y con las cuales se inaugura la historia de Israel desde el patriarca Abraham. Las promesas de tierra, descendencia y de la Alianza.
 29 Cyrulnik, Boris; *Psicoterapia de Dios: la fe como resiliencia* (Gedisa, España 2018), 12.
 30 Domínguez Morano, Carlos; *Experiencia cristiana y psicoanálisis* (Ediciones Universidad Católica de Córdoba, Argentina 2005), 289.
 31 Cyrulnik, Boris; ídem.
 32 Ynestroza, Patricia; *La buena política está al servicio de la paz*, en <https://www.mensaje.cl/la-buena-politica-esta-al-servicio-de-la-paz/> [Recuperado el 16 de Noviembre 2018]