

Una mística de la impotencia divina para el tiempo del fin (epílogo)

Elías González Gómez



A partir del número 22 de Conspiratio, “Salvar el abismo”, dedicado a la mística, Elías González Gómez nos ha entregado una serie de reflexiones en diálogo con los ensayos de Aproximación a un tiempo del fin de Javier Sicilia (CETYS Universidad, Mexicali, 2005), que concluyó en el número pasado. Sin embargo, González Gómez creyó necesario acompañarlas de un epílogo o, mejor, de una cuarta entrega en la que aborda de manera directa el ensayo que Sicilia dedica explícitamente al tiempo del fin en ese mismo libro, “El tiempo del fin y el katékhon (el que retiene)”. Sus reflexiones sobre Iván Illich, referencia fundamental en el pensamiento de Sicilia, son también un homenaje a este magnífico pensador en el centenario de su nacimiento.

El acontecimiento de Cristo inauguró el advenimiento del tiempo escatológico. El final de los tiempos está cerca, a la vuelta de la esquina, al mismo que el Reino, si somos capaces de abrirnos a la gratuidad del don kenótico de Dios. ¿Será que, por lo menos en algún sentido, éstos dos —el Reino y el final de los tiempos— se identifican?

Nos encontramos desde ya en el tiempo del fin que antecede al final de los tiempos. ¿Cómo será ese final y de qué se tratará? No lo sabemos con certeza. Desde la teología cristiana de todos los tiempos hasta la más aventurada cinematografía de Hollywood, la mentalidad occidental ha prestado su imaginación para construir hipótesis sobre cómo será aquel momento. ¿Un cataclismo que pondrá fin a la vida en la Tierra? ¿El fin de lo humano tal y como lo conocemos? ¿Una parusía gloriosa? ¿O se trata de una metáfora que apunta al encuentro definitivo de cada persona con la fuente de su ser?

Apocalipsis significa revelación, y desde el acontecimiento de Cristo estamos en tiempos de revelación. El Paráclito, la Ruah divina, el Espíritu Santo, tercera persona de la Trinidad, habla y se comunica; se hace patente en la vida humana y en la del cosmos. ¿Cómo no hablar de tiempos de revelación cuando en cada instante está presente la eternidad misma?

A lo largo de las entregas que componen estas reflexiones, nos hemos aproximado a este misterio de la experiencia cristiana en un diálogo con Javier Sicilia, en particular a través de su obra *Aproximaciones a un tiempo del fin*. Lejos de repetir lo ya dicho, esta última entrega se propone aterrizar, si no en la respuesta que deja Javier, sí en un posicionamiento respecto a cómo transitar este tiempo, un tiempo, recordemos, caracterizado por el final de lo humano, el término de la era fundada por la encarnación y el final de un mundo que el ser humano puede experimentar en su propia carne.

Si bien he dialogado con Sicilia desde el principio, también es cierto que he introducido bastante de mi propia cosecha. Con todo, la perspectiva expuesta habla desde una condición que comparto con Javier: “Quiero [...] en mi condición de católico, es decir, de hombre de fe, repensar a Dios y su silencio desde un lugar que, centrado en el Evangelio, mira y vive la revelación como impotencia del amor”.¹

Esta clave es la que nos ha llevado a plantearnos nuestra pregunta guía: ¿es posible hablar, y en qué términos, de una mística cristiana para el tiempo del fin que, frente a la crisis civilizatoria, responda al llamado a resistirla para preservar algo del mundo que se nos dio en custodia? Ante la conciencia de que nos encontramos en un tiempo del fin, ¿vamos a preservar algo del mundo de la encarnación o dejaremos que éste muera por completo? Y, en caso de que muera, ¿será posible la mística cristiana, una mística estructuralmente basada en la experiencia de la encarnación del Verbo? Si el mundo humano deja de ser, ¿seguirá habiendo mística, seguirá habiendo humanos?

Illich, un místico para nuestro tiempo

Me parece que ésta era en parte la preocupación de Iván Illich. Llevo años meditando la postura de Illich frente a la teología de la liberación y, en general, su posicionamiento respecto a la relación entre la fe y sus investigaciones o su compromiso social. Sin duda se trata de uno de los puntos de discusión más álgidos entre illichianos e illichianas: ¿era Illich un teólogo encubierto? ¿Por qué cayó la expresión pública de su fe y habló como historiador? ¿Por qué no militó en la teología de la liberación a pesar de su cercanía con varios de sus expositores?

¹ Javier Sicilia, *Aproximaciones a un tiempo del fin*, Editorial CETYS Universidad, Baja California, 2025, p. 10

Cuando digo que he meditado largo tiempo en este “apofatismo” illichiano, es decir, en su cautela para no mezclar sus investigaciones históricas con su fe, no me refero meramente a una investigación monográfica de su obra o a una simple inquietud biográfica. Se trata de una pausada meditación que se ha asentado en mí y que sólo hasta hace poco ha brindado algunos frutos. De alguna manera, las cuatro entregas que se han publicado en *Conspiratio* y que componen esta reflexión son una forma de transmitir algo de esta meditación de la mano de Sicilia, con quien siento que coincido.

¿Por qué Illich no presentó una crítica desde la teología política que movilizara a la iglesia hacia un compromiso ético-político, tal y como lo hizo la teología de la liberación? Puede haber muchas posibles respuestas. Algunas voces dirán que fue la estrategia que encontró para que el Vaticano lo dejara en paz, y en parte así fue. Otros consideraban que guardaba su fe como algo personalísimo, casi un secreto, mientras que su compromiso intelectual era de otra índole, por lo que no mezclarlas respondía a una clara distinción entre su fe privada y su quehacer político. También hay quienes piensan que Illich buscó una manera laica, no religiosa, de expresar las evidencias teológicas que encontraba analizando el devenir histórico de su Iglesia, tal vez para que los no cristianos lo pudieran entender o simplemente para no ser censurado por el ambiente antirreligioso de la época.

Es probable que todas estas opciones tengan algo de verdad y que sea necesario considerarlas para armar un cuadro más completo. Sin embargo, yo tengo para mí que la razón principal de la cautela reservada de Illich en torno a este tema responde a algo mucho más profundo, que incluso tiene que ver con su propia experiencia mística. En la medida en que Illich fue profundizando y madurando su propia experiencia de Dios, captaba cada vez más la gravedad de la situación en la que el ser humano moderno se encontraba. Iván no fue un místico que únicamente nos hablara de la bella unidad intrínseca de todo lo real, sino que, en su profetismo, alcanzó a ver, como todos los profetas bíblicos, el despeñadero al que la especie humana se dirigía si continuaba por una senda sin Dios. En sus términos, Illich expresó este alejamiento del ser humano de lo Primordial a través de su intensa y polifacética meditación en torno a la inversión de la caridad, dando cuenta de sus consecuencias.

Pero la mística de Illich no termina ahí. Su experiencia lo llevó a comprender y a expresar, de manera novedosa y apropiada para su tiempo (que también es el nuestro), la esencia radical del cristianismo. Como todo místico, Illich no fue un revolucionario por sus ideas políticas, sino justamente porque fue

capaz de captar el núcleo de la experiencia cristiana y presentarla de una forma nueva que, sin embargo, sintoniza con lo que los grandes místicos y místicas han dicho siempre. Esta verdad del cristianismo la manifestó de muchas maneras: en una crítica a la Iglesia que se corrompía de poder y terminaba convirtiéndose en una agencia internacional estilo la General Motors; en su lectura de la parábola del buen samaritano como la presentación del tipo de amor que el cristianismo trajo al mundo; en su comprensión en torno a la encarnación y, esta es mi opinión, en toda su obra que devela la manera en que fue posible que llegáramos al mundo que hoy enfrentamos. Por otro lado, su llamado a recuperar la convivialidad de lo vernáculo durante las décadas de los sesenta y setenta, así como su *hexis* encarnada en la amistad de las décadas de los ochenta y noventa, no son, desde mi punto de vista, sino modos contemporáneos de decir el Evangelio.

En Illich encontramos el mismo cristianismo anarquista, ateo y antipolítico de las primeras comunidades cristianas (tema que abordamos en las entregas anteriores), pero encarnado en su propio tiempo. No en el estilo de Dietrich Bonhoeffer, con quien lo compararon en varias ocasiones, aun cuando el propio Illich, que lo admiraba, no se viera reflejado en él. Su silencio ante lo divino no respondía a la “muerte de Dios” ni al cristianismo ateo de Bloch o Žižek. La suya era una nueva forma de comprender que la fe cristiana no ha de mezclarse con el poder de este mundo, independientemente del tamiz político. Quizá de ahí también provenga la dificultad de encasillar a Illich como un pensador político, incluso durante la época del CIDOC, pues ni siquiera entonces fue militante. De ahí su distancia tanto de la teología de la liberación como del entrometimiento de la Iglesia, en general, en cuestiones políticas. Para Illich, daba lo mismo si se trataba de una teología de izquierdas o de derechas, liberales o conservadores: todo formaba parte del mismo fenómeno antievangélico que había corrompido el amor cristiano hasta convertirlo en ingeniería social.

La intuición mística que Illich fue captando es la del Evangelio, la del poder del no-poder, la de la impotencia divina. Para expresarlo en los términos que hemos utilizado a lo largo de estas reflexiones: la encarnación del Verbo (punto central de las reflexiones illichianas) supone una indisoluble paradoja, un misterio que le es intrínseco. El Dios encarnado nos diviniza en sentido contrario a como el ser humano se endiosa. Esta redacción y lo que esconde, captada no mediante el estudio, sino por medio de la experiencia que transforma la vida, son para mí el gran fruto personal que saco del proceso de escribir estas cuatro

entregas. Para mí expresa parte de la quintesencia de la mística cristiana y me parece que, sin hablar en esos términos, Illich captó esta misma verdad y la fue desarrollando a lo largo de su vida y de su obra.

En qué consiste el tiempo del fin

Si hemos de utilizar un término teológicamente más exacto para referirnos a lo anterior, habría que valerse de la palabra griega *ágape*, que en latín pasó a *caritas*. Estas indican el nuevo tipo de amor al que la parábola del buen samaritano alude. Un amor libre que se entrega ante la interpelación de la presencia del otro; un amor que se realiza en lo concreto de la carne; un amor posible únicamente gracias a que antes fue recibido como don gratuito. No es el amor que podríamos llamar “necesidad”, término complejo que cobra un tamiz institucional al que no haremos referencia. El amor por necesidad parte de nuestra condición biológica y apunta a la supervivencia. Se satisface momentáneamente y vuelve a aparecer al poco tiempo. El amor “deseo”, por otro lado, es un amor que aspira a la realización y el gusto personales. No es que lo “necesite”, sino que lo deseo porque me aporta, me ayuda a ser mejor, a crecer, etc. Ágape, en cambio, trata de un amor que parte, como dijimos, de un encuentro que libera toda la potencialidad de ser quien realmente soy, un amor de donación y entrega que ya no se fija en lo que me aporta aquello que deseo, sino en la vida compartida que se co-crea.

Ubicar a este amor como centro de la vida es lo propio del cristianismo. Pero junto con él, recordemos, vino también un nuevo “género de mal que no podía haber florecido en otras tradiciones: el de su institucionalización.”² La corrupción de lo mejor es lo peor: nos volvió incapaces de relacionarnos con el prójimo en tanto prójimo. El proceso de desencarnación moderna nos ha arrinconado a habitar “la espacialidad administrativa y desencarnada de una Matrix que, mientras nos devora, nos crea la ilusión de que podremos ser como dioses.”³ A esto nos hemos referido con el término de *artificialidad*, la pretensión de crear un mundo puramente humano en detrimento de la vida. La escala en que este tipo moderno de artificialidad se ha esparcido por el planeta y colonizado la mentalidad de tantas personas no tiene parangón. Sicilia lo expresa de la siguiente manera: “¿habría que decir que estamos ahora sí en el tiempo

² *Ibid.*, p. 198.

³ *Ibid.*, p. 208.

del fin? Dada la complejidad del mal, la velocidad a la que se mueve y la incapacidad de los seres humanos de escapar a su lógica [...] habría que afirmarlo.”⁴

Aun cuando “todo tiempo es siempre tiempo del fin”,⁵ como lo afirmamos de alguna forma al inicio de este epílogo, aun cuando nos encontramos siempre en tiempos escatológicos, no por eso habría que dejar de buscar su especificidad en la crisis civilizatoria contemporánea. Este ha sido, en buena medida, parte del objetivo de estas reflexiones. Cerremos el círculo abordando directamente la pregunta con la que cerramos la entrega anterior.

¿Qué nos queda? El Evangelio y el katéjon positivo de Sicilia

No puedo sino citar extensamente a Sicilia, pues me parece imposible decirlo mejor:

En una época como la nuestra en la que misterio del mal o la corrupción de la caridad ha llegado a grados tan complejos como inimaginables [...], la única alternativa que queda es la misma que vivían las comunidades cristianas de la época de Pablo, que veía como inminente la llegada del final de los tiempos y del establecimiento del reino revelado por Jesús de Nazaret: un ponerse al margen de la ley mediante una vida de resistencia: amorosa, comunitaria, pobre, ascética, frugal, festiva, amistosa y confrontadora del poder; una vida que, colocada en el tiempo del fin, está, en realidad, fuera del tiempo, al margen del gobierno. Sólo desde allí es posible, si no volver a equilibrar la vida del mundo, al menos retrasar la catástrofe que un poder mundano, cada vez más omnímodo y ajeno a la legitimidad, va generando.⁶

Conectemos ahora este párrafo con el katéjon. Recordemos que el katéjon es, en la segunda carta de san Pablo a los tesalonicenses, aquel que retiene tanto la venida del Hombre de la anomia como la Parusía misma. Decíamos en entregas anteriores que, a lo largo del tiempo, han existido muchas interpretaciones sobre la identidad de este personaje. Algunos lo ven como un personaje positivo; otros, como negativo.

⁴ *Ibid.*, p. 214.

⁵ *Ibid.*, p. 215.

⁶ *Ibid.*, p. 215-216.

Los primeros subrayan que su labor es una suerte de resistencia contra el mal del Hombre, la anomia. Los negativos, en cambio, subrayan que se retrasa la Parusía. La postura de Sicilia indica un *katéjon* positivo.

Para Sicilia el *katéjon* no es ni la Iglesia corrupta ni el Estado, tampoco la economía, sino “el resto de Israel”, quienes viven en el amor, en la pobreza, en la proporción: “en su marginalidad, cada vez mayor, en su legitimidad, en su experiencia de vida basada en el amor, el límite, la pobreza, la proporción revelada por la encarnación, impide que la oscuridad [...] se vuelva absoluta.”⁷ O como lo dice en otro lugar: “Yo tengo para mí que el *katékhn* es todo aquel que por un saber de la verdad y del sentido de la vida se opone al imperio absoluto del mal y, diría Günter Anders con un lenguaje moderno y ajeno a la revelación, ‘retrasa la catástrofe’ y la instauración absoluta de la oscuridad.”⁸ Recuerdo que mi bisabuela decía que el mundo sigue girando porque todavía existen unas cuantas personas buenas. Esta misma noción la tiene el judaísmo y sus 36 justos, los *tzadik nistarim*, que “resisten [la] corrupción que día con día se vuelve más profunda y va gangrenando lentamente el cuerpo de la vida.”⁹ La imagen que utiliza Sicilia es la del cirio pascual que se enciende en la madrugada del Domingo de Resurrección, con el que concluye la Semana Santa. La oscuridad lo rodea y su sencilla llama no es capaz de contrarrestarla. “Su luz no equilibra la tiniebla ni ilumina al mundo, puede incluso apagarse con un soplo, pero sin ella la oscuridad sería total.”¹⁰

Estaríamos hablando de los pueblos en resistencia, de todas aquellas personas que buscan vivir una vida encarnada, proporcional, y le hacen frente al monstruo devorador de mundos que es la lógica de la artificialidad. El “mundo”, su lógica y su dinamismo, juzga a este *katéjon* como un iluso. “¿De qué vas a vivir?; sé realista, te van a matar, acepta como son las cosas...” Pero el *katéjon* tiene claro que “un gobierno infinito —yo diría, la artificialidad total—, sólo puede parecerse al infierno.”¹¹ La política moderna quiere

⁷ *Ibid.*, p. 216.

⁸ Ver <https://www.jornada.com.mx/2015/09/13/sem-javier.html>

⁹ Sicilia, *op. cit.*, pp. 216-217.

¹⁰ *Ibid.*, p. 217.

¹¹ *Ibid.*, p. 218.

llegar a administrarlo todo, a engullirlo todo en la lógica de la artificialidad. Esta es la idea de un gobierno eterno, la referencia última del misterio del mal.

Pero la predicación de Jesús habla de otra posibilidad. Con su noción de Reino de Dios hace contrapeso justamente a esta lógica del gobierno eterno, de la artificialidad total, de un mundo totalmente dominado por la *hybris* humana. Es verdad que la elección de Jesús de este concepto, “reino” (*basileia*), ha provocado malentendidos, pues se le quiere entender, por conveniencia, como la instauración de un régimen cristiano temporal. La Iglesia imperialista así lo ha entendido desde Constantino, en contra de la clara enseñanza de Jesús en el Nuevo Testamento: “mi reino no es de este mundo”. Para la experiencia cristiana primordial, “la vida del reino muestra que el gobierno del mundo cesará con el establecimiento definitivo del reino”.¹²

Con todo lo anterior se entiende mejor el posicionamiento mismo de Jesús frente al poder de su tiempo, mismo que mantuvieron las Iglesias primitivas: un cristianismo ateo (en el sentido de no adorar a los dioses del Imperio), anarquista (pues apuesta por la experiencia del amor libre y del Espíritu que sopla donde quiera y no se le puede encasillar en dogmas o estructuras) y apolítico (en tanto no busca ejercer un poder temporal, dominar socialmente o instituirse en ingeniería social). Ésta es la mística de la impotencia divina, que hoy está en riesgo, puesto que las condiciones humanas que la hacen posible peligran. Se entiende también el posicionamiento de Illich, quien captó esta experiencia y la actualizó para nuestro tiempo. Ésta es también la experiencia de Sicilia, quien reconoce que, en estos pequeños colectivos que todavía buscan vivir una vida encarnada, podemos reconocer al katejón, aquel que retiene la catástrofe.

Pero entonces la siguiente pregunta se vuelve obligatoria: “¿Por qué retrasar o continuar retrasando la ineluctabilidad del fin y el establecimiento definitivo del amor y del reino? ¿Por qué no claudicar?”¹³ Parecería una obviedad y una legítima crítica a los katejón positivos: ¿por qué retrasar el final de los tiempos si en él se dará la Parusía. Sicilia nos propone dos posibilidades. Primera:

porque, al no saberse ni el día ni la hora final, el tiempo del fin es, antes que nada, un drama histórico [...] que está en curso en todo momento y en el que, al jugarse incesantemente, como dice Agamben, ‘los destinos de la humanidad, la salvación o la ruina de los hombres’, se está, si se

¹² *Ibid.*, p. 218.

¹³ *Ibid.*, p. 220.

tiene la clarividencia, obligados tomar el partido de quienes, a pesar de todo, buscan la salvación no en el futuro, sino en el presente.¹⁴

Y segunda:

porque la realidad humana es, desde el orden de la revelación evangélica, la encarnación. Somos seres encarnados, es decir, seres que viven aquí y ahora, en el espacio y en el tiempo de una historia y de un mundo que nos fue dado y, por lo mismo, estamos obligados a defenderlo, a preservarlo.¹⁵

Yo agregaría una tercera que va en la línea que hemos seguido: porque pensar que por nuestro claudicar se va a precipitar la venida de Cristo, es sólo un poco menos absurdo que pensar que nosotros podremos acelerar o provocarla por medio de nuestro esfuerzo y mérito. En ambos casos se pone el énfasis por igual en el ser humano y no en el misterio divino. Tanto en uno como en el otro hay un olvido de la salvación o, peor aún, se quiere fabricar artificialmente (artificialidad) la salvación con las propias manos. Pero nadie se salva a sí mismo, requiere de la alteridad que irrumpe desde su trascendencia y rompe el repetitivo y tautológico monólogo infernal de nuestra inmanencia. Dios es quien salva, su advenimiento es lo que nos libera.

No entendemos el final de los tiempos. ¿Catastrófico o liberador? ¿Quién puede afirmar con certeza de qué se tratará? ¿Es un asunto cósmico, o una expresión para referirse a la muerte de cada quién? ¿No es nuestra propia muerte, en cierto sentido, el fin del mundo, o al menos de nuestro mundo? La reconfiguración que traerá consigo la parusía y junto con ella la resurrección de la carne, puede ser que ocurra en un tiempo que se refiera a cronos o, por el contrario, a kairós. O, ¿por qué no, a ambos en simultáneo? No lo sabemos ni lo comprenderemos jamás.

He ahí que la economía de la salvación es tan absurda como cualquier otro intento de ingeniería social que busque controlar nuestras vidas. La Iglesia ha caído recurrentemente en este pecado. Ésta no es una crítica sin más, sino una constatación de que pareciera que la propia Iglesia, como lo decíamos con Agamben al

¹⁴ *Ibid.*, p. 220.

¹⁵ *Ibid.*, p. 220.

final del artículo anterior, está condenada a habitar esta contradicción: estar en el mundo sin ser del mundo, tener que existir y vérselas con el príncipe de este mundo al tiempo que no olvida que su auténtica vocación no es la de ser vicaria de Cristo, sino una comunidad que vive crísticamente. Recordemos lo que decía Illich respecto a la iglesia: “Cuanto menos eficaz sea como poder, tanto más eficaz puede ser como celebrante del misterio.”¹⁶

La Iglesia, y con esta palabra me refiero no solamente a la institución sino a toda aquella persona que se diga cristiana, tendría que reconocer que la mística cristiana es una mística de la impotencia divina. En una crisis sin crisis, como decían Günther Anders y Jean Robert, en un tiempo del fin prolongado por la modernidad capitalista *ad infinitum* bajo la pretensión de lograr lo imposible, a saber, implantar plenamente la artificialidad, no nos cabe sino recordar la conclusión a la que hemos llegado en estas reflexiones: el Dios encarnado nos diviniza en sentido contrario a como el ser humano se endiosa. Digámoslo ahora con palabras de Juan José Tamayo: “La grandeza del ser humano no radica en un supuesto poder prometeico, sino en vaciarse de su falsa divinidad.”¹⁷

De lo que se trata es de experimentar al Dios vivo, que en la mística siempre se ha manifestado como el Dios del no-poder, el Dios de la misericordia. Descubrir a este Dios y dejarse dinamizar por la relación que entablamos desde y en Su misterio, ésta es la mística de la impotencia divina para el tiempo del fin. Se preguntarán entonces qué hay que hacer. La respuesta, de hecho, es la misma que hace dos mil años: vivir el Evangelio. Suena decepcionante, pero ésa es la conclusión a la que, me parece, llegan Sicilia e Illich, y que yo comparto. Hoy, al igual que entonces, el Evangelio sigue siendo buena noticia y vivirlo continúa siendo un imposible que, sin la gracia de Dios, no hay manera de que sea realidad para nosotros y nosotras. Sí, el Evangelio que, expresado con términos de nuestra época, como lo han hecho Sicilia, Illich y otros y otras tantas como Etty Hillesum y Simone Weil, tiene siempre una experiencia fundamental. Adolf Gesché, lo sintetiza:

¹⁶ Iván Illich, *La Iglesia sin poder. Ensayos 1955-1985*, Trotta, Madrid, 2021, p. 191.

¹⁷ Juan José Tamayo, *Hacia una espiritualidad liberadora*. Barcelona: Herder AÑO, p. 130.

[Descubrir] un Dios frágil [y] desnudo [...], resulta más glorioso para Él que los discursos que lo ocultan en una falsa grandeza. Hay que acabar cuanto antes con un Dios falso, que se sitúa al nivel de nuestros sueños infantiles, un Dios a imagen de nuestros fantasmas de omnipotencia nunca perturbada.¹⁸

¹⁸ Adolphe Gesché, *El mal*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988 pp. 195-196.