

## El mártir cristiano y la larga sombra de Dios

Gustavo Ortiz

Universidad Católica de Córdoba  
CONICET

La expresión metafórica *la larga sombra de Dios* es de extracción nietzscheana; su vinculación con el mártir cristiano, es responsabilidad del autor de este texto. Nietzsche creía en la potencialidad significativa de las metáforas; esa potencialidad no puede ser explicada –las metáforas no lo admitirían– pero sí, quizá, ser dicha. La sombra de alguien, indica una ausencia, pero también una presencia; y el que sea *larga*, sugiere una resistencia a marcharse de quien la proyecta. La modernidad, esa época en la que vivió y habló Nietzsche, ha sido vista también como la de un eclipse de Dios. En la raíz griega del término *eclipse* se manifiestan mejor sus sinónimos: abandono, oscurecimiento, ausencia. Pero el fenómeno físico habla de una presencia oculta que sigue irradiando luz. También en los tiempos de la modernidad tardía, nuestros tiempos, pareciera ser el mártir cristiano uno de los testigos más creíbles de esa presencia oculta de Dios.

### 1.

Reivindicando una idea fuerte de razón como algo que les pertenece, la filosofía y la ciencia en occidente casi ni se han ocupado del tema del martirio<sup>1</sup>. Siguiendo un modelo (el axiomático-deductivo), que se remonta a los griegos y se continúa durante el largo tiempo de la modernidad, ambas disciplinas se construyeron *more geométrico*, procediendo con esa modalidad incluso en el caso del conocimiento empírico y en el de las nacientes ciencias sociales. A este tipo de razón apeló la ilustración, convencida que sepultaría los restos que quedaban de la religión, de la que formaba parte el martirio. Y sin embargo la realidad, especialmente la hecha por el hombre –y que retroactúa sobre él, haciéndolo, a saber, la sociedad, la historia, el Estado, la cultura– se mostró reacia y opaca, atravesada como está de intereses, conflictos y preguntas que la hacen inaprensible por la sola razón científica o filosófica. Dadora de identidad social, las funciones que cumplía la religión en el medioevo fueron, entonces, transferidas a las ideologías nacientes de la modernidad.

Como conjuntos de creencias, estas últimas cumplieron en parte sus cometidos. Es que, además de sistemas que suministran identidad institucional a las sociedades, las ideologías están

<sup>1</sup> Entiendo por *idea fuerte de razón* la que trabaja con conceptos y teorías. Sus antecedentes remotos se encuentran en lo que Aristóteles denomina logos apofántico, que implica evidencias, certezas, pruebas, demostraciones, inferencias deductivas y lenguaje enunciativo. El mismo Aristóteles la distingue del logos semántico, que involucra al conocimiento práctico y al sentido, propios de la acción humana y de otras formas de lenguaje, como el de la plegaria; Aristóteles, *De la Interpretación*, 17.4. Sobre la metáfora, *Retórica*, especialmente 1411b 23 y 1411b 25, en Obras Completas, Aguilar, Madrid 1964.

construidas por sujetos individuales o colectivos que actúan e interactúan. Y que se orientan por sentidos, irreductibles a la mera función, propia de las ideologías: esos sujetos sociales son, antes que nada, mujeres y hombres de carne y huesos, que viven y que mueren. Y es así como la modernidad, paradójicamente, se puebla de ideologías religiosas y de mártires laicos que contribuyen, con sus muertes, a la constitución de las naciones, a la expansión de los imperios o al advenimiento de una sociedad sin clases en un tiempo siempre por venir. Y produce -la modernidad- una gradiente inesperada: la ciencia social y la política no alcanzan a despojarse de restos ideológicos, y a su vez, las ideologías retienen bolsones religiosos.

En principio, el fenómeno descrito se instala en el registro del conocimiento, dibujando una extraña parábola: el eclipse de la religión en la modernidad, provoca la migración de las evidencias y certezas que aquella albergaba, a la ciencia y a la filosofía, y de éstas, a las ideologías. Las que, a su vez, inician un retorno imprevisible a sus orígenes, o si se prefiere, desocultan un antiguo habitante de este mundo -la religión- a la que habían arrumbado en el patio trasero, pero sin lograr que se marchara.

Hay un punto de inflexión, difícil de identificar cronológicamente, en el que la razón teórica moderna, con el recurso al método, logra socavar los fundamentos ontoteológicos del conocimiento, pero al precio de debilitar las evidencias y certezas que provenían de aquéllos. Éstas, las evidencias y certezas, no desaparecen: abandonan el ámbito de la razón teórica y se arrinconan en el del conocimiento práctico, en el de la acción humana. Este desplazamiento es sugerente: pareciera indicar que sin algunas certidumbres, la vida de los hombres se hace insoportable y sus muertes, impiadosamente absurdas. La cuestión de fondo, entonces, no pertenece a la *razón pura*<sup>2</sup>, sino impura; fue Kant quien lo dijo certeramente, cuando formuló las tres preguntas fundamentales, que se resumen en una cuarta: qué puedo saber, qué debo hacer, qué me cabe esperar; y la última: qué es el hombre.

Así pues, el problema de la verdad del conocimiento teórico importa por sí mismo, pero reenvía silenciosamente a otro: el de la justificación de la existencia. La verdad se dice del conocimiento cuando éste -según la caracterización más frecuente- se corresponde con la realidad de la que se predica. Pero también se dice -es la verdad pragmática- de la vida. Se habla, así, de una vida verdadera, a la que se exige las mismas propiedades que las de una teoría verdadera: la coherencia, la ausencia de contradicciones, la correspondencia o conformidad con una realidad a la que prefigura y a la que apunta. Nada más que aquí no se trata de inferencias deductivas a partir de premisas evidentes o definidas como tales; lo que hace aceptable una acción, es la correspondencia entre lo que se dice y se vive: hay algunas -no muchas- formas de vida en las que resplandece la verdad, así caracterizada; una de ellas es la del mártir.

Nietzsche intuyó con singular agudeza la cuestión; se interrogó acerca de si la muerte del mártir acreditaba la verdad de su acto de fe. Y respondió negativamente la pregunta, casi al mismo

---

<sup>2</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, B 833/A 805.

tiempo que la planteaba<sup>3</sup>. También Weber, que se internó en la hondura del nihilismo nietzscheano y entrevió la desolación de un mundo sin Dios, distinguió cuatro modelos de acción humana. La última es la que se mueve sólo por valores, y es donde cabe la vida y la muerte del mártir; la penúltima, es la que se mueve por el cálculo y el interés: suma y resta, mide las consecuencias, y es donde cabe la vida del político. La última, la muerte del mártir, es pura donación; la penúltima, la vida del político, está entreverada con el poder.

No es sorprendente este entrecruzamiento entre el martirio -propio de la religión- y la política. La religión y la política tienen que ver con la legitimación, con la justificación o con la verdad. Con aquello que empuja a los hombres a vivir de una manera determinada, porque lo que los mueve, tiene en sí mismo una capacidad suficiente para hacerlo; en el caso del martirio, el amor; en el caso de la política, el poder.

El lenguaje de la política y de la religión poseen una gramática común, aunque conjuguen diferentes tiempos de verbos. Con frecuencia, recurren al futuro imperfecto, pero la política habla de lo que vendrá con marcadores temporales, en cambio la religión deja siempre posibilidades abiertas. Son también distintos los sujetos de la acción, y sobre todo, los motivos o razones que los asisten para actuar como lo hacen. Aunque siempre, o casi siempre, los mártires auténticos –se distinguen de los héroes- murieron a manos del poder político. El mártir auténtico o verdadero, es el que da su vida, sin matar; el héroe político, es el que muere –y si fuere necesario, mata- por alguna ideología. En épocas en que la religión y la política estuvieron enrevesadas, se hizo difícil dirimir motivos, saber por qué se moría. Pero a medida que la religión pierde poder, es más ella misma; o si se quiere, más auténticamente fe, se perfila mejor la diferencia. El acto de fe nace de la libertad; es pura gratuidad y se expresa de manera paradigmática en el martirio. El mártir que entrega su vida y se queda sin nada – y que por eso está infinitamente lejos del superhombre nietzscheano- cuestiona al poder político desde la desmesura de su pobreza, lo demitifica y lo desidolatriza.

Esta capacidad de traccionar el presente desde un futuro absoluto, es lo que impresionó a Erns Bloch y lo llevó a comparar al mártir cristiano con el héroe rojo<sup>4</sup>. Bloch, un marxista convencido, escribió en tiempos en que muchos hombres morían por una sociedad sin clases que vendría, inexorablemente, mañana o pasado mañana. Reconoce que ambos, el mártir cristiano y el héroe rojo, tienen ante sí “una imagen de lo que deben llegar a ser”; y concluye con un pensamiento que resume su filosofía utópica: "La verdadera génesis no se encuentra al principio, sino al final, en dirección a la patria, donde nadie ha estado todavía". Remata, sin embargo, declarando su admiración por la solidaridad inconmensurable del héroe rojo: a diferencia de la

---

<sup>3</sup> Esta conclusión de que los mártires demuestran la verdad de sus creencias «sacada por todos los idiotas [...] de que una causa por la cual alguien se entrega a la muerte (o que incluso produce, como el cristianismo primitivo, epidemias de ansias de morir), entre otros textos, en Nietzsche, F., *El anticristo. Ensayo de una crítica del cristianismo*. Editado por www.ElAleph, punto com, p. 73

<sup>4</sup> Bloch, Ernst. *El principio esperanza*, Trotta, Madrid 2007, tomo III, p.10/ 280.

muerte de los mártires cristianos, el viernes santo del héroe rojo "no se halla dulcificado, ni menos suprimido, por ningún domingo de resurrección".

Quizá la diferencia entre ambos no esté del todo capturada por Bloch: también el héroe rojo busca proyectarse en un futuro, inmanente a la historia; busca la inmortalidad, mientras al mártir lo alienta la promesa creída de la eternidad. Y si bien los dos entregan sus vidas, hay una diferencia en el modo cómo lo hacen. Uno, el héroe rojo, calcula su muerte e introduce una lógica en la que justifica la muerte de otros, si fuere necesario, con tal de alcanzar la revolución. El mártir cristiano no anda buscando su muerte, a la que acepta, si acontece, pero sobre todo, nunca quiere la de los otros.

## 2.

Dije al comienzo de este escrito que ni la filosofía ni la ciencia en occidente se ocuparon del martirio como tema central y recurrente. Pienso, sin embargo, que hay un modo de hacer filosofía que, sin transgresión alguna, lo autoriza. Consiste en introducir una serie de precisiones y distinciones que mostrarían las condiciones de posibilidad –una perspectiva enteramente filosófica– que hacen inteligible el martirio. Ese es el objetivo que me fijo a continuación y que conlleva una afirmación fuerte: la fe cristiana –de ella se trata– que se manifiesta acabadamente en el martirio, hace el mejor aporte a la política mientras más retenga su naturaleza religiosa. Es un aporte insustituible, inquietante, siempre molesto, inevitablemente crítico, aunque desprovisto de interés o de violencia física. Veámoslo.

Personalmente, en el contexto de este texto, postulo una filosofía y una ciencia social que se ocupen de la racionalidad de las acciones y del lenguaje que las dice. Pienso que las acciones y el lenguaje –y me inscribo en una perspectiva filosóficamente compartida por muchos– tienen modos diferentes de darse. Cualquiera sean esos modos, se configuran, antes que nada, como comportamientos empíricamente constatables, pero significativos; uno de ellos, es el religioso. Es claro que los modos de vida y de lenguaje religiosos se constituyen históricamente y están atravesados por dimensiones económicas, culturales y políticas, alimentados por intereses, pasiones y pulsiones; son, en fin, enteramente humanos. Esto supone que la religión es, al menos, una constante antropológica y cultural. En lo que sigue, y teniendo en cuenta la finalidad de estas Jornadas, me referiré a un tipo de religión, la cristiana, tal como se ha dado en América latina en los últimos cincuenta años, para concluir aludiendo, (que es una manera de eludir), la figura del mártir y su relación con la política.

Decir que la religión es una trama de acciones y lenguajes, es hablar del sujeto de las mismas, o sea del creyente; en efecto, no hay acciones ni hay lenguajes sin sujetos. Además, es decir que en el sujeto de la acción está coimplicada la libertad, que sería lo que distingue la acción,

también la acción religiosa, del mero comportamiento. De todas maneras, la acción religiosa no se evapora; se corporiza en un sujeto y de este modo, ancla en un tiempo y en un lugar.

La fe es una modalidad de la creencia religiosa y caracteriza al judeo-cristianismo; es el nombre que toma la acción religiosa libre dirigida a un Dios personal. O mejor, según se la presenta, es la respuesta a una interpelación de ese Dios, que se revela en la historia y siempre viene mediado por testigos. La fe, pues, se enhebra en la opción libre del creyente; no es una necesidad de su naturaleza ni una exigencia comportamental. Así entonces, la fe introduce una novedad en la experiencia religiosa: religa con un Dios que habla y actúa, y con los otros, que participan de una comunidad de acción y de lenguaje; se hace koinonía y el vínculo que la crea, es el amor. Una comunidad que vive en la esperanza y confiesa anticipar en el tiempo, un futuro de fraternidad y de justicia.

La fe, la fraternidad y la esperanza son valores, y en cuanto tales, tienen una existencia ideal. Soy consciente de introducir un término (*ideal*), francamente complejo; quisiera darle el significado mínimo de aquello que excede a lo concreto; lo que trasciende a los contextos y representa “un potencial inmanente para la crítica que los actores pueden utilizar cuando buscan trascender y transformar los límites de sus situaciones”<sup>5</sup>. Los valores mencionados podrían ser caracterizados con la expresión habermasiana de “excedentes normativos” de significados; de “espina en el costado de la realidad social”<sup>6</sup>. Pero estos valores, lo decía, se historizan o institucionalizan religiosamente. Las religiones les dan existencia social, los fondean en un tiempo y en un lugar; y es claro, los humanizan, exponiéndolos entonces al vaciamiento significativo, o al menos, a degradaciones de sentido. Ese es el serio riesgo de las instituciones, también y quizá, sobre todo, de las religiosas, que ya de por sí tienden a endurecerse en el tiempo e ignorar que la historicidad las constituye. Pero como siempre ocurre en estos casos, las historias de las comunidades religiosas son dispares; tal es lo que se puede constatar en América latina. Las figuras paradigmáticas, al respecto, fueron Bartolomé de Las Casas y Sepúlveda. Por cierto, una reconstrucción confiable de estos procesos, exceden los límites de este texto<sup>7</sup>. Pienso, sin embargo, que valdría la pena proponer algunas claves de interpretación del comportamiento de la Iglesia Católica en América latina.

Una primera advertencia, aunque parezca obvia, es que la historia de la Iglesia en el continente ha estado entretrejida con la organización política y con los sistemas económicos, inicialmente, los de la Colonia, y con posterioridad, con los de la errática radicación de la modernidad. La obviedad a la que hice mención más arriba, se debilita, cuando se la ve a la Iglesia desde dentro, como diferente al Estado y al mercado. Posiblemente, esta mirada sea un resabio de la historia precolonial, en la que la Iglesia y el Imperio español eran dos poderes autónomos. Pero la Iglesia, a pesar de mantener una autonomía relativa, ha estado dentro de un sistema político; los

<sup>5</sup> McCarty, Thomas. *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, ed. tecnos 1992, Madrid, p. 16.

<sup>6</sup> Habermas, Jürgen., *Pensamiento posmetafísico*, Madrid 1990, ed. al. P. 55.

<sup>7</sup> Véase, Ortiz, Gustavo., “*Todas las gentes del mundo son hombres*”. *A propósito de la disputa entre Bartolomé De Las Casas y Sepúlveda*, en *América Latina ¿una modernidad diferente?*, ed. Educc, Córdoba, 2013, p. 65.

concordatos son muestras de estas relaciones de tensa coexistencia. En este registro, cuando se habla de la Iglesia, la referencia implícita es la jerarquía; valga la pena acotar que en América latina, la Iglesia que aparece es la jerárquica, teñida entonces por un fuerte clericalismo. Todavía, la historia de la Iglesia es la de sus obispos y sacerdotes.

Pero quizá la presencia decisiva de la Iglesia haya estado en el ámbito de la cultura latinoamericana, a la que otorgó una identidad compleja, pero indeleble; allí se asentó su fuerte capacidad de intervención, incidiendo en el poder político. Cuando lo hizo de manera “progresista”, los valores que la orientaron o con los que se solidarizó fueron diferentes. En los tiempos de la colonia, los sectores más sensibles de la iglesia se comprometieron con la defensa de los derechos de los pueblos originarios; en la gesta independentista, muchos lucharon por la libertad política; en los últimos sesenta años, lo hicieron por la justicia. Referida a esta última etapa, quisiera hacer unos pocos comentarios.

Antes de efectuarlos, me interesa decir que todavía nos faltan conceptos y categorías adecuados, políticos y religiosos, para caracterizar debidamente la participación de los sacerdotes y laicos cristianos en las luchas por la justicia en el continente. Fueron muchas las modalidades y recurrir a cualquier tipología, nos haría ganar refinamiento, pero perder densidad. Me arriesgaría, sí, a adelantar una hipótesis para interpretar las motivaciones últimas de estos compromisos. La considero central, pues, en mi opinión, está presente en todas las acciones y opera como el factor desencadenante de las mismas.

Esta suposición de base, rastreable en una serie de indicios, diría que los valores que disparan las acciones que involucran compromisos últimos, sobre todo, si llevan a la muerte, son básicamente religiosos y no políticos. Esos valores religiosos se remiten al evangelio (la fraternidad; la justicia, la libertad), redescubiertos desde una situación histórica que actúa como un lugar hermenéutico. Este compromiso religioso se vehicula políticamente; y aquí también son necesarias distinciones básicas. Una primera sería entre la política, entendida en un sentido totalizante, inicialmente aristotélico, y recogido en parte por la expresión *constitutio libertatis*, de H. Arendt<sup>8</sup>, y lo político, referido a la estrategia para alcanzar el poder, concentrado en el aparato del Estado.

Aquí hay que añadir, no obstante, que si bien los compromisos que conducen al martirio tienen motivaciones religiosas, se dan inevitablemente en un trasfondo político, al menos en el sentido primero otorgado al término. Si la iglesia está en el mundo y no fuera del mundo, lo político está entretelado con lo religioso, aunque no lo define; los valores religiosos, llamados desde el futuro escatológico, escapan a la menesterosidad inevitable de la política. Pero lo político, es decir, las estrategias para la toma del poder, pueden atrapar el compromiso religioso. Si bien es cierto que le otorgan efectividad instrumental, tienden a colonizarlo. Aunque resulte extremadamente complejo

---

<sup>8</sup> Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid 1963. La distinción entre la política y lo político es de larga data y ha sido retomada contemporáneamente. Un referencia en Habermas, Taylor y otros, *El poder de la religión en la esfera pública*, ed. Trotta, Madrid 2011, p. 24. La relación entre la libertad y la política, es trabajada en Honneth, A., *Das Recht der Freiheit*, Suhrkamp Verlag Berlin, 2011.

implementarlo, la distinción se encuentra en la expresión del evangelio: *Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios*. Más allá de su aparente evasión, el mandato concede a la fe religiosa una capacidad crítica formidable respecto al poder político. Es como lo vivieron los mártires, me parece.

### 3.

La película *De Dioses y de hombres* recrea los últimos días de vida y la muerte de ocho monjes cistercienses, a fines del siglo pasado, en un monasterio de las montañas de Magreb. Y hace 25 años, en la madrugada del del 16 de noviembre de 1989, morían seis sacerdotes y dos laicos en la Universidad Católica de El Salvador. Viendo la película y leyendo la crónica de los últimos días en la comunidad de los jesuitas, más allá de las diferencias, se encuentra similitudes, una de las cuales me interesa remarcar. En ambos hechos, se percibe una violencia política ominosa y soterrada, que astilla los cuerpos, los gestos y el lenguaje de los victimarios. Y que sin embargo, no se infiltra en la vida cotidiana de las víctimas, despedazándolas. Es cierto: éstas, las víctimas, tienen miedo, dudan, rezan, no saben lo que vendrá, aunque lo sospechan. Con todo, siguen viviendo como vivían, haciendo lo que hacían, infinitamente cercanos a cualquiera de los hombres e infinitamente lejanos a los héroes y a los superhombres. La muerte aparentemente anodina y absurda que los alcanza, como la muerte de los pobres, es una locura para la razón y para el orden de este mundo. Pero un testimonio, el más creíble de todos, que Dios existe y se muestra, aunque sea en el silencio de las largas sombras que lo proyectan<sup>9</sup>.

Recibido: 12/08/14

Aceptado: 13/08/14

---

<sup>9</sup> De Certeau habla de un *desplazamiento de la sacramentalidad*, expresión que puede aplicarse al mártir, en el cual se realiza lo que se significa, pero sin abandonar la cotidianidad de la experiencia cristiana. De Certeau, M., *La debilidad de creer*, ed. Katz, Buenos Aires, 2006, p. 308.